

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Zuenir de Oliveira Neves

**Considerações sobre a condição do sujeito na Antropologia Filosófica de Lima
Vaz**

Juiz de Fora
2023

Zuenir de Oliveira Neves

**Considerações sobre a condição do sujeito na Antropologia Filosófica de Lima
Vaz**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Humberto Schubert Coelho.

Juiz de Fora
2023

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Neves, Zuenir de Oliveira.

Considerações sobre a condição do sujeito na Antropologia Filosófica de Lima Vaz / Zuenir de Oliveira Neves. -- 2023.
247 f.

Orientador: Humberto Schubert Coelho
Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2023.

1. Sujeito. 2. Pessoa. 3. Homem. 4. Absoluto. I. Coelho, Humberto Schubert, orient. II. Título.

Zuenir de Oliveira Neves

Considerações sobre a condição do sujeito na antropologia filosófica de Lima Vaz

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em 11 de julho de 2023.

BANCA EXAMINADORA

Dr. Humberto Schubert Coelho - Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Dr. Eduardo Gross
Universidade Federal de Juiz de Fora

Dr. Cláudia Maria Rocha de Oliveira
Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

AGRADECIMENTOS

À luz do invisível, com que troco forças, das quais, às vezes, penso não dispor, mas que surgem do improvável, surpreendendo minha pequenez de homem finito. Universal absoluto, presente não só em mim, mas em tudo e todos, que crescem sob seu lume, mesmo sem dele se darem conta.

A Rúbia, companheira incansável de vida que, prontamente, permaneceu todo ouvidos às minhas elucubrações.

A minha mãezinha querida, a quem desejo profundas melhoras.

Ao querido professor Humberto que, com sua grandeza intelectual e espiritual, abriu-me a visão para dimensões antes não notadas.

À Universidade Federal de Juiz de Fora, pelo acolhimento e seriedade com que conduziu meu processo de aprendizado.

À CAPES-CNPQ, cujo incentivo material revelou-se fundamental ao desenvolvimento da pesquisa.

RESUMO

A pesquisa indaga sobre o ser ou a verdade do sujeito finito no processo de transição humana entre a forma dada – homem como complexo somático, psíquico e espiritual – e a forma propriamente dita - homem como pessoa. Nesse trajeto, a pessoa, *individua substantia*, é, simultaneamente, um já e um ainda não, eis que, como categoria *principal* do *Eu sou*, orienta integralmente a afirmação da subjetividade, e, como *teleológica* do humano, aguarda sua realização (nos e) pelos sujeitos, que se constroem no existir *para-si* e *para-outro*. O Absoluto, ao qual a dimensão espiritual dos sujeitos se refere, é, por sua vez, quem funda o ser do homem no mundo e com o outro, pois dele escorre a vida, a inteligência, a razão e a consciência de si. Nessa trama, ambos, a pessoa e o Absoluto, são dotados da chamada “positividade originária”.

Palavras-chave: Sujeito. Pessoa. Homem. Absoluto.

ABSTRACT

The research inquires about the being or the truth of the finite subject in the human process of transition between the given form – man as a somatic, psychic and spiritual complex – and the form itself – man as a person. In this path, the person, *individua substantia*, is, simultaneously, already and not yet, since, as the *main category* of the *Self*, it fully guides the affirmation of subjectivity, and, as the *teleology* of the human being, it awaits its realization (in) by the subjects, who build themselves in the existence *for themselves* and *the others*. The Absolute, to which the spiritual dimension of the subjects refers, is, in its turn, what supports man's being in the world and with the other, since life, intelligence, reason and self-consciousness flow from it. In this path, the person and the Absolute are endowed with the so-called “original positivity”.

Keywords: Subject. Person. Human being. Absolute.

SUMÁRIO

1	CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	08
2	O SUJEITO COMO TRAVESSIA ENTRE A NATUREZA E A FORMA NA CONTEMPORANEIDADE.....	20
2.1	SOBRE A IMPORTÂNCIA DE UMA CONCEPÇÃO ANTROPOLÓGICA DO SUJEITO REFERIDA A UMA FONTE DE INTELIGIBILIDADE ÚLTIMA.....	30
2.2	SUJEITO, CATEGORIAS E NÍVEIS: O PAPEL NA ARTICULAÇÃO DA SUBJETIVIDADE.....	34
2.2.1	As regiões categoriais.....	35
2.2.1.1	<i>As categorias.....</i>	45
2.2.1.1.1	A Pessoa.....	53
2.2.1.1.1.1	Boécio em Tomás, Tomás em Vaz: a herança da noção de pessoa como <i>rationalis naturae individua substantia</i>	58
2.2.2	Categorias e níveis de compreensão: uma relação de valor ontológico.....	68
2.3	A IMPORTÂNCIA ONTOLÓGICA DO SUJEITO NA ERA DO DESCONSTRUCIONISMO HISTORIOCÊNTRICO DA PESSOA E DO REDUCIONISMO TÉCNICO-EXPLICATIVO.....	71
2.4	A ELABORAÇÃO DO SER-HOMEM CONFORME O DIAGRAMA (N)→(S)→(F).....	87
2.4.1	Breve intróito.....	87
2.4.2	Uma didática notação lógica do trabalho do sujeito.....	89
3	A COERÊNCIA NA TRANSIÇÃO: UMA EXIGÊNCIA DA TRANSCENDÊNCIA.....	94
3.1	FINITUDE, SITUAÇÃO E TRANSCENDENTALIDADE DO EU: UMA EQUAÇÃO DIALÉTICA.....	101
3.1.1	Ato judicativo e Metafísica da Existência: a coordenação da equação dialética	103
3.1.2	A <i>Perfectio simplex</i>: atuação na afirmação ontológica do homem.....	106
3.1.2.1	<i>A permanência da dimensão espiritual e o ultimato da</i>	

	<i>transcendência</i>	118
3.1.2.1.1	Uma nota sobre a transcendência.....	122
3.1.2.1.2	Uma nota sobre a onipresença do espírito.....	125
3.1.2.1.2.1	<i>Pneuma, nous, logos e sinesis: o núcleo conceitual indelével do espírito</i>	127
3.1.2.1.3	Incoerência antropológica da desconsideração da dimensão espiritual e da obstaculização da memória metafísica.....	136
3.2	TRANSIÇÃO, TRANSCENDÊNCIA E COERÊNCIA	148
3.2.1	Hegel, Vaz e a transcendência: uma divergência metafísica conciliável, mas relevante	154
3.2.1.1	<i>Uma filosofia do Absoluto que fecha o ciclo temático explícito da relação de transcendência, sem eliminar a Metafísica</i>	161
3.2.1.2	<i>Uma filosofia do Absoluto que, sobre ombros de gigantes, reabre o ciclo temático explícito da relação de transcendência</i>	174
3.2.1.3	<i>Breve diagnóstico de época: por uma linha de inteligibilidade no todo dialético (ou uma Filosofia Fundamental)</i>	181
4	SER DO SUJEITO E EXISTÊNCIA ATIVA: a positividade originária da pessoa e do Absoluto	202
4.1	A VERDADE DO FINITO (E DO INFINITO) EM HEGEL.....	207
4.2	POSITIVIDADE ORIGINÁRIA EM FOCO: SOBRE A RIQUEZA FONTAL DO DADO.....	216
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	227
	REFERÊNCIAS	236

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Ao procurar uma resposta à pergunta sobre o que seja o homem, Lima Vaz (1992) diz ser ele, a um só tempo, forma dada e expressão. Como dado, é corpo, *psique* e espírito, em constante relação com o mundo, o outro e o Absoluto. Ao modo expressivo, é pessoa. No trajeto que percorre entre o mero estar no mundo e o abrir-se ao absolutamente outro, a figura do sujeito, que ele assume, tem importância primária, pois é este quem atua como o mediador dessa saga.

É enquanto sujeito que o homem se afirma como pessoa, sendo essa afirmação o próprio núcleo ativo do sujeito. Afirmar-se como pessoa já é, nesse sentido, atuar como sujeito. A pessoa aparece aqui como princípio e fim do existir humano (VAZ, 2014), ou seja, é, a uma só vez, a categoria que orienta a afirmação da subjetividade, mas, também, o ponto para o qual se direciona todo o processo expressivo e ontológico-discursivo de identificação entre sujeito e Ser.

No fundo, o que está em questão é uma relação intensa dos sujeitos com o que se convencionou chamar de *Absoluto*. Desde os primórdios, humanos sedentos de autorrealização têm evocado um fundamento que lhes norteie a existência. O Absoluto, embora inexprimível na finitude da experiência ou do conceito, é capaz de conduzir as infinitudes intencionais à demanda do fundamento último do Eu-sou, nele, os sujeitos recobram dialeticamente a unidade a que aspiram. Sobre essa relação dialética entre sujeitos e Absoluto, ensina Andrade:

O homem não encontra sua autocompreensão nem na Natureza, nem na História, recorrendo como sua fonte de identidade, à dialética entre o *espírito* e o *ser*. Essa relação com o *ser* é, necessariamente, uma relação de transcendência, em virtude da diferença real entre o sujeito, finito e situado, e o *ser*. Assim sendo, é uma relação com o Absoluto, uma vez que é a universalidade absoluta do *ser* que se constitui em horizonte último do espírito. (ANDRADE, 2016, p. 88).

Isso considerado, a pesquisa visa à investigação da condição do sujeito no processo de transição dialética entre o dado (sua estrutura corporal, psíquica e espiritual, objetiva, intersubjetiva e transcendentalmente relacionada) e a forma humana propriamente dita (expressividade) e à evidenciação de que seu ser está, não na pura negatividade, mas na sua existência ativa como pessoa referida ao

transcendente, haja vista que o afã de realizar-se como homem está incurso no seu intento espiritual de adequação inteligível ao Ser.

O lembrete de Herrero (2004, p. 61) sobre o último aspecto – um aviso que, inclusive, inspirou a postulação do problema - precisa ser seriamente considerado aqui, embora não ao modo de um golpe em Hegel, uma crítica à negatividade mesma, como se esta fosse “temível”, apesar de “poderosa”. Sua advertência lança luzes sobre a relação entre a pessoa, a categoria de unidade, e o Absoluto, exigência da Razão, de cujo espectro não se exclui o pensamento analógico, e muito menos o homológico, relacionado ao espírito humano.¹

Apresentadas, acima, as duas aspirações centrais do trabalho, insta (1) ressaltar as três partes em que ele se estrutura - *O sujeito como travessia entre a natureza e a forma na contemporaneidade; A coerência na transição: uma exigência da transcendência; e Ser do sujeito e existência ativa: a positividade originária da pessoa e do Absoluto*; (2) o que elas apresentam e como se inter-relacionam a partir de um núcleo dito “fronteiriço”, tanto ao nível contedúístico quanto ao bibliográfico; e, por fim, (3) a natureza da pesquisa, bem como as motivações, inclusive biográficas, que ditaram a escolha do seu cerne articulador.

Antes, porém, fazem-se necessárias as desculpas antecipadas ao leitor pela forma aparentemente embaraçante, confusa e incomodante de numeração dos tópicos. Tratou-se de uma opção metodológica ventilada pela crítica sensata da orientação, que inicialmente sugeriu progressões do tipo, 1.1, 1.2, 1.3 e, no máximo, 1.3 b, 1.3 c, etc. Embora se reconheça que a opção alternativa oferecida pudesse, de fato, facilitar a referência do leitor aos assuntos, compreendeu-se que a forma adotada conduziria os interlocutores a não perderem de vista a linha de inteligibilidade presente nos tópicos principais e a reconstruírem o argumento no todo.

Na verdade, tratou-se ela de um meio deliberado de adverti-los quanto à premissa básica de que os subtópicos (e mesmo as importantes notas de rodapé, cuja inserção no texto principal, salvo melhor impressão, mais prejudicariam do que facilitariam a compreensão), assim como os tópicos, são partes do todo, e, ao modo

¹ Isso irá sendo esclarecido no decorrer do estudo, mormente no subtópico 4.2. Aqui se percebe que as influências de Hegel sobre Vaz não são absolutas, ou seja, que, em sua teoria, mesclam-se influxos teóricos vários, com destaque para a ontoteologia clássica. Em sua obra, o trabalho do negativo continua a ensejar a atividade da realidade e, no bojo da Antropologia Filosófica, ele se dá, sobretudo, nos planos inter e transcategorial.

deles, encarnam a universalidade, ou a ideia, presente no trabalho, malgrado se prestem ao aprofundamento de questões reputadas fulcrais. Esta ideia impõe ao leitor um trabalho de *rememoração* interna e, portanto, um resgate *crítico* e *ativo* da integralidade do próprio texto, ou, sendo mais claro, da história interna das ideias nele presentes. Os benefícios dessa *Erinnerung* textual serão indicados concretamente, mais à frente.

Uma vez esclarecida a inteligibilidade simbólica encerrada na enumeração dos tópicos, retorna-se à explanação das partes da dissertação: a segunda destina-se à caracterização do trajeto efetivado pelo sujeito e se inaugura com uma explicação detalhada dos caminhos metodológicos percorridos por Vaz para a elaboração de seu pensamento antropológico, incluindo a identificação das principais questões filosóficas sobre o humano, a concepção pluriversal contemporânea de homem, atestada a partir do desenvolvimento histórico que esboça, e seu propósito de elaborar uma ideia de homem em face dos vários modelos que detecta.

Nessa parte, (1) reflete-se sobre a importância de uma concepção antropológica sobre o sujeito referida a uma fonte de inteligibilidade última, uma linha de pensamento que permita pensar a existência, ao invés de simplesmente representar e calcular a vida; (2) descreve-se o papel exercido pelo sujeito como articulador da subjetividade na relação entre as categorias antropológicas e níveis de compreensão, mesmo na era do desconstrucionismo historicocêntrico da pessoa e do reducionismo técnico-explicativo; (3) analisa-se a elaboração do ser-homem ao nível da notação filosófica (N)→(S)→(F) - onde (N) é a Natureza, (S), o Sujeito, e (F), a Forma - em correspondência com o silogismo hegeliano P-S-U - no qual P é a particularidade, S, a singularidade, e U, a Universalidade.

Para o cumprimento do desiderato proposto nesse momento inicial, abordar-se-ão, além dos mencionados níveis e categorias que integram o discurso filosófico vaziano, o *Eu sou* como o momento no qual o sujeito limitado se identifica com o Ser infinito, além da “pessoa” como princípio norteador e momento de unificação das formas humanas de expressão ou suprassunção da tensão intercategoriaal envolvendo a limitação eidética e a ilimitação tética. A título de rápido esclarecimento, importa mencionar, de pronto, a diferença que Vaz estabelece entre os momentos eidético e tético:

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

Sendo assim, como será estudado, todo o processo de integração entre as categorias há de se orientar ontologicamente pela presença no discurso da ilimitação do Ser na limitação do ser. É assim, dialeticamente, que se dá a travessia expressiva entre o sujeito como dado e o sujeito como forma. Dialeticamente, porque diferença e identidade se relacionam durante todo o tempo.

A terceira etapa do trabalho elucidada a coerência da transição entre natureza e forma como uma exigência da dimensão noética do sujeito, que é responsável pela abertura deste à infinitude do Ser como fundamento último de sua enunciação. Para tanto, estabelece-se uma correlação entre os conceitos de finitude, situação e transcendentalidade do eu a colocarem a equação dialética “*eidos* limitado x autoposição ilimitada do eu”, equação esta que precisa ser coordenada pelo intento de promoção da igualdade inteligível entre o objeto do discurso e o Ser.

Seu termo marca a transição para a quarta seção, que conclui o trabalho com a premissa básica que o movimentou: é na positividade originária da pessoa e do Absoluto que reside o ser do sujeito, desde que a pessoa é princípio e fim de todo o dinamismo, e o Absoluto, já na afirmação do *Eu sou* primordial, enunciado como aquilo que o transcende. Uma decorrência da mitigação vaziana do pensamento de Hegel, caracterizada pela espécie de oposição envolvida - categorial x transcendental, e não particular x universal?

Acrescente-se, por outro lado, que, não obstante seja o ser do sujeito posto pelo Absoluto no mais profundo recôndito, “onde brota a fonte do espírito, da qual fluem a inteligência e a liberdade” (VAZ, 1992, p. 122), também o Ser aguarda a enunciação de sua universalidade no juízo pelas finitudes referidas ao transcendente, que visam a conferir inteligibilidade à própria existência por intermédio do categorial pessoa. Daí porque, longe de se ir de encontro à relação de dependência postulada por Vaz entre o Absoluto e o sujeito, diz-se que sem aquele,

este não se afirma, mas, sem a atividade constante deste na dinâmica que vai do dado à forma, aquele não se põe.

É preciso, finalmente, explicitar a natureza do trabalho, assim como os porquês que levaram seu autor à estruturação de suas partes a partir de um núcleo. Importante advertir que o trabalho vai, com Vaz, e sem qualquer prepotência ou vã pretensão de superá-lo, para além de uma exegese qualificada da Antropologia Filosófica: *com ele*, porque a atividade do sujeito é retratada mediante aspectos de um *sistema filosófico total*, um sistema que, mais do que antropológico, é de índole *ética e metafísica*, e, por isso, exige o esforço de pensar o sujeito na unidade das três searas, com a conservação necessária dos conceitos utilizados.

Toda pesquisa, no entanto, envolve *recortes*, e, malgrado o compromisso de honestidade intelectual de quem a realiza com os conceitos elaborados pelo marco teórico escolhido, sempre há experiências de vida (e acadêmicas) muito especiais a matizá-los no bojo da própria biografia. Nesse sentido, as exposições e *descrições* conceituais mais sinceras são também *narrativas*. No caso do autor deste estudo, trata-se de um egresso da matriz frankfurtiana que teve a grata surpresa de se deparar com a “montanha vaziana”. Na trajetória não tão extensa, mas sinuosa, que percorreu aos níveis de graduação e pós-graduação em Direito e Filosofia, ele foi entrevendo os “coxeios” de teorias que postulavam a legitimidade de lutas por reconhecimento, sem apontarem o fundamento *antropológico-metafísico* da busca por autorrealização.

Delas, que foi abandonando (e não quer tratar aqui), prevaleceu o desejo de compreender por que o homem almejava *agir* sobre a realidade, transformá-la, expandi-la. Viabilizar a satisfação de tal aspiração intelectual significava, naquele contexto, identificar, mais do que importantes direitos e interesses em disputa, os próprios valores historicamente *agregados* à estrutura humana, na certeza de que o cerne *ontológico* destes poderia até ser modulado pela contingência, mas jamais destruído. Pelo contrário, tal núcleo autorizaria transgressões de limites do *ethos* não implicativas de rupturas com o horizonte ético de deslocamento, e sim de sua reverência mesma como algo não alheio ou externo ao sujeito, mas nele infundido, algo de *universalidade* por ele reconhecida.

Foi por intermédio, portanto, de trabalhos pretéritos, que o autor reputou atendida por Vaz a carência sentida de uma reflexão profunda sobre a integralidade do tão propalado sujeito “pós-metafísico” na tradição filosófica: afinal, como

compreender a ação sobre a realidade sem se debruçar sobre o percurso mais do que bimilenar da própria inteligibilidade? O mineiro o fez. Foi ele quem pensou o sujeito *fundamentalmente* como agente mediador da liberdade da pessoa, ou por outra, ao modo de travessia viabilizada por sua abertura intencional ao *infinito*.

Eis a razão por que o presente estudo dá tanta ênfase ao espírito, à transcendência e ao Absoluto, que, juntos, ocupam pouco mais do que um terço da dissertação. E ocupam, porque sua posição, no discurso, de categorias *fronteiriças* que suprassem as anteriores e fecham as regiões estrutural e relacional, corresponde, na visão aqui exarada, ao *motor* do processo transicional entre o dado e a expressão. Tematizá-las equivale, assim, a indicar que é pela força da presença da ilimitação do Ser na limitação do ser que a dinâmica ocorre.

Isso, por óbvio, não diminui a importância do corpo próprio, do psiquismo, da objetividade e da intersubjetividade, todos tratados em suficiência correspondente às necessidades descritivas da atividade mediadora do sujeito. Enquanto categorias não-fronteiriças, possuem valor intrínseco para aquele *que é, está e, portanto, age* no mundo, em sua condição finita e situada. Por outro lado, também lhes é intrínseca a capacidade de serem negados na dinâmica espiritual, de maneira que, na ausência do que suprassem, eles perderiam a própria razão de ser no discurso.

Fato é que tal tônica nas categorias de fronteira, ditada pela história acadêmica do autor e pela necessidade de refletir sobre o sujeito enquanto sujeito na totalidade do sistema vaziano, que ele vê como tendo sido incorporado pela Antropologia Filosófica, fê-lo organizar o trabalho de um modo peculiar, ou por outra, de forma atenta ao tema *fundamental*, para o qual convergem todos os outros tratados pelo mineiro, quais sejam, “1) o mundo; 2) o sujeito; 3) a História; 4) a Cultura (a intersubjetividade e o *ethos*): a *transcendência* (SAMPAIO, 2006, p. 42). No complexo teórico desenvolvido por Vaz, esta, assim como os demais, é atravessada por duas perspectivas, a *Metafísica do Existir* e a *reconstituição genética da Modernidade*, ângulos por cuja conjugação o filósofo pôde pensar o Absoluto em seu potencial articulador, mesmo nos tempos hodiernos.

A *Antropologia* é o primeiro nível em que tal viés fundamentador se torna nítido, especialmente quando são abordadas as categorias de relação. Seguida pela *Ética* e por *Raízes da Modernidade*, que recuperam os temas acima indicados – a última revisita, ainda, a região relacional do sujeito, no intuito de destacar as bases intelectuais do mundo moderno - importante obra, de perspectiva personalista

apoiada “sobre a ideia da *unidade da Razão*” (SAMPAIO, 2006, p. 40, grifo nosso), é parte essencial que absorve a totalidade coerente do sistema vaziano.

“Metafísica do Existir”, “reconstituição genética da Modernidade”, “entrelaçamento entre Antropologia e Ética”, “unidade da Razão”. Estas foram noções que impuseram ao autor a disposição expansiva dos tópicos e, por conseguinte, as várias camadas nas quais se desdobra a tratativa dos conceitos. Mencionada organização abre os capítulos, tanto em seu corpo quanto em suas notas de rodapé, a vários assuntos relacionados à subjetividade tal qual concebida pelo jesuíta: *expressividade*. Intersubjetiva, ética, inserta no mundo, que, no *continuum* histórico, já ressignificou classicamente como *physis*, empiricamente como natureza científica, fenomenologicamente e até tecnicamente, seu itinerário é marcado pelo êxodo da finitude e da situação e pelo ingresso reflexivo no mais profundo de si, na transcendência.

É aqui que se situa o *para-além da exegese*, acima ressaltado. Ele se dá ao nível da reflexividade, reflexividade que não se limita ao terceiro tópico, embora seja este o eixo dos demais e, em específico, do último, para o qual todos se encaminham. Ampla em assuntos e diálogos, ela visa menos a *dar respostas prontas* a problemáticas atuais sobre a subjetividade do que a *abrir* o leitor, o sujeito filosófico, científico ou “leigo”, a ponderações antropológicas que se elevam à Metafísica e que, por isso mesmo, compreendem-se de relevância teórica e pragmática, enquanto surtem efeitos de ordem ética. Efeitos dos quais o niilismo, uma das preocupações fulcrais de Vaz diante da tensão entre o Absoluto transcendente e o sujeito transcendental, é importante exemplo.

Para alguns, essa amplitude é sinal de imprudência, sobretudo porque repleta de afirmações reputadas *polêmicas*, muitas delas curiosamente feitas pelo próprio Vaz, o que se verifica por breves consultas às citações do trabalho, como as constantes do subtópico 3.1.2.1.3, que tratam do desarranjo na inteligibilidade metafísica de matiz exemplarista, desconcerto este prenunciado pelo Nominalismo e consumado por Descartes, e outras, tais quais as do segundo tópico, e mesmo do terceiro, que denunciam a anomia errante do niilismo hodierno.

Caso a palavra “imprudência” signifique o que deva, segundo o léxico, ela será antônimo de “prudência”, e, portanto, “incúria”, “ausência de cautela”, “descuido”. A grande questão é que, em Filosofia, polêmicas não são incomuns. De maneira que o que resta ao filósofo é o compromisso de ser *responsável* quanto aos

conceitos do marco teórico eleito e *consequente* em sua pretensão de verdade e coerência, e não o de evitar reproches das afirmações que faz. Nesse tocante – responsabilidade e consequência - todo *cuidado* é pouco, sendo exatamente pelo clamor delas que as admoestações, e mesmo as sugestões, hão de ser cotejadas no bojo das reflexões propostas e, finalmente, servirem de alavancas para um compromisso ainda maior com o pensamento filosófico. Que venham, então, as críticas!

Por tal razão, para o autor, o que é, por muitos, encarado como “imprudência” significa um desejo sincero e destemido de cooperação para o desencarceramento do sujeito de leituras de matriz *estritamente* epistêmica, linguística, fenomenológica, existencialista, etc., à luz dos critérios sistêmicos e categoriais de fronteira mencionados. Tais leituras são, sem sombra de dúvidas importantes, mas em grande medida desenraizadas da tradição na qual o sujeito sempre se deslocou, tradição com que precisam dialogar, e o autor, com elas, claro.

Este último propósito foi realizado a partir de vários aspectos, porém, à luz de uma noção *fundamental*: a de que os filósofos e cientistas, sociais ou não, aqui abordados, sobretudo os mais contemporâneos, com os quais Vaz não pôde dialogar, são *sujeitos* na compreensão filosófica aqui esposada, e, portanto, suas teorizações são expressões *antropológicas* diversas, mas referidas ao *Uno*. Assim sendo, eles próprios correspondem a estruturas psicossomáticas múltiplas espiritualmente abertas ao infinito do Ser, que se manifesta no mundo e na História, mais propriamente, na Modernidade cujas bases intelectuais se estendem pelos 28 séculos que a vêm formando. São, portanto, expressões que almejam, nos respectivos espectros de conhecimento, ir do dado à forma.

Como tais, precisavam ser incorporados ao trabalho, nas devidas proporções, desde que suas reflexões parecem surtir consequências sobre a concepção do sujeito: mesmo que *não a título de numerus clausus*, Klaus Düsing e Manfred Frank, Alister McGrath, Boaventura de Sousa Santos e Whitehead, dentre outros, foram mencionados sob a lente antropológica: são diferenças *no todo*, que encarnam enquanto sujeitos. Por detrás, portanto, de uma *subjetividade não referida ao Absoluto*, de uma Teologia científica de *dimensões transcendentais*, de um pensamento que pugna pela queda da barreira entre *sujeito e objeto* no espectro de aproximação entre as ciências naturais e sociais, ou de uma reflexão que entende

persistir na Ciência o *instinto* de justificar a *fé* na racionalidade, há de pulsar o sujeito enquanto sujeito, o protagonista no Uno.

Pois bem. Se, por um lado, esse “voltar sobre si” dos capítulos torna a dissertação longa para os padrões acadêmicos tradicionais, por outro, ele contribui para a compreensão dos seus propósitos: à proporção da aproximação do último item, que ingressa diretamente no problema e apresenta a hipótese, a impressão, não rara, de fuga ao tema proposto, tende ao arrefecimento. O leitor se torna mais capaz de perceber que os capítulos são atravessados pelo problema e que os pontos neles abordados, fulcrais à tratativa deste, na medida em que o tangenciam, progredem na direção de seu desfecho.

Ele consegue se aperceber de que o intuito rememorativo levado a efeito pelo autor na reflexividade e na recursividade dos tópicos relacionava-se ao sujeito na sua medida *ontológica*, mas que tal tarefa seria impensável sem a referência aos cinco temas vazianos, sem a articulação fundamental promovida por Vaz entre Antropologia, Ética e Metafísica e sem o propósito de alcançar minimamente o atual estado da arte da Filosofia da Subjetividade.

A positividade originária da pessoa e do Absoluto, onipresente no trânsito efetivado pelo sujeito entre a forma dada e a expressiva, é o ponto ontológico de inflexão do trabalho, e precisa transfixar essas dimensões. Como explicitá-la? A partir da visita completa e detalhada de todos os autores *clássicos* que influenciaram Vaz de forma direta, mormente Platão, Aristóteles, Plotino, Santo Agostinho e vários outros; dos *modernos*, especialmente Descartes, Kant, etc.; e dos *contemporâneos*, Heidegger, por exemplo?

Inviável. Malgrado todos eles, assim como outros, metafísicos não nostálgicos ou puristas (v.g. Rahner e Wust), que integram os solilóquios de Vaz, sejam mencionados no decorrer da pesquisa, um aprofundamento maior a tornaria ainda mais extensa e enfadonha. Platão, em especial, foi objeto de dedicação de Vaz, em sua tese de Doutorado, *Contemplação e Dialética nos Diálogos Platônicos*, constituindo, ao lado de Hegel, importante fonte de inspiração para a dialética do mineiro. Explorá-lo, para tratar o sujeito antropológico no sistema total seria, salvo melhor juízo, uma insanidade. Sê-lo-ia mais ainda para se debruçar sobre o problema específico do trabalho.

A não ser que esse estudo se realizasse pela *Metafísica do Esse*, que, em última instância, correspondeu ao pano de fundo da dialética vaziana, ou por outra,

ao termo mediador da superação. intentada pelo mineiro, da tensão entre “a afirmação de uma subjetividade engajada historicamente (...) e a afirmação de um absoluto real como princípio primeiro de toda a realidade, como condição última de todo o sentido” (OLIVEIRA, 2021, p. 209). Foi o que o autor levou adiante: a lida com categorias fronteiriças exigiu um *recorte* no próprio marco teórico para o exame do problema, que mais amplamente constitui a linha de inteligibilidade da dissertação, do início ao fim.

Indispensável, dessa forma, o enfoque de autores igualmente fronteiriços na História da Filosofia: São Tomás de Aquino e Hegel, fortes influências de Vaz, estão, em respectivo, no limiar entre o Medievo e a Modernidade e entre esta e a Contemporaneidade. O primeiro importa pela retomada crítica das ontologias platônica e aristotélica, por meio das quais pôde pensar a *pessoa*, e, especialmente, pela sobredita reflexão sobre a *existência* intrínseca ao *ser* como núcleo ontológico afirmado no juízo – aqui, salta aos olhos a relevância da leitura de Joseph Maréchal para o mineiro; Hegel, a seu turno, que também resgatou a tradição, é notável pelo fechamento do ciclo moderno da metafísica da subjetividade inaugurado por Descartes.

Ambos tanto absorveram quanto deixaram legados à contemporaneidade, porque, enquanto *peçoas*, parecem ter vivenciado profundamente as dimensões pneumática e noética do humano, dimensões estas conceitualmente gestadas na civilização do tempo-eixo, e, conforme se compreende, prevalecem no sujeito hodierno. Na perspectiva adotada por este trabalho, o maior desses legados é a relação com o *Absoluto*, o sentido do existir, inteligibilidade primeira *transcendente* aos seres finitos, afirmado no entrecruzamento entre a *anábasis* grega e a *katábasis* cristã.

Tomás e Hegel, guardadas as diferenças que serão estudadas à frente, nomeavam-lhe “Deus”. No fundo, os pensamentos de ambos rendiam homenagens a uma *translogicidade* que a originalidade antropológica de Vaz não poderia negligenciar. Seria, aliás, na referência a ela, que o sujeito, imerso na objetividade e na intersubjetividade, poderia *agir* sobre o mundo, *construindo* a História. Por isso, na acepção desta pesquisa, o Absoluto tomasiano e o hegeliano não podem, em respectivo, ser lidos à luz da disjuntiva “ou... ou...”, quer dizer, exclusivamente sob veio “ou místico ou histórico”, mas sob ambas, já que a remissão a ele se dá pelo

espírito, que, a despeito de sua finitude e situação, é aberto nas suas dimensões conceitual e conceptual, conforme se constatará.

Pelas mesmas razões, nem a linguagem especulativa nem a analógica, não raro utilizadas no decorrer do texto, tratam-se de vãs tentativas de “hegelianizar” e/ou “tomasianizar” Vaz, ou vice-versa, mas de atentar, ainda que *debilmente* – e, aqui, não há qualquer falsa modéstia - às contribuições de ambos para o seu pensamento, e, em termos mais pontuais, ao enfoque da originariedade originalmente entrevista pelo jesuíta na transição operada pelo sujeito entre natureza e a expressão.

Especialmente em relação ao problema, definitivamente tratado, como se vem afirmando, no último tópico, o Vaz cuja dialética é posta face a face com a de Hegel, para a se pugnar pela positividade originária, já é o filósofo influenciado por Tomás, que, por sua vez, não só absorveu as noções dos mestres gregos e cristãos como foi resgatado por vários contemporâneos, dentre os quais, citem-se, sem prejuízo de outros igualmente mencionados, Joseph Maréchal e Jacques Maritain. Por outro lado, esse mesmo Vaz também bebeu na fonte hegeliana, nos seus conceitos nodais de negação, mediação, suprassunção, etc. Em ambas as dialéticas, o pano de fundo incontestável, salvo melhor parecer, é a translogicidade, a História e a Mística, a transcendência, enquanto expressão do espírito.

Tudo parece ganhar sentido agora. No chão do mundo e da História, *por força de sua dimensão espiritual*, o sujeito intenciona o Absoluto com o qual dialeticamente se relaciona enquanto corpo e psiquismo, fazendo-se pessoa, entremeios à universalidade que o atravessa. Vai, assim, do dado à forma, dizendo para si: eu sou, *sendo*. Malgrado a sua condição de *continuum* incoercível, cada vez, portanto, mais diverso, multifário, mutante, variante, ele ainda se compreende, ou por outra, *É* conforme o “*arquétipo da imagem e semelhança de*”, que, apesar das inúmeras mitigações, foi-lhe sendo legado pelo decurso do tempo histórico. O conteúdo da universalidade que o constitui recobra, assim, as suas forças na tradição greco-cristã, mais imediatamente, no evento crístico em sua mais profunda importância civilizatória.

Impossível, repita-se, não pensar o homem à luz da “Metafísica do Existir”, da “reconstituição genética da Modernidade”, do “entrelaçamento entre Antropologia e Ética” e, por fim, da “unidade da Razão”. Passados alguns milênios, que outra categoria além do sujeito-pessoa, que neles foi gestado, poderia melhor expressar

antropologicamente a verdade do “eis-me aqui” e o “combo sintético” entre o transcendente e o imanente, dirigindo seus apelos a um fundamento que, por exigência da razão, na História se manifesta, sem ser dela?

Recupere-se, agora, em maiores detalhes, o objetivo do trabalho: ao longo dos três capítulos em que se divide, ele visa a explicitar a *positividade originária da pessoa e do Absoluto* como resposta à pergunta sobre o ser do sujeito que medeia a transição dialética entre a forma *dada* (sua natureza corpórea, psíquica e espiritual, objetiva, intersubjetiva e transcendentalmente relacionada) e a *expressiva* (pessoa). Um problema de ordem *ontológica* inserto na dimensão *antropológica*, inevitavelmente articulada à *ética* e à *metafísica* no sistema vaziano, por sua vez edificado, em sua generalidade, à luz da *reconstituição genética da Modernidade* (Hegel) e da *Metafísica do Existir* (São Tomás de Aquino). Aqui, entremeios à menção a autores antigos, medievais, modernos e contemporâneos, a *transcendência* ganha relevo enquanto núcleo fundamental para onde convergem os temas do *mundo*, da *História da Cultura* e do *sujeito*, o espírito *finito e situado*, intencionalmente *aberto à infinitude do Ser*.

2 O SUJEITO COMO TRAVESSIA ENTRE A NATUREZA E A FORMA NA CONTEMPORANEIDADE

Ao atestar a existência de uma crise moderna da Antropologia caracterizada pelo surgimento de várias vertentes históricas e metodológicas explicativas do fenômeno humano e denunciar as consequências do reducionismo epistemológico, seja ao nível do simbólico, do subjetivo ou do natural, Vaz se propõe a articular *dialeticamente* os três polos conhecidos pela tradição - Natureza, Sujeito e Forma - “na unidade das categorias fundamentais do discurso filosófico sobre o homem” (VAZ, 2014, p. 13).

Para por em marcha seu projeto, o pensador identifica as questões filosóficas mais marcantes sobre o humano nos campos das ciências naturais (problemas de gênese e estrutura) e das hermenêuticas (teses relevantes em torno da Cultura, da Sociedade, do Psiquismo, da História, da Religião e do *Ethos*) e parte para uma rememoração histórica das concepções clássica, bíblico-cristã e medieval, moderna e contemporânea do homem. Uma *Erinnerung* de matiz aporético, capaz de expor a articulação dialética de formulações e soluções que, por convergirem “justamente para o presente da reflexão” (VAZ, 2014, p. 24), permite-lhe repensar originalmente o problema da constituição ontológica do homem.

Interessante é que a rememoração desse problema atenderá à intenção originária da Metafísica: pensar o Ser, “não apenas na sua manifestação imediata no domínio *sensível*, mas na sua amplitude transcendental como *inteligível*, ou seja, na sua natureza do ser que é verdadeiramente (*ontôs ón*)”. (VAZ, 2002, p. 283). O pensador está atento aos perigos da concepção exclusiva da pessoa como *homo faber* e está ciente dos danos que o saber operacional trouxe àquela intenção metafísica. Por isso, recorre à *Erinnerung* como forma de auxiliar o agir humano na sua demissão daquilo que chama de “errância no espaço anômico do niilismo” (VAZ, 2002, p. 283). Se o Ser é – queiramos ou não - em sua realidade primeva, por que não lhe rememorar a medida axiológica à qual ele se eleva como bem *em-si*, para além da operacionalidade?

Após explorar as várias feições do homem grego – arcaica, pré-socrática, socrática, platônica, aristotélica, helenística e neoplatônica – o cariz bíblico e patrístico do homem medieval e, por fim, o Humanismo, o Racionalismo e o Iluminismo protagonizados pelo homem moderno, eis que o filósofo alcança o

homem contemporâneo. A despeito das fortes influências culturais, políticas, religiosas e filosóficas herdadas mediata ou imediatamente dos séculos precedentes, este homem pós-hegeliano-kantiano é, para Vaz, aquele cuja unidimensionalidade de sentido foi dissolvida pela diversificação das ciências naturais e humanas, bem como pelos impactos que tal fenômeno surtiu sobre a reflexão filosófica.

Trata-se de um homem visto, não sob a perspectiva da invariante conceitual da tradição filosófica ocidental - a do ser universal - mas a partir de vários sentidos. Não é nem o ser microcômico clássico em busca da plena correspondência com o macrocosmo nem o da universalidade do *cogito* cartesiano, do apriorismo do entendimento kantiano, da dialética da natureza hegeliana ou da dialética do materialismo histórico. No plano antropológico, muito menos se reduz ao homem universal pensado, ora como “existente” (*dasein*, *existenz* ou por-si), ora como “pessoa” (personalismo). (VAZ, 2014).

Recém submetido à filosofia kierkegaardiana da existência e à crítica Nietzscheana da cultura, este homem agora irradia uma imensidade de vetores, conforme se abre às várias regiões do Ser que, enquanto sujeito, vai conhecendo. É ser pluriversal. Ele já havia se defrontado com a suspeita direcionada à sua dimensão metafísica pelo materialismo de Feuerbach e Marx. Nietzsche o abordou segundo a vontade de poder e o eterno retorno do mesmo e se opôs à sua imagem grega de *zoôn logikón* e à cristã de *imago Dei*. Além disso, a consideração nietzscheana da perda de sua centralidade no cosmos (Copérnico), da sua aleatoriedade bioevolutiva (Darwin) e da rejeição do conceito de alma só aprofundaram a questão.

Vaz, contudo, não se intimida perante a constatação dessa pluriversalidade humana. Muito pelo contrário, chega a apontar Paul Ricoeur e André Jacob como seus modelos teóricos: o primeiro como que fornecendo as direções fundamentais do pensamento (descoberta da ordem da realidade, natural e histórica) e da ação (construção da ordem humana por linguagem, ação e valores); o segundo, a pergunta filosófica na ocupação do universo filosófico, irradiando em várias direções (metafísica, ética, social, natural, lógica, etc.). (VAZ, 2014).

Eis que chega a identificar vários modelos de imagens do homem na Antropologia Filosófica contemporânea, dentre os quais o Personalista, centralizado na categoria de “pessoa”, com destaque para os personalismos cristão (ex. Jacques

Maritain) e fenomenológico (ex. Romano Guardini e Max Muller). (VAZ, 2014). O Personalismo analisa a pessoa em seus vários níveis - ontológico, político, psicológico, pedagógico, etc. -, sendo, por isso mesmo, segundo o próprio Vaz (2014, p. 138), “uma designação reivindicada por *concepções* do homem as mais diversas e, mesmo opostas”.

A acepção do sujeito enquanto pessoa, proposta pelo mineiro, bebe, sem dúvidas, na tradição platônica, aristotélica, agostiniana, tomasiana e hegeliana, mas dialoga, sobretudo, com essa Escola, em especial, com seu veio cristão. Nesse sentido, Maritain, destacadamente, exerceu importante influência sobre Vaz, influência notória, desde que nosso filósofo entreviu o valor da Antropologia tomasiana e do neotomismo para as discussões contemporâneas de viés humanista, muitas das quais florescidas no entreguerras, a cujo contexto inevitavelmente se vinculam várias propostas antropológicas. Das obras maritainianas, duas, expressamente mencionadas no primeiro volume da *Antropologia Filosófica*, são de necessário resalte: *Humanisme Integral* e *La Personne et le Bien Commun* (VAZ, 2014, p. 153). Vale uma rápida abordagem desses clássicos.

A primeira obra, datada de 1936, discorre criticamente sobre a realização sociotemporal da *dignidade humana*, a qual existe em seu viés espiritual, mas precisa se efetivar historicamente e culturalmente, com vistas à edificação da *comunidade*, mais do que o Estado e a Nação (SANTOS, 2014). *Humanisme* vai, portanto, para além dos limites instrumentais e científicos estritos de abordagem da pessoa, legados pelo Renascimento, cujo elogio da Razão, na concepção do filósofo, negligenciou em relevante medida a contribuição que a vida religiosa tinha a oferecer para o assunto, trespassado que deveria ser por conexões de ordem mística, cultural e social. Crítico à unidimensionalidade da vida, *Humanisme* rende, por conseguinte, homenagens a uma integralidade esquecida.

Na linha do conceito de pessoa *divina* presente na obra acima explanada, *La Personne et le Bien Commun*, de 1947, é uma análise dura da “cidade do indivíduo”, edificada pelas democracias modernas. Segundo Maritain (2017), estas parecem ter se esquecido da noção de bem comum, necessariamente relacionada às pessoas que formam a sociedade, que, como totalidade composta de totalidades, dele carece. E carece por força do modelo ideonômico oferecido pela Trindade às

sociedades. Na relação entre Pai, Filho e Espírito Santo descerram-se princípios imorredouros, como o amor e a caridade, que devem reger a vida social.²

Malgrado a relevância da Antropologia personalista, mormente a cristã, para as reflexões de Vaz, o filósofo não se deixa levar pela distração em relação aos outros dois modelos antropológicos, o Existencial e o Materialista. Aquele, como o próprio nome sugere, toma a “existência” como categoria, e nele Vaz (2014) acomoda Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty. O Materialista, por sua vez, prioriza o polo da natureza como princípio explicativo do homem e se baseia em uma ciência normativa e na ratificação pelo modelo científico (ex: paleontologia, biologia, etc.), sendo, por isso mesmo, aos olhos do pensador, reducionista. Tomem-se como os mais comuns os modelos de inspiração marxista.

O objetivo de Vaz, ao se colocar diante dessa profunda miríade de eventos histórico-filosóficos que remontam aos sofistas (século V a.C.) e cujo cume foi a reflexão kantiana (século XVIII), que subsumiu sua teoria do conhecimento e do agir ético, bem como sua Filosofia da Religião, à indagação *antropológica* acerca “do que sejamos”, é conceber *uma ideia* do homem ampla e consideradora das perspectivas *das ciências humanas*, justificá-la criticamente, fundamentando essa unidade, e sistematizá-la filosoficamente, para elaborar uma ontologia do humano. (VAZ, 2014, grifo nosso).

É aqui que surgem as categorias de estrutura (corpo, *psique* e espírito), relação (objetividade, intersubjetividade e transcendência) e unidade (realização e pessoa) enquanto elementos lógicos que, organizados dialeticamente no discurso filosófico, permitirão a inteligibilidade do sujeito. Mais claramente falando, tratam-se de conceitos universalíssimos que Vaz, valendo-se de detida inspeção histórica e filosófica, identificou como invariantes ontológicos utilizados ao longo do tempo por seres humanos ávidos da autocompreensão.

O desafio do pensador é explicitá-las no processo de compreensão do humano que parte do dado natural à forma simbólica. Essa dinâmica - até por influência das dialéticas platônica e hegeliana - se trata de uma Ontologia no sentido estrito, e, para descrevê-la, o filósofo necessita evitar os simplismos e justaposições filosóficas que modestamente entreviu nos intentos teóricos de nomes respeitáveis,

² Outros trabalhos há, como é o caso de *Court Traité de l'Existence et de l'Existant*, clássico no qual Maritain afirma ser o Cristianismo o humanismo integral por excelência. Sua grande preocupação: pensar a condição do homem de então a partir das certezas da razão, em grande medida vislumbrada no pensamento de São Tomás de Aquino.

os quais, segundo sua visão, não raro confinavam tal ideia a chaves de leitura culturalista, histórico-dialética/fenomenológico-intencional e naturalista. Strauss e Monod, por exemplo, enfatizaram a natureza material do homem, enquanto Dilthey focou no aspecto cultural e na distinção entre “ser natural” e “ser cultural”. (VAZ, 2014).

Vaz tenta equilibrar a categoria do sujeito entre os outros polos epistemológicos, a natureza e a forma, sem deixar de se assumir como quem fala de si enquanto sujeito mediador. Ou seja, seu discurso se constrói como sendo *do sujeito mediador*, e não sobre o sujeito (VAZ, 2014). Isso carece de uma explicação: em seu parecer, enquanto as ciências experimentais em geral almejam a separação entre um sujeito cognoscente e um objeto cognoscível, na Filosofia como Antropologia, essa divisão desaparece, haja vista que o objeto da questão é exatamente quem interroga, o homem. Sendo assim, a resposta à questão posta por quem procura saber o que ele próprio seja está já no conteúdo mesmo em que ela se insere: o sujeito como sujeito. Daí porque o pensador ressalta o caráter socrático da Antropologia.

A Antropologia filosófica é irrevogavelmente socrática. Ela não é um saber sobre o sujeito, mas deve ser um saber do sujeito, ou seja, um saber especificado pela intenção do homem — do filósofo como intérprete da humanidade — de conhecer-se formalmente como sujeito. Assim, o ato do conhecimento filosófico — da experiência e de sua expressão discursiva — é, na Antropologia filosófica, a atualização de um saber de si mesmo — um dar razão de si mesmo — que é constitutivo do homem como homem e o distingue da coisa, da planta, do animal. (VAZ, 2014, p. 160).

É preciso ressaltar, no entanto, que, malgrado a agudez de Vaz para diferenciar as ciências observacionais e experimentais em relação à Antropologia Filosófica (e isso se refletirá durante toda a sua obra), ao fazê-lo, ele ainda se remete ao critério de classificação do paradigma dominante desde a revolução científica do século XVI, modelo este que, valendo-se da separação entre sujeito e objeto, estendeu-se às ciências sociais no século XIX, assumindo-se como o padrão global de racionalidade científica que tenta se blindar tanto do senso comum quanto

dos estudos humanísticos (História, Filologia, Direito, Literatura, Filosofia e Teologia)³.

Fato, entretanto, é que, conforme Santos (2010, p. 40), esse paradigma parece estar ingressando em uma crise, devido à irrupção de novas condições *teóricas* e *sociais*, a apontarem para um “modelo emergente”, no qual vige a queda: a) da distinção mecanicista entre ciências naturais e sociais (todo conhecimento científico-natural é científico-social); b) da parcialização do conhecimento, da relação entre especialização e rigor, do espartilhamento do real, bem como do policiamento das fronteiras entre as disciplinas (todo conhecimento é local e total); c) da distinção entre sujeito e objeto e da separação entre humanos e natureza (todo conhecimento é autoconhecimento); d) do cientista enquanto ignorante especializado e do cidadão como ignorante generalizado (todo conhecimento científico visa a se constituir em senso comum). (NUNES, 2006, p. 67)⁴.

³ Seus traços principais, conforme Santos (2010, p. 23), são (1) o caráter totalitário, haja vista não reconhecer domínios de conhecimento que não se pautem nos mesmos princípios epistemológicos e metodológicos; (2) a curiosa e, no mínimo, paradoxal instituição de um método avesso a toda forma de dogmatismo e autoridade (busca de autonomia); (3) a desconfiança das evidências da experiência imediata, bases do conhecimento vulgar, que considera ilusórias; (4) a separação entre natureza e seres humanos: aquela, eterna, passiva, dominável, de mistérios desvendáveis e analisável sob a forma de leis, enquanto estes, seus senhores e possuidores; (5) o avanço segundo uma suposta “observação descomprometida e livre, sistemática e tanto quanto possível rigorosa dos fenômenos naturais” (SANTOS, 2010, p. 25), um rigor das medições (quantificações), em desqualificação das qualidades próprias aos objetos e uma redução arbitrária da complexidade do mundo, considerado incompreensível em sua plenitude – tal rigor não passa, entendem, pelo senso comum, em que causa e intenção convivem. As leis do conhecimento científico tradicional privilegiam o “modo de funcionamento”, e não o agente (causa eficiente) e o fim (causa final), podendo, por isso, prever e intervir na realidade, de forma que “a ordem e a estabilidade do mundo são a pré-condição da transformação tecnológica do real” (SANTOS, 2010, p. 31). Elas partem da grande hipótese universal da época moderna: a ideia do mundo máquina.

⁴ Dentre as mencionadas circunstâncias de cunho *teórico*, destaquem-se a percepção da própria fragilidade, proporcionada pelo acúmulo mesmo do conhecimento, percepção esta que se agigantou com (1) a implosão do espaço-tempo absoluto newtoniano pela teoria da relatividade de Einstein; (2) constatação quântica de que não se pode medir/observar o objeto sem interferir nele ou alterá-lo, o que se evidencia pelo princípio da incerteza de Heisenberg, segundo o qual do real só conhecemos o que nele introduzimos; (3) e os avanços da microfísica, química e biologia no contexto do paradigma mais amplo (auto-organização), caracterizado pela transdisciplinaridade, reflexão epistemológica da parte de cientistas interessados em Filosofia (conhecimento do conhecimento) e Sociologia (condições sociais e culturais do fazer científico), tais os casos da teoria das estruturas dissipativas e princípios da ordem através de flutuações (Ilya Prigogine); sinérgica (Haken); hiperciclo e teoria da origem da vida (Eigen); conceito de *autopoiesis* (Maturana e Varela); teoria das catástrofes (Tom), etc., casos em que o que mais se discute é o tema da *auto-organização*: crítica (a) à legalidade que separa fenômenos conforme uma formulação arbitrária de princípios, desatenta ao que está para além de determinado horizonte e ao

Se tal fenômeno, tendente à derrocada do modelo mecanicista, via indistinção entre sujeito e objeto e naturalização das ciências sociais e socialização das naturais, implicará num ceticismo/irracionalismo precarizante de ambos os campos, é algo a se verificar no tempo. A tal respeito, prefere-se colocar em suspenso o otimismo de Santos, que não entrevê qualquer forma de irracionalismo, embora, de pronto, com ele se concorde acerca da presença de mudanças conceituais, teóricas e epistemológicas em direção à pluralidade.

Mas terá essa indistinção/fusão o condão de aproximar ainda mais as ciências observacionais e as concepções antropológico-filosóficas, mormente a vaziana, de homem? *Se sim*, certos domínios do conhecimento – setores da Psiquiatria, por exemplo – que nominam de “consciência” ou “mente” o que Vaz chama de “dimensão espiritual” continuarão sendo considerados reducionistas? *Se não*, quais serão, nesse megaconjunto chamado *todo*, os novos pontos de intersecção (\cap), união (\cup) e diferença ($-$), a fornecerem o material cuja *universalidade* garanta uma autônoma Filosofia como Antropologia?

Por fim, em face da impossibilidade de independência absoluta desta em relação aos mencionados domínios epistemológicos - aqui compreendidos como limites necessários e, por conseguinte, condições de possibilidade para o (re) conhecimento do homem – haverá, na contemporaneidade, a reelaboração conceitual da própria categoria do espírito humano? Como se vê, trata-se de questões de difícilíssima resposta, a exigirem uma interface profunda e cada vez mais ampla entre inúmeros campos de conhecimento, e, portanto, a mudança *das*

determinismo ínsito à noção de causalidade, desenvolvida para a intervenção no real; (b) à estupidificação da natureza – e do próprio cientista – por um conhecimento fechado, que se apoia em quantificações e objetificações dos fenômenos, aumentando a distância entre sujeito (cada vez mais interiorizado) e objeto (cada vez mais exteriorizado); e (c) à impossibilidade de superação dos limites do conhecimento pelo critério da precisão quantitativa, vez que 1) a observação em laboratório aumenta a entropia, 2) a experiência rigorosa exige infinitas atividades humanas e, mesmo assim, o rendimento obtido pela relação entre informação coletada e aumento de entropia nunca é total, 3) o todo não é a soma das partes em que é dividido para obtenção do conhecimento. Este, em razão dessa parcelização, é sempre limitado e distorcivo. No rol das *circunstâncias sociais*, sobressai a perda da capacidade de autorregulação por parte da Ciência, que ganhou rigor, mas se rendeu aos centros de poder econômico, político e social, a exemplo das bombas de Hiroshima e Nagasaki, catástrofes ecológicas e perigos de novos holocaustos, e assistiu à proletarianização dos pesquisadores e à restrição do acesso a equipamentos de ponta pela investigação capital-intensiva, com distanciamento entre países centrais e periféricos. (SANTOS, 2010, p. 40).

*próprias categorias constitutivas de cada um deles, os quais mantêm relações de comunidade, acréscimo e separação.*⁵

Pensa-se, particularmente, que o fenômeno apontado por Santos, se diagnostica a queda da barreira entre sujeito e objeto e a aproximação entre diversos campos do saber sobre o homem, tornando-os cada vez mais saberes *do homem*, e, nesse sentido, mais próximos da Antropologia, não retira desta a capacidade de dar conta do “*processo real e total* do [...] constituir-se (do sujeito) como *sujeito*” (VAZ, 2014, p. 160). Não retira, porque a pluralidade do real é o ponto de inflexão da Filosofia, e o próprio homem, como ser, é uno que congrega o múltiplo, embora ele mesmo seja múltiplo entre múltiplos na unidade que é, unidade esta considerada pela Antropologia. Esta, no entanto, precisa acompanhar a importante dinâmica apontada pelo Português, dada a interconexão que mantém com as várias esferas.

De toda forma, o diferenciar-se de seres inanimados e animados sem racionalidade por meio de um discurso interpretativo que atualize o saber de si mesmo, ultrapassando a distinção científica entre homem-objeto do conhecimento e homem-sujeito do conhecimento, trata-se já de atitude das mais difíceis, pois exige de quem o promove a consciência de que seu pensamento passa, porque passam os homens: toda filosofia, à maneira de tudo o que é real, é filha de seu tempo, não é perfeita nem absoluta⁶.

⁵ Intersecção, união e diferença: eis os tipos de relações que aqui se concebem entre campos do saber, relações metaforicamente representadas pelas operações respectivas: $A \cap B = \{x / x \in A \text{ e } x \in B\}$; $A \cup B = \{x / x \in A \text{ ou } x \in B\}$; $A - B = \{x / x \in A \text{ e } x \text{ não pertence a } B\}$. A linguagem geométrica para expor um assunto tão árido é reducionista, porque fórmulas não explicam os porquês de a realidade ser de tal ou qual forma, não a dizem em seu desenvolvimento intrínseco, mesmo tendo ela uma lógica própria, como tentou demonstrar Hegel. A despeito, todavia, de tão somente notarem ou representarem graficamente o real, sem dizê-lo em seu desdobramento, nem por isso são antidiáticas. Aos conjuntos de conhecimento, efetivos, porque fundados num universal constituinte da realidade, exteriorizado pelos sujeitos que o internalizam, é possível um diálogo envolvendo o que lhes pode ser comum, acrescentado ou separado. Tal medida envolveria uma troca constante e crescente, e, sobretudo, uma remissão à Filosofia, que, *sem abandono da abordagem do Ser*, já se retroalimenta da discussão envolvendo as mudanças categoriais de cada um deles.

⁶ Nesse ponto, é preciso conferir razão a Feuerbach (1983), que concebe que, se uma filosofia particular fosse tomada como a realização do gênero humano, assistir-se-ia ao declínio do mundo, ao milagre absoluto, à suspensão do tempo e do espaço e, assim, da própria História. A observação - surgida no interior de uma crítica polêmica a Hegel, que é acusado de absolutizar a Religião Cristã e sua própria Filosofia e, assim, de negligenciar o fundamento de todas as religiões e filosofias, como se defendesse uma progressão cultural ascendente desdenhosa da identidade - não é errada *em si mesma*. Segundo o pensador de

É atento a esse detalhe que Vaz, sem abdicar de sua condição de ser finito e transitório, perpassado que é pelos princípios culturais que o constituem, assume uma postura ativa em relação ao todo, que atualiza no entrelaçamento de sua biografia individual com as coletivas. Parece mesmo admitir-se estruturalmente como subjetividade que é “desde sempre tanto histórica quanto intersubjetiva” (COELHO, 2016, p. 311)⁷ a reelaborar a realidade por intermédio de vivências, intelectualizações e reflexões críticas.

Seu lugar de fala parece ser o de um contemporâneo em cuja retina se contraem a Antiguidade, a Medievalidade e a Modernidade da Humanidade, as quais, longe de o confinarem num passado distante e o levarem a uma arqueologia de ideias mortas, permitem-lhe repensar a própria existência e emanar no orbe social os rudimentos específicos de sua subjetividade, que, por oposição a outras, é atravessada pela História que dá o verdadeiro sentido da *Bildung*: a liberdade, valor por cujo clamor a contemporaneidade insiste em conceitos como “autorrelação” e “relação”; “autonomia da vontade” e “responsabilidade”; “humanidade” e “subjetividade”. Foi pela liberdade, diga-se de passagem, que sujeitos críticos e reciprocamente comprometidos com conceitos intersubjetivamente construídos de

Landshut, “o que quer que entre no tempo e no espaço também deve se subordinar às leis do tempo e do espaço. O deus da limitação fica de guarda na entrada do mundo. A autolimitação é a condição de entrada. Tudo o que se torna real só o torna como algo determinado”. (FEUERBACH, 1983, p. 98). No original: “whatever enters into time and space must also subordinate itself to the laws of time and space. The god of limitation stands guard at the entrance to the world. Self-limitation is the condition of entry. Whatever becomes real becomes so only as something determined”. A pergunta sobre se é de todo possível que a Filosofia se realize num único filósofo tem, segundo Feuerbach, de ser levantada, sob pena de contradição em relação à razão. Em referência a Goethe, diz ele: “somente todos os homens tomados juntos [...] conhecem a natureza, e somente todos os homens tomados juntos vivem a natureza humana”. (FEUERBACH, 1983, p. 97). No original: “only all men taken together [...] cognize nature, and only all men taken together live human nature”. Hegel talvez fosse o filósofo que mais soubesse disso, e, não obstante, foi injustamente acusado por Feuerbach de ordenar religiões, filosofias, tempos e povos em uma série progressiva de estágios, como se ignorasse tudo o que de comum e idêntico existe em todos eles. Especificamente sobre a acusação feita por Feuerbach, este lhe denuncia o método, que diz ser o do tempo exclusivo sozinho, e não o do espaço tolerante, bem como o sistema, que ele acusa de conhecer apenas subordinação e sucessão, coordenação e coexistência, encerrando-se numa totalidade inclusiva dos outros estágios, mesmo sendo temporalmente definido e, portanto, particular. (FEUERBACH, 1983, p. 95). Ao que parece, o filósofo de Landshut distorce o processo mediador preconizado pelo de Stuttgart, que, longe de roubar a independência e significado das religiões e filosofias, nega-as conservando num grau elevado, sem lhes suprimir a liberdade.

⁷ Coelho (2016), sob forte influência hegeliana, afirma que o todo está nas partes e que estas se *constituem, se formam, na* História e *na* cultura, onde se cruzam e efetuam as mediações.

vida boa percorreram os séculos elaborando modelos relativamente duráveis, porém não estáticos, de homem, verdadeiros arquétipos que foram se sofisticando à proporção da reflexão histórica reelaboradora dos conceitos.

Pautando-se na reflexividade inerente ao homem, que, do chão da vida, precisa mirar os olhos no infinito do firmamento para alcançar seu objetivo sincero de dar conta do próprio existir na finitude, a sagacidade vaziana partiu para uma aporética histórica e, depois, para a parte sistemática, na qual ele propõe a sua visão de Homem: a de pessoa a se realizar na condição de *sujeito*. (VAZ, 2014) Seu lugar de fala é, por isso, o de quem, imerso na História e na Cultura, detecta padrões sociais de racionalidade, utilizados, ora para manterem ativo determinado *status quo* ético, ora para levarem a efeito as alterações necessárias na realidade social.

É preciso ressaltar, mais especificamente, que a subjetividade que nos comunica no entrecruzamento com outras é a de um *brasileiro* que pensa a liberdade no arco mínimo das três décadas de autoritarismo que permearam a História do seu país. Vaz pensa o homem contemporâneo, isso é claro, mas seu pano de fundo, o horizonte, é a história brasileira. Pensar, em seu parecer, é já fazer da teoria a *práxis* mesma, na convicção de que “a consciência teórica [...] significa aquela consciência que dispõe dos instrumentos mais adequados para conhecer e analisar a realidade, portanto, para agir sobre ela” (VAZ, 1997, P. 85).

Quem, neste mundo, tendo seus estudos sobre Marx e Hegel interrompidos e o nome, “como o de muitos outros, [...], envolvido em inquéritos, chamados naquela época de Inquérito Policial-Militar (IPM)” (VAZ, 1997, p. 79), poderia não ambicionar a reelaboração crítica de tão dramática *Sittlichkeit*? Alguém, para o qual os humanos são feitos à imagem e semelhança de Deus, simultaneamente convicto da dialética fundamental da Lógica da Essência (a identidade e a diferença), hesitaria em trabalhar de maneira não fixista a inquieta *consciência histórica* à luz da dignidade humana, sua forma de existir no tempo e experimentar a historicidade? Isso passa ao largo de um delírio humanista e não seriam os atos institucionais os instrumentos mais aptos a demover o pensador do seu propósito de refletir sobre o ponto real: a desumanização.

Estes escritos seguem os passos do mestre, e, por isso, concebem como desarrazoada qualquer preleção sobre o trabalho do sujeito desprovida de uma reflexão acerca do seu lugar no cenário contemporâneo de desreferenciação ao paradigma teológico-metafísico, panorama no qual *poiésis* e *techné* põem em xeque

a autocompreensão e, portanto, a própria liberdade. Urge, por tal razão, problematizá-lo a partir de uma fonte de inteligibilidade, para, posteriormente, pensá-lo como alguém que segue, mesmo que debilmente, articulando a subjetividade e se submetendo ao Ser, mesmo quando tenta negá-lo.

2.1 SOBRE A IMPORTÂNCIA DE UMA CONCEPÇÃO ANTROPOLÓGICA DO SUJEITO REFERIDA A UMA FONTE DE INTELIGIBILIDADE ÚLTIMA

A reflexão sobre a condição do sujeito nunca foi tão necessária como atualmente. Vive-se uma era em que as subjetividades finitas são conclamadas a decidirem de forma ativa sobre questões diretamente relacionadas à sua existência. Não que nunca tivessem de fazê-lo nos períodos pré-modernos, muito pelo contrário. Mesmo durante o Medievo, quando a razão recorria à função iluminadora e judicativa da fé para compreender o que já era revelado (*intellectus quaerens fidem*) ou era absorvida pelo trabalho de fundamentação, explicação e sistematização dessa mesma fé (*fides quaerens intellectum*), queria saber por si e seguir galgando a contraditória trajetória humana da liberdade e da autorrealização.

Mas o que se quer aqui dizer com a expressão “ser conclamado a decidir ativamente sobre as próprias questões existenciais” é que os tempos atuais são os da autoconsciência moderna reflexiva e desvinculada de uma determinação teleológica. Nesse cenário, a autonomia *do sujeito* é ponto nodal, sendo inconteste, e até conscientemente assumido por ele, que sua razão não mais se desloca, como outrora, no horizonte de uma fé encarregada do veredicto sobre a verdade ou a falsidade do pensamento.

Valioso salto cultural, no qual floresceu inédita estrutura da racionalidade, rendeu ganhos. Como ressalta Blumenberg citado por Souza (1998), tanto o autorrelacionamento da consciência, que resultou na tematização do autoentendimento e da autorreflexão - e, portanto, da autoconsciência como *causa sui* - como a dupla afirmação de sua autonomia, ligada que está às ideias de dinamicidade epistêmica fundamental do sujeito e autopreservação, ao se converterem no fundamento de tudo, impulsionaram teorias ainda hoje importantes, como a política hobbesiana, a física newtoniana e a ética espinosana, todas marcadas pela intransitividade. Ou seja, desvinculadas de um motor imóvel ou um *heteros* divino, este, a partir dali, separado de *nomos* e *autos*.

O problema é que o movimento de desreferenciação ao paradigma teológico-metafísico no “novo mundo” não se deu sem consequências profundas sobre a inteligência espiritual. Os esforços mais nobres de resgatá-la para pensar a existência a partir da contemplação desinteressada do Ser se revelaram insuficientes: o empenho especulativo de Descartes, Espinosa, Malebranche e Leibniz de “recuperar uma forma de inteligência espiritual segundo os postulados da metafísica da subjetividade” (VAZ, 2002, p. 101) foi alvo sério do criticismo kantiano. Mesmo Hegel, que retomou “a questão do *ser* no interior da metafísica do Espírito” (VAZ, 2002, p. 101), terminou por confinar, embora brilhantemente, tal inteligência na imanência do Absoluto histórico.

Prevaleceu o saber poiético e a razão operacional no contexto de atribuição ao sujeito transcendental da função de conferir inteligibilidade à existência, no clima de reivindicação pela razão moderna das propriedades do *Esse*. Esse dado trouxe implicações sobre o modo de os humanos se autoconceberem, mudanças estas ocorridas no “estatuto natural ou ôntico do nosso ser-no-mundo e, portanto, de sua inteligibilidade ontológica.” (VAZ *apud* OLIVEIRA, 2012, p. 179). Quando não se viram presos a “grandes *sistemas* de saber, da práxis e da técnica que se estruturam segundo o modelo da subjetividade, como subjetividades *universais*, no seio das quais o indivíduo pensa, age e produz” (VAZ, 2002, p. 144), estiveram cercados pela metodologia científica dilacerante dos *Eus*, “o Eu biológico, o Eu psicológico, o Eu social e político, o Eu cultural, etc...” (VAZ, 2002, p. 144).

Há trabalhos sérios, como os de Heidegger, que, inclusive, atrelam a crise de sentido na era do pensamento técnico ao próprio desenrolar metafísico, marcado pelo predomínio dos entes sobre o Ser. A história da Metafísica, desde Platão até Nietzsche, é, na visão do alemão, a do esquecimento do Ser, esquecimento que se faz sentir já na existência humana concreta. Para Heidegger (VAZ, 2002, p. 282), “a fascinação pelo *objeto técnico* na sua essencial referência *antropocêntrica* [...] é o fator verdadeiro e mais eficaz do *esquecimento* do ser e do descrédito da metafísica, bem como das consequências *niilistas* que daí se seguem.”

Vaz não vai ao ponto de estabelecer conexões entre o nascimento da Metafísica e o niilismo contemporâneo. Considera, a esse respeito, a análise genético-sintomática heideggeriana pouco convincente, por compreender que ela não dá razões suficientes para o estabelecimento de um vínculo desse jaez (VAZ, 2002). Por isso, o filósofo se atém a dizer que os abalos de inteligibilidade ontológica

na autoconcepção do humano estão relacionados a uma mudança no contexto cultural, marcado pela prevalência do saber poiético. Em seu juízo, “na medida em que o mundo dos *seres* foi sendo traduzido na estrutura e na linguagem dos *objetos técnicos*, o exercício da *memória metafísica* perdeu seu referente real.” (VAZ, 2002, p. 286). As desastrosas consequências dessa perda de memória ao estatuto do sujeito parecem evidentes.

É nesse sentido que se torna ingênuo imaginar que a tradição filosófica não tenha coisas a ensinar. Se a expulsão da Metafísica pela técnica não pôde suprir as necessidades espirituais humanas mais profundas (VAZ, 2002), esse fato, longe de ser óbice, deveria ser o motivo substancial para os sujeitos empreenderem a recuperação do cerne do pensamento metafísico ocidental no quadro de autocompreensão instrumental do ser humano. O que implica tratar a insistente “patologia de um múltiplo desordenado e dividido em que os seres humanos se perdem.” (VAZ, 1997, p. 18).

É preciso frisar que o esquema de relação entre unidade e multiplicidade elaborado pelos gregos foi imanentizado na Modernidade. Vaz (2002, p. 99) afirma que o período moderno instaurou “a construção de um absoluto no interior do próprio devir histórico”, sendo esta, inclusive, a razão que ele aponta como substancial para ainda se especular sobre o Absoluto.

O horizonte da imanência torna-se, para o homem moderno, o único horizonte englobante de toda a realidade. Para ele essa inversão ocorre “na transposição, para a imanência histórica, da mesma estrutura dialética que atribuímos à relação entre o *Esse* absoluto e os *esse* relativos”, ou seja, trata-se aqui de um “imenso processo de imanentização do teológico no histórico”. (OLIVEIRA, 2012, p. 181).

Malgrado o ponto negativo desse fenômeno de imanentização, qual seja, a prevalência da mentalidade operacional, resta um “positivo”: essa objetividade tecnicamente produzida ainda concorre com a objetividade da experiência metafísica original e fundante: por mais técnicos que sejamos, pulsa em nós, os sujeitos, uma “situação ôntica primária que não é objeto de consideração pela razão científica em que se dá primazia ao funcional e ao operacional.” (OLIVEIRA, 2012, p. 181).

Resta-nos alguma esperança de resgate da memória metafísica? Para Vaz, sim, e o recurso é a Metafísica do *esse*, “afirmado como primeiro na ordem de inteligibilidade e do ser (como *primum logicum* e *primum ontologicum*)”. (VAZ, 2002,

p. 103). E o que justifica essa atitude filosófica é - corroborando o argumento da supracitada interiorização do esquema grego – a persistência na Modernidade das inevitáveis raízes medievais que pioneiramente pensaram a *existência* em sua singularidade como irredutível à *essência* em sua universalidade. Assim se pronuncia Vaz:

A filosofia moderna é uma crítica da tradição filosófica cristã. É, igualmente, a descoberta de uma nova forma de *razão*, capaz, por um lado, de submeter o *destino* aos desígnios humanos e, por outro, de interpretar a *natureza* para melhor dominá-la e transformá-la. Esse grande projeto, não obstante sua pretensão de ser a instauração radical de um novo mundo humano, tem suas raízes históricas. Pensamos identificá-las justamente na transformação medieval da razão antiga como pensamento das *essências* pela afirmação primeira da inteligibilidade do *esse*. Em virtude dessa transformação, e dela dependendo, a razão filosófica moderna se vê em face da interrogação primeira, que atinge o ser da realidade no seu núcleo mais profundo: que forma de inteligibilidade se deve pressupor ou pré-compreender no *existir* como tal, no simples ato de ser? (VAZ, 2002, p. 98).

São, portanto, pelo menos quatro séculos de audácia, ou seja, de busca de autojustificação histórica e abandono dos ‘paradigmas da “vida na razão” (*bíos theorétikos*) como ideal da filosofia antiga’ (VAZ, 2002, p. 99), mas, também, quatro séculos de inegável remissão ao mesmo paradigma que tanto se criticou: o problema do ser em sua inteligibilidade continua a rondar a contemporaneidade.

Inicialmente expresso pela processão neoplatônica da Inteligência primeva, advinda do Uno, depois, pela iluminação de Santo Agostinho, a temática volta-se, renovada, à razão operacional, a quem lança a desafiadora questão: você, que tanto age e faz, observa e formula, enuncia e verifica, que, enfim, mede e calcula, acha-se mesmo capaz de se reconduzir à existência sem sequer refletir sobre “o seu simples *existir* enquanto dado a si mesmo, em meio às coisas que igualmente lhe são dadas” (VAZ, 2002, p. 101)?! Como pode querer tanto, se nem pensa a própria situação ôntico-primária?

Tomás pensou, e, sobretudo, depois dele, não houve atividade da razão que não topasse com o problema da “inteligibilidade do *Esse* absoluto como ato de infinita perfeição” (VAZ, 2002, p. 101), mesmo a de quem inverteu a direção do vetor ontológico para a imanência da representação, os metafísicos da subjetividade, obreiros da cidade do homem. Ao que parece, para Vaz, esse enigma da existência

está na base das questões filosóficas hodiernas, e negá-lo significa invocá-lo às avessas, sentir o sem sentido do mundo.

A pretensa ruptura com a tradição filosófica, que atingiu em cheio o pensamento analógico do Absoluto e, assim, a inteligência espiritual, indo desde a “aporia do círculo cartesiano (o *Cogito* como *primum logicum* e o Infinito, cuja existência é demonstrada pela imanência da sua ideia na mente, como *primum ontologicum*) (até a) imanentização final do Absoluto no sujeito” (VAZ, 1992, p. 118) kantiano e hegeliano, só aponta para o problema especulativo central do homem moderno: “pensar um absoluto que se exterioriza no movimento mesmo que o constitui.” (VAZ, 2002, p. 99).

A atitude de levar em consideração uma fonte primeira de inteligibilidade da existência implica a atribuição de coerência ontológica ao ser finito, seja pela intuição do Absoluto no juízo, seja pela apreensão empírica do Ser e sua posterior universalização no conceito. Ela faz do processo de humanização do sujeito sua própria dinâmica de transcendência: humanizar-se é transcender. Daí porque o sujeito precisa ser saudado, não sob o viés instrumental, e sim por seu potencial de fazer o “movimento de passagem da forma ‘natural’, que é dada, à forma propriamente humana, que é a forma ‘natural’ por ele recriada como expressão de seu ser.” (HERRERO, 2004, p. 56).

Faz-se necessário, por tal razão, abordá-lo à luz da Metafísica do Existir, o que, por uma questão de opção metodológica, será realizado no terceiro capítulo, intitulado *A coerência na transição: uma exigência da transcendência*, quando já se terá apontado seu inevitável papel articulador da subjetividade, bem como os efeitos limitadores sobre tal atividade, por sua vez oriundos do desconstrucionismo historicocêntrico da pessoa e do reducionismo técnico-explicativo.

2.2 SUJEITO, CATEGORIAS E NÍVEIS: O PAPEL NA ARTICULAÇÃO DA SUBJETIVIDADE

Na abertura desse tópico, falou-se brevemente sobre quão importantes eram as categorias para o intento vaziano de elaborar crítica e sistematicamente uma ideia de homem que partisse da forma dada à expressiva, sem incorrer no exclusivismo de algum dos polos epistemológicos - Natureza, Sujeito ou Forma. O presente item visa a estabelecer a relação entre elas e os níveis de compreensão no

interior do processo de reestruturação simbólica do mundo levado a efeito por aquele que luta pela articulação de sua subjetividade. Para tanto, importa explicitar as regiões categoriais e, proporcionalmente às necessidades do tópico, as próprias categorias.

2.2.1 As regiões categoriais

A primeira delas, a estrutural, refere-se à situação fundamental do homem enquanto sujeito (ou Eu) em constante interrogação sobre si mesmo. Em face do mundo, da sociedade e do Eu, o sujeito se exprime a partir de níveis ontológicos indicativos de que ele “é dado a si mesmo na complexidade de suas estruturas somática, psíquica e espiritual.” (HERRERO, 2004, p. 57). Como mediação, diz-se a si mesmo, é *ser-em-si* (*esse in se*). Vaz afirma que, como sujeito, o homem é:

Essencialmente *mediação* entre o que é dizível – compreendendo o que designamos como polo Natureza (N) – e a expressão humana do que é dito – compreendendo o que designamos como polo Forma (F) e que abrange os três grandes domínios da expressão humana, conceptualizados como *categorias* e articulados dialeticamente: o “corpo-próprio”, o “psiquismo” e o “espírito”. O esquema (N)→(S)→(F) traduz, desta sorte, a *expressividade* essencial e constitutiva do ser humano, que deve ser também designada como linguagem no sentido amplo, podendo assim a clássica definição *zôon lógon échon* ou *zôon lógikon* ser traduzida como o *homem é linguagem*, ou é, essencialmente, movimento incessante de autoexpressar-se conferindo, nessa autoexpressão, uma significação propriamente humana ao seu ser e à realidade na qual está situado. (VAZ, 1992, p. 11).

Perceba-se a importância dessa região. Ela não somente comporta as categorias formais, como é a porta de entrada para autoexpressão do humano, que será explorada durante todo o trabalho. Diga-se, ademais, que Vaz (1992), em referência à linguagem aristotélica, afirma que essa região categorial se trata da *ousía* humana, unidade indivisível cuja identidade ou *ipseidade* subsiste ontologicamente mesmo quando em relação com os outros, dado o seu caráter reflexivo.

Vaz, no entanto, aduz que, não sendo o homem a fonte do Ser no qual é, as categorias formais pelas quais se expressa demandam um conteúdo que não podem lhe advir senão *ab extra*. Daí porque fala também que “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” (VAZ, 1992, p. 11). Ou seja, para que expresse a sua *ipseidade* – e esta, segundo Ricoeur (2015), tem como pressuposto ontológico a mesmidade (ou *memeté*)⁸ - precisa interiorizar dialeticamente a exterioridade, da qual auferirá conteúdo ou significação. Melhor dizendo: o homem necessita da alteridade – diga-se, do contato com o mundo, o outro e o absolutamente outro - para que não se confine na própria estrutura eidética, no seu *ser-em-si*, e possa, enfim, colocar em atividade o *dicere seipsum*. Não é demais ressaltar que, ao interiorizar o exterior, ele também exterioriza seu interior, conferindo expressão propriamente humana ao mundo em que vive.

Ora, afirmou-se acima que o esquema que vai da Natureza à Forma é a própria expressão do homem, a qual é linguagem. O humano é linguagem, autoexpressão, movimento de *se dizer*. Salta aos olhos a advertência de Vaz sobre ser esta, e não outra, a estrutura do *Cogito*: a de sujeito antropológico não-solitário, ou seja, a de quem corresponde à própria mediação enquanto linguagem ou expressão. Considerada a realidade como o *locus* do *dicere seipsum*, e a linguagem, o pensar intersubjetivo que permite ao homem exprimi-la, só por intermédio desta dimensão sociolingüística pode ele se *realizar* e, assim – acrescente-se - *realizar*, contribuir para o todo de que é parte⁹. A interessante perspectiva de Ricoeur (2015), que trata a identidade do sujeito como aquela à qual o eu se remete em

⁸ À pergunta sobre quem seja o sujeito que se autocompreende, Ricoeur (2015) propõe dois conceitos diversos: o de *mesmidade* e o de *ipseidade*. O primeiro se relaciona ao que de imutável reside no caráter do sujeito, enquanto o segundo, à temporalidade do seu existir e à promessa mesma. Explique-se. A *mesmidade* é o que nos identifica como sendo os mesmos, a despeito da dinâmica da vida. Seu limite é a impermanência, pois o homem não existe como uma coisa. É *ipsum esse*. Em face do outro, ele se mantém pela própria vontade e, perante ele, compromete-se *pela pessoa que é*, e não pelo que é, ou seja, quem hoje ele é o compromete na palavra, e é por isso que ele não pode se reduzir aos objetos. O que, no entanto, unifica a *mesmidade* e a *ipseidade* é a *individualidade*, por intermédio da autonarrativa. Ao narrar sobre si, o sujeito se reconstrói identitariamente, transforma a sua unidade mediante as próprias histórias. Fica no tempo e mantém o eu na definitiva continuidade enriquecedora de sua autocompreensão. A ipseidade, portanto, por dinâmica, flexibiliza o *self*, evitando-lhe o encapsulamento.

⁹ Assim se pensa: realizar-se é *efetivar* o que é e o que *lhe é*. O sujeito *expressa o seu querer*, claro. Mas a História o quis primeiro. Ele *manifesta as suas decisões*, mas não fora dela. Ela *lhe é*, antes mesmo de que ele a demande. Ele, que, no entanto, *também a constrói*, lega-a aos que virão, assim como os que se foram a legaram a ele. O que ele é nela oculta milhares de vivências pretéritas não sabidas e está grávido de possibilidades, de futuros inimagináveis, para os quais, todavia, as suas ações e manifestações contribuem, na medida em que envolvem os outros.

consideração a todas as pessoas gramaticais enquanto *cuida de si*, é muito oportuna no contexto.

Oportuna, porque considera a multiplicidade de formas de o outro e o eu se expressarem e indica que o ato de se dizer exige a identificação/discriminação dos interlocutores do discurso, dos agentes e dos pacientes da ação e, principalmente, das suas responsabilidades. Esse outro, que inclusive pode ser o *outro de mim mesmo*, participa na construção da minha identidade e, portanto, está envolvido no cuidado que tenho comigo, que, em última instância, é o cuidado que devo a ele. Sendo assim, entende-se, salvo opinião mais abalizada, que o mesmo acontece com o lado oposto ao cuidado, a violência: ela sempre é de um para com o outro, e o fato de o outro poder sê-lo de si mesmo, ou melhor, de ser em relação ao próprio eu, não ilide a necessidade do outro que não é o outro de nós no auxílio da sua cessação.

A região relacional, de orientações *ad extra*, assinala, assim, “os domínios da realidade que se abrem à *finitude* e à *situação* do homem” (VAZ, 1992, p. 141). Aquela indicando a oposição entre os múltiplos seres e o Uno, esta, a posição do homem frente aos outros na organização do mundo. Tais noções serão mais bem explicitadas no subtópico 3.1, quando se estabelecerá a conexão entre elas e a transcendentalidade do eu no interior da evidenciação da coerência existente na passagem do sujeito entre o dado e a forma.

Por ora, importa observar que é só na alteridade que o homem pode dizer-se a si mesmo, porque “o relacionar-se com o outro é [...], para ele, igualmente, ato, perfeição, *enérgeia*”. (VAZ, 1992, p. 12). Ou seja, na imanência mesma da vida, ele atualiza a existência (ao modo da relação ato x potência), indo do mesmo ao mesmo e do mesmo ao diferente e operando, por fim, a identidade na diferença.

Voltar-se-á a este assunto no subtópico 3.1.2.1.2.1, quando serão tratados os temas fundamentais que constituem o núcleo conceitual do espírito: lá, mais propriamente na parte dedicada ao *pneuma*, será analisada a natureza ativa da dimensão espiritual tal qual posta por Tomás na *Summa Theologiae*, Ia, q.77, a.1, c. Adiante-se que, para o aquinate, o agir pertence ao que existe, e o que existe enquanto composto possui sua essência em Deus, que é ato puro e, portanto, congrega em si tanto a essência quanto a existência. Sendo assim, o existente demanda atualização. A alma, contudo, não se ordena a outro ato como forma, mas como potência.

De qualquer maneira, Vaz (1992, p. 15) alcunha de “divisibilidade” essa capacidade de autoexpressão do sujeito como *ser-para-outro* (*esse ad alium vel aliud*), no sentido de que é se distinguindo dos demais que ele assume a si próprio nas formas do *ser-no-mundo*, do *ser-com-o-outro* e do *ser-para-a-transcendência*. Aqui, nesse desdobramento, é onde se dá a realização humana, conquistada pelo tornar-se si mesmo no abrir-se generosamente, para citar Maritain (2017). Melhor dizendo, é na abertura que o sujeito se constitui como pessoa, ou por outra, que, *mediado* pelas categorias de relação, passa da *abstração* estrutural à *concretude* autorrealizacional e essencial.

Assim concebe Vaz (1992, p. 51), para quem os momentos categoriais do discurso da Antropologia Filosófica não são “unidades discretas e totalmente constituídas na sua inteireza conceptual”, pois, fossem-no, imperaria um extrinsecismo que impediria o pensar do homem na sua unidade. Se há um todo somático-psíquico-espiritual dialético, ele é *aberto*, relacionado. O destaque vai para o existir intersubjetivo, onde, conforme Bertocello (2021, p. 229), ocorre a “identidade ética (de) caráter essencialmente dinâmico, expresso na conquista permanente da *ipseidade* que só se constitui plenamente pelo reconhecimento da *ipseidade* do outro”.

Não se engane, entretanto. A região estrutural também é marcada pela presença do outro. Assim como a alteridade é forma *para-o-outro* do ser relativo do homem, a *ipseidade* tem igualmente o seu *para-si*. Pois “a dialética do *mesmo* e do *outro* (*tautón* e *heterón*) é uma dialética universal” (VAZ, 1992, p. 175), e o ser é impensável em sua identidade e diferença sem referência a ela. Trata-se de lição platônica das mais importantes, que remete à relação profunda entre o Uno e o múltiplo¹⁰. O outro é, portanto, “o em-si ou o lugar ontológico da situação e da finitude do homem” (VAZ, 1992, p. 144).

¹⁰ A universalidade da dialética se revela no Sofista (VAZ, 2001). Na discussão entre Teeteto e o estrangeiro de Eléia, em que Platão tem de enfrentar a questão da possibilidade do falso, veemente negada pelos sofistas, estes argumentavam que, uma vez considerado o não-ser como objeto do erro, não havia quem pudesse pensar o erro, porque ninguém podia exprimir o não-ser. Ali, começava uma luta do mestre contra o relativismo universal, contra o jogo retórico de que toda proposição seria verdadeira. Só a dialética poderia dirimir o problema da verdade presente na atribuição lógica de dois objetos. Era preciso, portanto, encontrar no real - que, para Platão, eram as Ideias - as relações inerentes ao juízo inevitavelmente dialético. O grande desafio era manter a identidade em meio ao múltiplo e o múltiplo, na identidade. O resultado? A ciência do Ser. Dentre as várias conclusões, uma sobressaiu: o Ser é o todo, inidentificável tanto com o movimento quanto com o repouso,

Pois bem, as duas regiões acima apontadas estão dialeticamente opostas, e, para que a unidade estrutural do sujeito não se disperse na alteridade, ou seja, para que ele não se aliene no outro com o qual se relaciona, e muito menos deixe de se abrir a ele e acolhê-lo (pois o que mais necessita é *ser-em-si-mesmo-no-outro-de-si*), é preciso que a *categoria de realização* opere a identidade da identidade e da diferença, ou melhor, a unificação da estrutura na relação, da *ipseidade* (*ad seipsum*) na alteridade (*ad alterum*).

Vaz (1992) adverte, contudo, que essa unidade acontece já no interior mesmo da estrutura. O que se exemplifica pelo caso do corpo, em que a objetividade corporal ou biológica (*Körperlichkeit*) é absorvida pela subjetiva (*Leiblichkeit*) na unidade do sujeito, que, mais do que estar no mundo, é *nele*. A tal propósito, Hengstenberg (1966), em sua obra intitulada *Philosophische Anthropologie*, aproxima-se relativamente do pensamento do filósofo mineiro no que tange à intencionalidade do corpo. O alemão parte dos traços básicos da biologia e das ciências empíricas para a elaboração de um conceito de objetividade ontológica e metafisicamente fundado na pessoa. Em sua perspectiva, a objetividade é *atitude* de se voltar desinteressadamente para um objeto, sem qualquer consideração de benefícios.

Valiosa concepção lhe rendeu outro importante trabalho, de nome *Grundlegung der Ethik* (1969), na qual, similarmente a Vaz - que sempre aliou Antropologia e Ética - atrelou tal conceito de objetividade à noção *universal* de sentido. Em tal obra, ele aduz que todos estamos ligados a todos, ligados por significados aos quais devemos nos atentar, porque temos expectativas universais em relação a eles. Eis a razão pela qual devemos, segundo Hengstenberg, combater o mal e fazer o bem do melhor modo, ou seja, universalmente.

Eis os confins da *realização* no seu sentido antropológico e ético, o qual, claro, alberga o metafísico, ainda mais profundo. Aquino (2016), a tal respeito, afirma que a Antropologia vaziana se eleva à Metafísica, dado que cuida de um pensamento filosófico de abrangência *sistêmica*¹¹. Assim, sistemicamente, é que o

mas englobante dos dois, que negava, mas conservava num patamar mais elevado. Dialético, encampava o pensar e o pensado, o falso e o verdadeiro.

¹¹ Segundo concebe, “Lima Vaz ofereceu importante contribuição à Filosofia expondo a organização sistemática das categorias filosóficas que expressam o processo real e total da autoconstituição do ser humano como sujeito [...] um modelo (contrário) ao modo de fazer Filosofia consagrado no Brasil, caracterizado por um conhecimento verticalizado”. (AQUINO, 2016, p. 20). De fato, Vaz funde ordem e sistema no discurso, com fulcro nos gregos,

domínio da realização deve ser pensado, pois não haveria sentido em pensar a divisibilidade como expressão da natureza ativa do espírito sem a dialeticidade intrínseca à universalidade unificante, que é de matriz metafísica. Nesta região, o homem realiza o *ser-em-si* como *ser-para-si*, unificando seu ser mediante *atos existenciais* atestados “fundamentalmente pela *vida segundo o espírito*” (VAZ, 1992, p. 143), cume do humano, grau máximo da abertura ao outro e ao absolutamente outro. Ou seja, como unidade essencial, ele se desdobra em existencial, por intermédio da relacional, em busca de mais e mais unidade, inclusive axiológica.

A unificação promovida pelos mencionados atos apontam para a intencionalidade intrínseca à dimensão do espírito, intencionalidade esta que é a manifestação mesma de uma essencialidade, ou uma *Wesenheit*, para não deixar Scheler (1973) de fora. Sua fonte não é psíquica ou somática, porque o que implica relação entre agente de vontade e valor, percepção afetiva e objeto, intuição e axiologia situacional, não está em outro lugar que não no domínio espiritual. E, porque o espírito é aberto ao Ser, realizar valores equivale a concretizar o Absoluto, que se relativiza, sem se esgotar nessa realização.

A inesgotabilidade do Absoluto faz com que o valor *seja*, tenha ser, ou por outra, funda-se no em si mesmo dos valores, no seu ser. (SCHELER, 1973). Portanto, o valor não é porque vale, *mas vale porque é*. E, sendo, é *verdadeiro*, pois só vale como verdade o que é. O que é demanda, contudo, desvelamento, revelação, por uma vontade pujante e virtuosa, a qual está exatamente no *geistiger Akt*.

mormente Platão e Aristóteles, e nos padres, em especial Agostinho e Tomás. E isso é muito metafísico. Mais ainda quando se considera a Metafísica como sistema a partir do Renascimento, a qual passou, segundo o mineiro citado por Aquino (2016, p. 20), por uma “transformação [...] própria da razão hipotético-dedutiva”, desde Suarez, pelo menos. A metafísica suareziana do ser real, tal qual a chama Salas (2017), “marcou um novo modo de fazer teologia cristã no Medievo”. Um protótipo de secularização da Ontologia, sistemática e ordenada. O realista distinguiu conceito formal e conceito objetivo, o primeiro, o que “a mente procura para designar alguma coisa, um objeto”, o segundo, “a coisa propriamente que o intelecto compreende”. (SALAS, 2017). Tal distinção se prestou à tratativa do Ser como algo real, e não unívoco, o oposto de Scotus. Deus, no contexto, é imanente e transcendente, unificado, mas não unívoco, vez que “o conceito de ser descende de modo desigual para suas “inferiores”, isto é, primeiramente para Deus e depois para as criaturas”. (SALAS, 2017). Trata-se de conceito *análogo*. E a analogia é central na obra do *Doutor Eximius*, que também levou em consideração as várias formas de o ser se dizer (Deus, substâncias, acidentes e por aí adiante). Quanto às criaturas, ao contrário, inclusive de Tomás, Suarez compreendia que não havia distinção entre essência e existência. Era o intelecto quem distinguia.

Os atos espirituais, como ferramentas de unificação do ser do homem, são, por isso, salvo melhor parecer, o nó górdio à espera de seu desatamento pela interdisciplinaridade que se faz urgente entre Antropologia filosófica e ciências explicativas. São-no, porque o homem é - embora não exclusivamente - objeto material *comum* a todas estas, que tão só o recortam formalmente conforme seu campo de interesse.

Ora, isso está longe de significar qualquer ausência de conexão ontológica entre elas. Hengstenberg (1966) mesmo foi muito claro quanto a esse pressuposto. Segundo aduz, um mesmo objeto material atravessa várias disciplinas, que, por sua vez, possuem formas peculiares de abordá-lo. A aproximação desses modos diversos de tratamento há de ser marcada pelo anseio de *cooperação*, e não de arbitrariedade, sob pena de a especialização extrema ameaçar a possibilidade de comunicação/interação entre eles.

Se assim é, se essa conexão existe de fato, se estamos ligados por significados em relação aos quais nutrimos expectativas universais, e se nossa divisibilidade expressa a atividade do espírito na dialeticidade unificadora do Ser, a *vida só é verdade como valor*. Ela é um grande ato unificante de múltiplos valores, e é à luz deles que o homem, em seus vários atos, pode realizar seu *ser-em-si* como *ser-para-si*.

Quanto aos atos mesmos, que significado teriam, não fosse seu praticante, o sujeito, “o plasmador da própria unidade (*dicens seipsum ut unificans seipsum*) e [...], portanto, [...] mediação integral do que ele estrutural e relacionalmente é”? (VAZ, 1992, p. 145). Ora, praticá-los é unificar-se, e unificar-se estruturalmente não pode ser senão “realizar-se na relação dinâmica e ativa do homem com a universalidade do ser” (VAZ, 2014, p. 223), autorrealizar-se espiritualmente mesmo na conformidade dessa “normatividade” ontológica. Efetivá-los é, enfim, *tornar-se quem se é enquanto se autoconhece como espírito, é ser para o espírito, como espírito*.

Courcelle (1975) conseguiu desenvolver brilhantemente o *connais-toi toi-même* socrático, demonstrando como ele estava para a apreensão da ignorância por parte de quem reconhecia nada saber. Eis talvez um dos grandiosos atos do espírito, o resgate do autoconhecimento como o mais valioso e verdadeiro objeto do pensamento. *Deum te igitur scito esse*, disse Cícero. Antes dele, Platão, no primeiro Alcibiades, sinalizou a importância do conhecer-se à descoberta do caráter e do

próprio Deus. Igualmente, Filo, Plutarco, além de estóicos, gnósticos e neoplatônicos compreenderam a mensagem do mestre, ora admitindo-se como pequenos em face da grandeza do Ser, ora entrevedo na alma a chispa de Deus.

Eis que Agostinho chamou a atenção para a dimensão corporal como verdadeiramente constitutiva do homem, ao lado da alma. (COURCELLE, 1975). Seus ensinamentos, herdados de Delfos, vararam os séculos do Medievo, mormente o de número XII, em que floresceu um humanismo sem precedentes, um humanismo sem o qual Tomás não seria Tomás. Até que se tentou dissolver o sujeito e, com ele, a própria noção clássica da alma. Não sem a contradição de se por como alma, todavia. (VAZ, 2014, p. 237). Afinal, o que pode expressar o *connais-toi toi-même* como psicossoma situado no mundo, ao lado dos outros, senão o próprio exercício espiritual de ser espírito para o espírito? Nisto, o trabalho ininterrupto da razão, cuja atividade se *orienta* para a excelência e a perfeição. A tal respeito, repita-se: o homem não somente é, mas também *deve-ser*. Nunca se ponha essa dimensão deontológica à parte.

É aqui que está a região categorial da unidade, que corresponde à prevalência da permanência do homem sobre a sua diluição. Nela, ele se torna o que é pela mediação e suprassunção das mediações anteriores, as quais foram caminhando desde o Eu corpóreo (corpo próprio) até o espiritual (aberto à transcendência). É a complexidade estrutural e relacional desse homem que lhe permite alcançar sua unidade em profundidade.

Vaz (1992, p. 144), por isso, ensina que, nessa região, alcança-se a “vitória definitiva da vida no embate abissalmente profundo com a morte, cuja vitória assinalaria, ao contrário, a dissolução final da unidade *realizada* do homem”. Morte, não somente no sentido biológico da expressão, e sim como múltiplo, como não-ser “que acompanha como sombra o crescimento da vida humana na medida em que, como a de todos os viventes, ela é marcada pelo começo, o crescimento, a senescência e o fim”. (VAZ, 1992, p. 176). Ora, o que não se dilui não morre.

E não morre por obra do espírito, que não vê o desenlace como fenecimento, tal qual a perspectiva da afetividade, da imaginação e da passividade humanas. Ele, que, desde sempre, sabe dela como um horizonte *absoluto* a implicar a ruptura completa da oposição *soma-psique*, mais do que como o “fim da linha”, encara-a como uma mudança de estado, um fato *ontológico*. E esse fato – ao qual o filósofo,

em menção a Husserl, chama de “supressão da indeterminação do horizonte da protensão” (VAZ, 2014, p. 196)¹² – basta ao espírito para viver enquanto vive.

Referida indeterminação, que, segundo o ouro-pretano, é supressa, parece se dar no ato mesmo de significar o mundo como casa *corporal e mental*: até o último suspiro, o espaço-tempo é móvel, ou melhor, mobilizado pela significação psicossomática do *cosmos*. É, sobretudo, do fim do modo constitutivo do fluxo como futuro que a morte trata. A supressão da indeterminação acontece, porque, com este fato ontológico, o elo que unificava dialeticamente o corpo e o psiquismo é quebrado, e, junto dele, finalizada a derivação da nossa permanência no espaço-tempo, derivação cuja ininterruptibilidade se devia à dita *significação*, que se dava pela exteriorização do homem pelo corpo-próprio e na interiorização pelo psiquismo. Um ato do espírito.

Quanto à noção de o homem fazer do mundo a sua morada, sem ir aos detalhes, Vaz (2014, p. 229) chama a atenção para “a verdade profunda da Filosofia da Natureza hegeliana, em seu desenrolar-se dialético entre a exteriorização da Ideia e o advento do Espírito”. Parece que a tenacidade de Hegel realmente permanece. Vai o raciocínio: se o Espírito é a exteriorização da Ideia, que, no devir dialético do espaço e do tempo, fez-se Natureza e, finalmente, retornou a si (HEGEL, 1995), tornando-se a concreção mesma, mais do que um sistema conceitual puro, a casa (ou mundo significado) se trata do manancial semântico do *psicossoma* relacional, que só é relacional por causa do espírito, que é para o espírito, e, por isso mesmo constrói sociedade, pensa Deus, faz Ciência, Direito, Moral, Ética, Arte, Religião e Filosofia. Tudo pela unidade.

Insta ressaltar, por último, que a região de unificação assegura a indivisibilidade da estrutural desde o início, pois todas as categorias desta “definem a unidade *para-si* do homem em oposição ao *em-si* da realidade da qual ele se distingue”. (VAZ, 1992, p. 143). Sem a dialética da identidade na diferença já no grau estrutural, o sujeito, enquanto corpo próprio, dispersar-se-ia no *cosmos*; e, como ser de *psique*, fragmentar-se-ia no tempo. Trata-se do *Cognitum est in*

¹² Protensão e retenção são, para Husserl (1994), modos conscienciais de captação do fluxo temporal. Aliás, a este *pertencem*, embora não como atos – pois nesse caso se reduziriam, ou a meras recordações, ou a expectativas, ou fantasias – mas modelos intencionais de sua constituição mesma. São, por isso, extemporâneas, *unzeitlich*, e, nem por isso, menos capazes de constituir uma temporalidade originária e permitir a percepção, a recordação e a expectativa em relação ao objeto. Ao lado das “impressões originárias”, que são modos do agora, a “protensão” o é do futuro, e a “retenção”, do passado (HUSSERL, 1994, p. 153).

cognoscente ad modum cognoscentis, axioma no qual assevera Vaz estar expressa a identidade dialética entre conhecedor e conhecido, que, inclusive, foi trabalhada por Pieper (2007), em sua obra *Die Wirklichkeit und das Gute*.

Nesta, o filósofo cristão, notabilizado por ter desenvolvido um trabalho de influência platônica, aristotélica, agostiniana e, sobretudo, tomasiana, mostra quão necessária é a razão à visão da realidade tal qual ela é e à derradeira orientação do agir no bem. O pressuposto é o de que este é ontologicamente conforme a realidade, que, uma vez conhecida, permite a virtuosidade das ações. Portanto, estas são boas, se de acordo com o real, cuja verdade precisa ser acessada pela razão, a qual, como se vê, a Pieper não parece se fundar em si mesma (nem determinar as ações), pois, se isso acontecesse, não precisaria se dar a tal trabalho cognoscitivo.

Pois bem, para o filósofo, *cognoscente* e *cognoscível*, são naturalmente diversos no uno, mas, ao nível do inteligível, idênticos: aqui, pensar é ser, e ser, pensar, porque o ente que é se remete ao intelecto, sendo essa remissão o ser do que há, ou sua forma/verdade mesma. Alma e matéria são, por sua vez, o homem enquanto ele lhes é, por intermédio do seu intelecto, ou por outra, da potência que recebe o Ser, e, assim, determina-se segundo a realidade que investiga (PIEPER, 2007).

O intelecto humano está remetido ao divino, está para Ele – assim como os entes para o Ser - de maneira que só é capaz de conhecer as coisas em que está Deus, que de tudo sabe. Estando Ele em tudo, nenhum dos entes é incognoscível ao intelecto, pois é próprio às coisas a este referidas serem *passíveis* de conhecimento, mesmo não lhes sendo “essencial [...] que uma mente finita (efetivamente) as conheça” (PIEPER *apud* CASTRO, 2014, p. 57), e sim que Deus as tenha concebido.

Em que isso contribui para o enfoque da unificação aqui abordada? Ora, há oposição entre quem conhece e o que é conhecido, mas, desde que o intelecto compartilha a realidade do mundo com o objeto que conhece, não sendo igualmente por si, dele acaba também se aproximando, ou melhor, com ele se identificando. E isso ocorre à medida que vai desvelando os conteúdos intrínsecos das coisas mesmas entre as quais ele está, coisas cujo ser são formas de o Ser se dizer. Prevalece, na oposição, a imaterialidade representativa, expressa pela captação da essência do material, representação que se identifica com a realidade objetiva.

É o trabalho do espírito e a capacidade humana de transcender no espaço-tempo que estão em jogo. A identificação dialética entre representação imaterial e objetividade material é espiritual, sendo por seu intermédio que se evita a dispersão do corpo próprio no *cosmos* e da *psique* no tempo. Até que vem a morte do corpo e suprime a indeterminação do horizonte da protensão, dando passagem a um novo estado ontológico, sem que, no entanto, o Espírito expire.

Enquanto “o fato” não acontece, o que se percebe é a identificação constante entre o *em-si* do objeto, ao qual o sujeito se abre e que é “intencionado em sua existência ideal, que se constitui em norma necessária e objetiva do ato” (VAZ, 2014, p. 206), e o *para-si* do sujeito, que “tem em si mesmo a sua própria perfeição e nela acolhe a perfeição do objeto (verdade e bem), segundo a norma intrínseca de seu manifestar-se ao sujeito ou de tornar-se perfeição do sujeito”. (VAZ, 2014, p. 206).

2.2.1.1 As categorias

Só o que é corpóreo se situa no mundo ou o marca por sua “*praesentia circumscriptiva*” (VAZ, 1992, p. 37), porque, como diz Aquino (1265, p. 488, I, q. 52, a. 1 c.), “estar em algum lugar é ser medido e contido nele [...] e o corpo está em um lugar pelo ocupar, segundo o contato da quantidade dimensiva”. De maneira que o que faz com que um corpo tenha uma situação é o fato de o lugar no qual está ser uma quantidade com posição.

Ora, “marcar a presença”, “ocupar um lugar”, “situar-se nesse lugar”, etc. é também significá-lo, expressar-se nele. De pronto se vê que Vaz não concebe o corpo como uma estrutura puramente física ou biológica, mas como intencional e fundamental do ser do homem. Não é meramente, portanto, sobre o estar-no-mundo passivo que o filósofo fala, mas do ativo *ser-no-mundo pela exterioridade* como *lugar originário de significações*, ou seja, ele se refere à supressão da objetividade do corpo biológico.

O *corpo próprio*, primeiro invariante ontológico da região estrutural, é, assim, responsável por espacializar o tempo nas dimensões físico-biológicas, psicológicas, sociais e culturais e assegurar a unidade do homem no exterior. É expressão conferida ao dado corpóreo natural, que, agora, é *humano*, melhor dizendo, é “*eidos*

[...] que deve ser afirmado como estruturalmente constitutivo da *essência* do Eu”. (VAZ, 2014, p. 180).

A inteligência corporal do sujeito, no entanto, sinaliza que há algo mais. Algo que o faz se valer do corpo como sinal endereçado aos interlocutores, na intersubjetividade; a utilizá-lo como suporte interpretativo das significações do estar-no-mundo, na objetividade; e a concebê-lo como extensão das raízes biológicas de nosso comportamento como seres cognoscentes. (VAZ, 2014, p. 186). Esse “algo mais” não é o corpo, evidentemente, porque, fosse-o, o início da mediação não seria “a oposição dialética entre o sujeito e o corpo-objeto” (VAZ, 2014, p. 182) - uma diferença - e, por conseguinte, o sujeito não compreenderia que ele transcende os limites do corpóreo, que o corpo próprio *integra* seu *eidos*, mas ele mesmo, o sujeito, não é o seu corpo. Não intuiria, enfim, “a impossibilidade da identidade pura e simples, ou da identidade simplesmente lógica entre ser-homem e ser-corpo”. (VAZ, 2014, p. 182).

Aqui se verifica uma situação em que a presença corporal do homem ao mundo ainda não é total de si a si mesmo, inexistente a interioridade absoluta da esfera noética. Ele precisa *transgredir* os limites de sua experiência imediata, “ir além do corpo pela presença da *alma* ou do *psiquismo*”. (VAZ, 2014, p. 186). O que pode significar essa transgressão? Nada menos do que se situar psiquicamente no mundo, não mais pela imediatidade do corpo, e sim pela suprassunção dialética do corpo no mundo interior. Em outros termos, implica negar o *em-si* da exterioridade objetiva do espaço-tempo, conservando-a no *para-si* da interioridade subjetiva.

Perceba-se que não se está mais a tratar de um psiquismo constitutivo das funções do corpo, de uma inteligência corporal, como ressaltado acima. Já não é surpresa que “o domínio do *psíquico* apresente igualmente toda uma exterioridade objetiva do mundo por meio do ‘corpo próprio’ e do corpo como organismo”. (VAZ, 2014, p. 198). Pelo contrário, em vez disso, fala-se agora de uma maneira peculiar de o homem “ser-no-mundo pela interioridade”, de um “primeiro momento da presença do homem a si mesmo”, temporalizando o espaço a partir da “percepção, representação, memória, emoções, pulsões” (VAZ, 1992, p. 258) e garantindo a unidade interior.

Trata-se, pois, da presença de um Eu percipiente e apetente. A passagem do estar-no-mundo para o ser-no-mundo, ou da presença

natural para a presença intencional dá-se aqui no sentido de uma interiorização do mundo ou da constituição de um mundo interior. Pelo “corpo próprio” o homem se exterioriza ou constitui sua expressão ou figura exterior, e o Eu corporal é como que absorvido nessa exteriorização. Pelo psiquismo o homem plasma sua expressão ou figura interior, de modo que se possa falar com propriedade do Eu psíquico ou psicológico. O domínio do psíquico é, pois, o domínio onde começa o homem interior, e onde começa a delinear-se o centro dessa interioridade, ou seja, a consciência. Desse modo, emerge aqui nitidamente o polo do Eu, uma vez que só se pode falar de consciência se se trata da consciência de um Eu, implicando a reflexividade que permite opor o Eu a seus objetos. (VAZ, 2014, p. 188).

Tal presença é mediata e, nesse sentido, perceptiva e apetitiva. Corresponde a um sentido outro de expressão do sujeito: o psicológico ou consciencial. O caráter mediador do psiquismo em relação ao corpo e ao espírito se dá, de um lado, pela relação de unidade e continuidade funcional que mantém com o corpo - revelada pela interiorização do espaço-tempo - ao qual, no entanto, não se reduz, até porque o espaço-tempo que ele interioriza não é o biológico, mas sua expressão humana, e, de outro, por um sentimento “rústico” de si (um Eu psicológico) a se concretizar na dimensão espiritual como identidade dialética.

Essa espécie mediata de presença não ofusca, contudo, as tensões que o psíquico mantém com o somático e o noético. A primeira – psíquico x corpóreo – impõe a distância entre o sujeito psicológico e o mundo que ele egocentricamente interpreta. À segunda – psíquico x noético – só resta o encargo de superar o mencionado egocentrismo interpretativo.

A propósito da última tensão, o psiquismo se curva à primazia do noético quando supera “a oposição entre a unidade do Eu que se interroga sobre si mesmo e a pluralidade das formas de consciência psicológica”. (VAZ, 2014, p. 193). Nessa superação, expressão do momento tético, no qual se refere à pergunta sobre o que seja o homem, seu *eidos* limitado se movimenta rumo à unidade ontológica do sujeito em face do qual vigem formas variadas do Eu.

Agora, que a corporalidade já foi assumida como estruturalmente constitutiva da *essência* do Eu, o desfecho dessa tensão entre o psíquico e o noético não pode ser outro senão a assunção da oposição entre o somático e o psíquico. Como afirma Vaz (2014, p. 195), “a dialética que opõe a exterioridade do somático (espacialização do tempo) e a interioridade do psíquico (temporalização do espaço) é suprassumida no Eu transcendental como momento unificador”.

No entanto, da mesma forma que o corpo próprio, o psiquismo *integra* a estrutura do sujeito, mas este não é a sua *psique*, pois o *eidos* do psíquico - marcado, como se disse, pela relação de unidade e continuidade funcional com o corpo em oposição ao qual se constitui - é limitado, se comparado com a amplitude transcendental da ilimitação tética. (VAZ, 2014). Portanto, a autoafirmação dialética do sujeito não pode parar por aqui. Ao contrário, uma vez confrontada pela limitação eidética do psiquismo, ela há de se impulsionar na direção de um núcleo ontológico derradeiro e totalizante da região estrutural: *o espírito*.

O espírito se trata da dimensão noético-pneumática, e, como tal, é fonte da “razão como ser para a Verdade” e “da liberdade como ser para o Bem”, a esfera da “perfeição do ato e da vida (*pneuma*)”, “da unidade e da independência (*nous*)”, “da ordem e da norma (*logos*)” e “da reflexividade e do fim (*sinesis*)”. (VAZ, 1992, p. 258). *Pneuma*, *nous*, *logos* e *sinesis*: estes são, segundo o mineiro, os quatro temas fundamentais que entrecortam a história conceitual do espírito, a categoria cujo núcleo é a inteligência e a liberdade, e que serão mais bem estudados no subtópico 3.1.2.1.2.1. Por ora, importa guardar que, já na pré-compreensão - dimensão que, ao lado das compreensões explicativa e filosófica, possibilita a reestruturação das formas naturais em simbólicas - a experiência imanente do espírito encampa o ser-outro na identidade consigo, é dialética. No clima de oposição entre inteligência e vontade - jogo em cujo interior o sujeito, em sua dimensão espiritual, é, inclusive, capaz de analisar analogicamente o conceito de Verbo¹³ - ele passa no outro e permanece em si.

A unidade indivisível típica da região estrutural se dá na medida em que o corpo próprio e o psiquismo são suprassumidos no espírito, cuja dialética revela, segundo Vaz (2014, p. 223), “uma unidade segundo a forma (correspondendo à *forma* aristotélica *psyché* ou *anima*)”. Novamente, aqui se dá a oposição entre a

¹³ Aqui, a referência é a Lonergan (1997), que investiga o conceito de Verbo a partir da teoria trinitária tomasiana. Segundo entende, a analogia com a processão do Verbo reside na reflexão intelectual, ou consciência racional, e não no mero conhecimento, assim como é no ato de amor, calcado numa interioridade perfeita (ou julgamento de valor), e não como algo *da* vontade para a qual é *processio operationis*, que se dá a analogia com a processão do Espírito Santo. O trabalho de Lonergan é muito oportuno, na medida em que retoma a teoria do conhecimento de Tomás, cujo pensamento, segundo o canadense, foi afetado pelo conceito de *Verbum*. Na ocasião, o Padre de Buckingham reconhece o peso assumido por este na dinâmica do pensar, mormente no pensamento do *Doctor Angelicus*, que viu em Aristóteles o lugar exato para introduzir Agostinho e desenvolveu uma perspectiva fenomenológica do sujeito atrelada à psicologia da alma.

interioridade e a exterioridade: a exterioridade imediata do corpo-próprio é negada pela interioridade mediata do psiquismo e ambas são respectivamente negadas e conservadas na universalidade objetiva e subjetiva do espírito. Universalidade esta que, como se verá no subtópico intitulado *A Perfectio simplex: atuação na afirmação ontológica do homem*, é homóloga à do Ser.

Mas a dinâmica não para aí! Não fosse a iniciativa do espírito - assegurador da unidade ontológica do homem - de promover o *relançamento* do mesmo movimento de negação da negação e, assim, restituir “a realidade no seu *em-si* ou na sua exterioridade verdadeira, que é a sua realidade significada” (VAZ, 1992, p. 13), jamais se poderia tocar na ideia de uma abertura intencional da totalidade estrutural do ser do homem à situacionalidade e, por conseguinte, na expressão “esfera relacional” como presença ao Ser.

Na verdade, o que se observa, agora, é o que Vaz chama de homologia ou correspondência entre a diferenciação categorial da estrutura antropológica e a diferenciação ôntica da realidade. Nesse sentido, o homem é ser estrutural inserido em diversos tipos de relação. Senão vejamos:

O homem é, pois, ser-em-relação segundo a totalidade estrutural que o constitui como corpo, psiquismo e espírito. Mas, ao diferenciar-se esse ser-em-relação conforme a diferenciação ôntica da realidade à qual se refere, essa *diferença na identidade* é determinada pela homologia entre as estruturas antropológicas e a diferenciação ôntica do real: diferença na identidade da relação fundamental homem = Ser. É essa diferença que permite a articulação de três formas de relação que constituem o homem em face da realidade: objetividade, intersubjetividade, transcendência. (VAZ, 1992, p. 14).

Na relação de *objetividade* inexistente reciprocidade do sujeito com a exterioridade do mundo, de maneira que o corpo tem proeminência na constituição deste e o *Eu sou* se coloca numa perspectiva poética em face da natureza. Por ela o homem é *ser-no-mundo*. Curiosamente, no entanto, é do interior deste mundo que afloram as relações humanas de comunicabilidade prevalentes na próxima categoria.

É do ádito mais profundo da *exterioridade real* que se instaura o existir em comum e “através das estruturas imaginárias e afetivas [...] se constitui a abertura ao *outro* e se estabelece o nível fundamental das relações intersubjetivas”. (SCHELLER *apud* VAZ, 1992, p. 38). A partir dele, “a pura exterioridade mundana dos sujeitos é

negada pela sua interiorização recíproca no reconhecimento, no consenso ou no amor” (VAZ, 1992, p. 94). Tal existir, ao qual se nomeia *intersubjetividade*, envolve, além do psiquismo, a reciprocidade linguística entre infinitudes intencionais promotoras da unidade do Eu na pluralidade do Nós e da abertura à História. Conforme Vaz, ela:

Exprime, na sua acepção primeira, a essencial comunicabilidade que é própria do *espírito* e que, no Espírito infinito, é a infinita generosidade traduzida no axioma *bonum est diffusivum sui*. A participação nessa comunicabilidade infinita do *Espírito* pelo espírito finito e situado – *espírito-no-mundo* –, que é o espírito humano, tem lugar na relação de *intersubjetividade*, na qual a mediação do mundo, resultando da suprassunção da relação de *objetividade*, se apresenta como necessária para que a comunicação *intersubjetiva* se estabeleça, tecendo relações propriamente *humanas* entre as infinitas situações nas quais os homens podem encontrar-se. (VAZ, 1992, p. 142).

Diz-se, por isso, que a intersubjetividade é o lugar do encontro espiritual, no qual a autoafirmação de si assume o outro em face do qual se dá a abertura intencional. Trata-se de uma relação de reciprocidade que envolve duas infinitudes, cada qual devendo conhecer a outra como outra, ou melhor, reconhecer que há uma identidade dialética entre o *Eu* e o *não-Eu*. Por ela as totalidades estruturais dos sujeitos aferem as reificações e alienações, contanto que o encontro vá se definindo como eminentemente *espiritual*, pois “só o espírito é para o espírito” (VAZ, 1992, p. 87).¹⁴

¹⁴ É interessante como a inultrapassável tematização hegeliana do reconhecimento, que tem precedentes rudimentares no pensamento jurídico e ético de Fichte, é absorvida com maestria por Vaz, que dela se apropria para explicitar a transição do outro que é objeto para o outro que é sujeito, implicada na dialética da alteridade. Nesta dialética, o sujeito finito e situado se constitui na relação que mantém com o outro, que, assim como ele, é si mesmo “no seu ser-conhecido e no conhecer seu *outro*” (VAZ, 1992, p. 55). A expressão utilizada pelo intelectual mineiro é, no entanto retirada dos parágrafos 563 e 564, em específico, da Enciclopédia das Ciências Filosóficas. Lá, na seção do Espírito Absoluto, Hegel (1995, p. 346) está transitando da “Arte” para a “Religião revelada”, e diz: “o espírito só é espírito na medida em que é *para* o espírito. Essa máxima expressa a determinação da inteligência em sua própria liberdade. O saber sensível (artístico) emergiu da imediatidade e imergiu na mediação de si mesmo, é um novo *ser-aí*. Um *ser-aí* que é *na revelação*, a qual corresponde, para Hegel, ao futuro da arte, dada a passagem verificada entre a limitação em si e para si da ideia ao universal infinito. A Religião revelada é, no entanto, ela mesma, implicação da Religião verdadeira, situada que está no movimento de autodeterminação do Espírito Absoluto, o qual, em seu manifestar, segue sabendo de si. Assim, se, para Hegel, Deus determina a Religião em seu conteúdo e princípio, nela se revelando, é porque as representações da fé são insuficientes ao (re)conhecimento dele, devendo o pensamento

Sem o existir interpessoal não se passa ao intracultural, onde se desenrola a presença à História, que, por sua vez, está repleta de histórias pessoais enoveladas. E sem a reflexão sobre a História, que, diga-se de passagem, encontra em Hegel um dos seus maiores expoentes, não se cruza o horizonte da transcendência, pois o Absoluto é pensado, sobretudo, na crítica às filosofias imanentistas - as pós-hegelianas em geral - que entrevêm na “História a alternativa mais sedutora ao pensamento do Ser como *primum ontologicum*” (VAZ, 1992, p. 79).

A categoria de *transcendência*, última das relacionais, é, por isso, das mais relevantes, porque implica a relação do sujeito com o mundo e a História, referido ao Absoluto, do qual flui a vida, a inteligência, a razão e a consciência de si. A propósito, a relação com o Absoluto só suprassume a objetividade e a intersubjetividade, porque a referência a ele é realizada pela totalidade estrutural do homem, encerrada no espírito.

É em tal sentido que se diz que o sujeito, em sua dimensão espiritual a lhe marcar o excesso ontológico, “suprassume (na transcendência) sua finitude *real* ao dar um conteúdo *objetivo* a sua infinitude intencional” (VAZ, 1992, p. 142), o que significa que, por intermédio da referência ao transcendente, ele funda o seu *ser-no-mundo* e o seu *ser-com-o-outro*, imprimindo, conseqüentemente, na História, o mais profundo dinamismo que a caracteriza. (VAZ, 1992).

Como se percebe, a autoafirmação do sujeito vai além dos limites da intersubjetividade: nesta se fundamenta a relação de objetividade, que por ela é suprassumida: o homem é *ser-no-mundo*, porque é *ser-com-o-outro*, cujo encontro é mediado pelo mundo, que é *para-ele*. Ao mesmo tempo, esse encontro só é possibilitado pela referência a um universal sem o qual seria impossível o trânsito do *Eu sou* para o *Nós somos*. E esse trânsito restaria, ele próprio, impensável, caso o sujeito individual fosse destituído de inteligência e liberdade, ou seja, se não fosse espírito reflexivo e aberto. É exatamente isso o que faz com que a transcendência não se constitua como uma categoria arbitrária, e sim a maior evidência da ilimitação tética. Vaz, pensando nisso, aduz que:

humano, por isso mesmo, partir para o entendimento reflexivo, e, dele, avançar até o conceito. A especulação levá-lo-á à compreensão de que “Deus é somente Deus enquanto ele sabe a si mesmo; seu saber-se é além disso sua consciência-de-si no homem e o saber do homem *sobre* Deus: saber que avança para o saber-se do homem em Deus.” (HEGEL, 1995, p. 347).

A oposição entre interioridade e exterioridade, inscrita na estrutura do espírito-no-mundo ou na estrutura do homem enquanto sujeito finito e situado, impele o discurso da Antropologia Filosófica para além da exterioridade do *mundo* e do *outro*, vem a ser, justamente na direção de uma *transcendência*, que deve mostrar-se como suprassunção dessa oposição. (VAZ, 1992, p. 94).

Esse “ir além” não é nada mais do que natural: a linguagem humana é ainda mediada pela objetividade e, portanto, determinada pelas coisas que constituem os sinais utilizados na significação do mundo, e o homem não se conforma com a ambiguidade gerada pela oposição que intui nas comunicações de que participa entre a exterioridade real e a interioridade relacional. Por isso, é impelido, em seu excesso ontológico, à transcendência.

Nessa linha, Vaz, influenciado pelas doutrinas platônica e agostiniana, concebe o Absoluto ao qual o espírito finito se abre como *Superior summo* e *Interior intimo*. Trata-se de “realidade da qual (o sujeito) se distingue ou que está *para além (trans)* da realidade que lhe é imediatamente acessível” (VAZ, 2014, p. 93) e, igualmente, a universalidade absoluta do Ser, que ele necessita compreender no discurso, a fim de que se expresse inteligivelmente.

Que se a chame de Deus/Absoluto real, ou Unidade, Verdade e Bem/Absoluto formal, a nomenclatura não importa, e sim o tipo de relação envolvido: ele é pensado sob a ótica dialética da identidade na diferença e assim é absorvido pelo intelecto finito. Aqui, com extrema lucidez, Vaz aponta dois níveis da vivência espiritual humana: “o [...] conceitual da afirmação do homem como espírito e o [...] conceitual da afirmação da transcendência do espírito sobre o homem.” (VAZ, 2014, p. 215). É no entrelaçamento entre as dimensões transcendental e categorial que residem as dificuldades teóricas contemporâneas da concepção do espírito. O fato de o Verdadeiro e o Bem não se circunscreverem à essência humana, de serem transcendentais, não é incompatível com a abertura transcendental a eles, pois, do contrário, o dinamismo do *Eu sou* estacionaria na ambiguidade da oposição entre objetividade e intersubjetividade, não teria um *telos*, e o sujeito não se autoafirmaria em seu ser.

2.2.1.1.1 A Pessoa

Disse-se, acima, que dentre as categorias de unidade, a de realização unifica no homem as formas da sua autoexpressão como *ipseidade* (*ser-para-si*) e como *alteridade* (*ser-para-outro*) e que unificam a estrutura na relação pela qual se dá a abertura do sujeito finito à infinitude do Ser. Na ocasião, ressaltou-se que, não fosse a região categorial da unidade, operar-se-ia a diluição ontológica do homem, posto que restaria aniquilada sua complexidade estrutural e relacional. Agora, resta falar sobre a categoria derradeira de unificação das formas humanas de expressão, a pessoa.

Insta, no entanto, expor, a título de brevíssimo resumo dos caminhos e interrelações categoriais explicitados no último tópico, o esquema proposto por Vaz (1992, p. 38): “Homem = Corpo → Mundo/Psiquismo → Outro/Espírito → Absoluto; Estruturas → Relações → Realização → Essências”. Ele sugere a seguinte noção: o homem é estruturalmente corpo, *psique* e espírito, que, em relação total e constante com o mundo, o outro e o Absoluto, unifica dialeticamente as regiões categoriais por intermédio de atos existenciais que mais atestam sua dimensão espiritual. Nada de novo, a não ser a expressão “essências”.

Pode ser equivocada uma representação meramente cronomórfica da região unificadora, como se ela estivesse, ao modo de um passo-a-passo, “ao fim” do processo de mediação. Afinal, o que pode a expressão “essências” significar, senão a causa formal do ser do homem, ou seja, o seu *eidos* ou sua inteligibilidade expressiva como ser de estrutura e relação: o homem é pessoa? Ou ainda – o que não é incompatível com a concepção anterior - “a função lógica da definição que integra *ser* e *dever* na proposição: *A pessoa é a essência do homem*” (VAZ, 1992, p. 238)? Nesse último sentido, ela é comparável à *Wesen* hegeliana, integrante lógica da *Wirklichkeit*.

Ao que parece, o cumprimento efetivo do desígnio do *ser* no *existir*, uma vez posto como objetivo do homem, converte a *ratio* de sua definição em algo em função do qual ele existe e para cuja finalidade se orienta. Ou seja, a pessoa, aquela em razão de que se sabe o que o sujeito é em gênero ou espécie, passa a totalidade inteligível do ser do homem que aguarda por sua constante realização. É causa formal, mas também final.

Por isso ela é também “a unidade *final* da complexidade ontológica que se desdobra desde aquele momento inicial” (VAZ, 1992, p. 190, grifo nosso), qual seja, o do exteriorizar-se como *ser-no-mundo* pelo corpo próprio. Sendo mais claro, trata-se igualmente da síntese expressiva da oposição fundamental entre a essência – enquanto manifestação ontológica estrutural-relacional do *ser-homem* - e a existência – como manifestação do que ele se torna à medida que se realiza.

Essa conversibilidade entre as causas formal e final fica muito clara no seguinte trecho de Vaz:

A categoria da pessoa é a expressão dessa unidade final. Ela pode ser designada igualmente como categoria da *essência* como expressão ontológica plena do homem que se significa a si mesmo, e cumpre efetivamente o desígnio do seu *ser* no seu *existir*. (VAZ, 1992, p. 190).

Ora, o que é esse “si mesmo” significável, a não ser a pessoa como causa formal? E o que é o cumprimento efetivo do ser no existir, senão a realização da pessoa como *telos* do homem? Pois bem, talvez seja essa a razão pela qual Vaz apresente dois sentidos de leitura para a dialética antropológica, de modo que em ambos a pessoa apareça como “cerne inteligível [...], a pulsação do seu ritmo dialético de *expansão* (inteligibilidade *para-nós*) e de *reflexão* em si mesma (inteligibilidade *em-si*)”. (VAZ, 1992, p. 191).

Nesta abordagem, ela é singularidade (S) que *medeia* a universalidade da essência (U) na particularidade da existência (P), segundo o esquema (U)→(S)→(P), de maneira a fornecer a razão fundante do discurso e a apresentar “o homem como *sendo* inteligivelmente pessoa” (VAZ, 1992, p. 238). Naquela, ela é singularidade (S) que *nega a negação* da universalidade da essência (U) pela particularidade da existência (P), conservando-as em seu *ser-em-si-para-si*. Suprassume-as, ao fim do discurso, conforme o diagrama (U)→(P)→(S). A particularidade, na posição de termo médio, viabiliza, *in casu*, o discurso ordenado e a constituição inteligível *progressiva* do homem como pessoa.

Essa notação silogística, de forte influência hegeliana, será devidamente explorada no item 2.4, quando se analisará o modo como as apropriações vazianas de Hegel conduziram o filósofo ouro-pretano ao silogismo P-S-U para se referir ao esquema aristotélico Natureza→Sujeito→Forma, ou (N)→(S)→(F). Por ora, é

suficiente compreender que, na travessia do dado à forma, o sujeito é pessoa, ou melhor, o homem é sujeito enquanto pessoa.

Isso significa que ela se apresenta como o princípio e o fim do discurso, o ponto conceptual de convergência das inteligibilidades *para-nós* e *em-si*, no qual o próprio discurso, voltando sobre si mesmo, autofundamenta-se e possibilita ao homem dizer: Eu, pessoa, sou sujeito. A um só tempo norteia a afirmação integral da subjetividade desde o início do processo humano de mediação e corresponde à expressão perfeita – no sentido de *perfectus*, como *per*, completamente, e *facere*, fazer ou efetuar - do *Eu sou*, ou seja, é resultado da tensão entre a limitação do *eidós* e a ilimitação do Ser, conforme o princípio de totalidade. Assim se pronuncia Vaz:

No ponto de chegada do discurso da Antropologia Filosófica, a categoria de *pessoa* mostra-se, desta sorte, como a síntese dos momentos *eidéticos* percorridos pelo movimento dialético e, igualmente, como alvo apontado pelos momentos da *ilimitação tética* que fizeram avançar o movimento. Por conseguinte, 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 de categorias, entre *sujeito* e *pessoa*. A *pessoa* é, portanto, a expressão adequada, a *forma formaram* 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 (ou seja, na ordem da inteligibilidade *para-nós*), 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 encontram. (VAZ, 1992, p. 192).

A totalização ontológica realizada pelo sujeito na pessoa implica, portanto, a supressão derradeira de toda a oposição reinante entre essência e existência, estrutura e relação, *em-si* e *para-si*. Sujeito e Ser se adéquam inteligivelmente e superadas se veem as “incongruências” até então perceptíveis entre o momento eidético, no qual as categorias expressavam o objeto de forma delimitada, ou seja, não se identificavam plenamente com o Ser, e o momento tético, que evidenciava a abertura do intelecto à infinitude desse mesmo Ser e, por isso, fazia o discurso sobre o homem avançar. Vigora, aqui, “a igualdade inteligível entre o objeto e o ser” (VAZ, 2014, p. 167), identidade esta totalmente coerente com a pretensão metafísica de afirmação do Ser no juízo. A ideia do ser do homem está plenamente formada.

Vaz (1992, p. 227) ainda entrevê nessa totalidade mais do que a abertura do homem à universalidade do ser por meio da particularidade. Para o filósofo, a pessoa é, também, “lugar inteligível (*topos noétós*) na concretude da sua *singularidade*”. Segundo aduz, ela entrecruza e entrelaça os opostos mais profundos, como o sensível e o inteligível, o contingente e o necessário, o possível e o atual, etc. Ela é indissolúvel unidade espiritual ou refletida, fruto da passagem da unidade dada à unificação dialética, que, no caso, é a marca de sua finitude e contingência. Por meio dela, o sujeito unifica o Eu no seu Eu pessoal “em continuidade ascendente e descendente dos níveis de ser, em si mesmos irreduzíveis, que (no microcosmo humano) se unem, sem se confundir, em síntese admirável, enunciada nesta única proposição: *o homem é pessoa*”. (VAZ, 1992, p. 227).

Engana-se quem pensa que a plena formação dessa ideia é um concluir ocioso e radicalmente fechado, um *non plus ultra* implicativo do deixar de ser *em-si* no abrir-se *para-o-outro*, o autoabandono perene a uma cômoda, plácida e imodelável abertura. Pelo contrário, a pessoa é plástica, e, nos dizeres de Maritain citado por Vaz (1992, p. 192), um “todo aberto e generoso”, irrefreável e constante. Trata-se, assim, de:

Uma tensão e um florescimento, um ir e vir, *vado et venio ad vos*, um modelar-se de acordo com e um afirmar-se em, um efeito e uma originalidade, um exemplado e um exemplar, é acabada mas está sempre por fazer-se... (MEDEIROS *apud* VAZ, 1992, p. 239).

E se faz por atos ditos *personais*, ou seja, por atos de um singular que suprassume, por meio da particularidade situacional, a universalidade estrutural-relacional, em estreitamento constante dos laços espirituais que o tornam inteligente e livre, análogo ao Ser, a cuja infinitude, intencional (identidade na diferença entre pessoa e Ser) ou real (identidade absoluta entre pessoa e atualidade infinita do ser), é presença como “toda visão de Unidade, todo conhecimento da Verdade, todo consentimento ao Bem”. (VAZ, 1992, p. 193).

A prática deles torna o sujeito pessoa presente (1) ao mundo (*ser-em-situação* pelo corpo próprio na objetividade, e.g. por meio do trabalho e da habitação) que temporal e espacialmente significa; (2) à História (*ser-em-diálogo* pelo psiquismo, na intersubjetividade manifestada na cultura, e.g. na comunidade e

na sociedade) por meio da qual suprassume o mero *estar-no-mundo* e onde sai de si e se eleva ao universo *humano* ao se dar ao outro, explicitando “a vocação ao *universal* que traduz o mais profundo anelo da *pessoa*” (VAZ, 1992, p. 211). O sujeito realiza a sua *ipseidade* no doar-se ao universal, o que se dá mediante o encontro com o outro; e (3) ao Absoluto (em que espiritualmente alcança o círculo profundo da unidade, constituído pelo entrelaçamento entre a *ipseidade* (presença a si mesmo) e a *alteridade* (presença ao externo) *desde a imanência* e sem o qual não existe a experiência da pessoa propriamente dita. Enfim, não há pessoa.

O exercício dos atos pessoais (*mediadores* por excelência) pelo sujeito Ihe é, assim, importante oportunidade de humanização, aqui entendida como dinâmica de autoexperimentação e autoexercício como unidade, ou por outra, enquanto “síntese da *interioridade* e da *exterioridade* como dialética constitutiva do nosso ser-no-mundo e da finitude do nosso ser espiritual”. (VAZ, 1992, p. 207). A estrutura lógica deles envolve a presença do outro no interior do próprio sujeito praticante, que, ao exercê-los, faz-se presente a si mesmo e aberto ao infinito. Por isso, diz Vaz (1992, p. 245) que “a experiência autêntica da *pessoa* sobrepõe-se [...] aos dois extremos que são a *fuga* para a pura interioridade e o *perder-se* na exterioridade do mundo”.

Ao reconhecer “o ser inteligente e livre como o ápice da hierarquia de perfeição dos seres”, Vaz (1992, p. 193) está, em última instância, reiterando a máxima *Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*, expressa pelo *Doctor Angelicus* na *Summa Theologica* (I, q. 29, a. 4 c.), a qual, por sua vez, acolhe o pensamento de Boécio, conforme quem a pessoa é *subsistens distinctum in natura intellectualli*.¹⁵ Portanto, o sujeito cujos atos pessoais *constantemente* o densificam ontologicamente e fazem dele, tanto em essência quanto em existência, o finito mais excelente ao Absoluto, é *rationalis naturae individua substantia*, *Liber de duabus naturis*, ou melhor, substância individual de natureza racional.

¹⁵ Não é ocioso ressaltar que Boécio empresta dos gregos, principalmente de Platão e Aristóteles, os elementos para a própria definição, a qual, diga-se de passagem, atravessou toda a Escolástica. O ateniense e o estagirita pensaram o homem em termos de substância, natureza e essência. No tocante ao último, sua ideia de sujeito como *hypokeimenon* ou substância individual, que, na proposição, só aufere o conteúdo pela ação de outro elemento, o predicado, viu-se, no período cristão de elaboração conceitual da pessoa, paulatinamente mitigada pela noção de sujeito como aquele que possui a capacidade de agir e se determinar nas relações: a pessoa passava, assim, a sujeito racional de natureza espiritual, e a fusão dessa noção com a romana e estóica de *humanitas* só a reforçou como predicado singular e irrepetível dos humanos, que passaram a se perceber como iguais entre si perante Deus.

2.2.1.1.1.1 Boécio em Tomás, Tomás em Vaz: a herança da noção de pessoa como *rationalis naturae individua substantia*

Seria insensato não abrir um parêntese para evidenciar quão ligada a Antropologia de Vaz está - por intermédio da originalidade de Tomás - à de Boécio, em que a noção de pessoa tem início na Filosofia, sobretudo para fundamentar a substancialidade do eu. Os autores medievais, malgrado a distância temporal que os separa, seguem a mesma linha do ser do homem espiritual, cuja natureza, inclusive, pode existir para si e para outro ou outrem, estando a alteridade, portanto, já embutida nesta relação. (MARTINS, 2022)¹⁶. O *plus* de Vaz é, nas suas devidas proporções, o *esse ad* hegeliano, ou seja, o *ser-para*, no nível da *construção*.

Por isso, Martins (2022) é enfático ao dizer que “a noção vaziana de pessoa é um já e um ainda não ao mesmo tempo”, e que esta concepção, se bebe no método dialético hegeliano¹⁷ - que permite a Vaz pensá-la como categoria ontológica que unifica o *em-si* da essência estrutural e o *para-si* da existência relacional em seu *em-si-e-para-si* - é devedora de Tomás e Boécio.

O aquinate se aprofundou na noção de *subsistens distinctum in natura intellectualli* do pensador romano e, com sua noção original de *individua substantia*, legou a Vaz importante embasamento antropológico. As influências mais amplas do *Doctor Angelicus* e do filósofo de Stuttgart sobre o intelectual das Minas Gerais - respectivamente, as noções de *ser-para-a-transcendência* e método - far-se-ão evidentes durante todo o trabalho. As de Boécio - mais especificamente, sua concepção de pessoa como substância individual de natureza racional - precisam, no entanto, ser explanadas e, além disso, examinadas em sua recepção por Tomás. Entender o pensamento destes ícones da Filosofia sobre a pessoa só ajuda o leitor a compreender o ser do sujeito e, por conseguinte, a travessia que ele efetiva entre o dado e a forma na Antropologia Filosófica.

¹⁶ Co-orientação realizada por Antônio Henrique Campolina Martins, Juiz de Fora, 15 mar. 2022.

¹⁷ É interessante, nesse aspecto, o que Sampaio (2006, p. 247) diz a respeito do método vaziano. Segundo aduz, “Lima Vaz não atribui [...] sua compreensão do método a Tomás de Aquino. Sua inspiração é hegeliana. A lógica do aquinate é a lógica do estagirita”. Vaz entendia que Tomás havia, sim, de ser rememorado, porque rico e polivalente, mas uma rememoração que lançasse mão dos instrumentos lógicos e metodológicos de que ele dispunha seria pobre. (VAZ, 2002). Sendo assim, é ao método dialético que recorre para pensar o fenômeno humano em sua unidade e coerência.

[...] se há pessoa tão somente nas substâncias, e naquelas racionais, e se toda substância é uma natureza, mas não consta nos universais, e, sim, nos indivíduos, a definição que se obtém de pessoa é a seguinte: “substância individual de natureza racional”. (Contra Eutychem et Nestorium, III, 170, in Boécio, 2005, p. 282, tradução nossa).¹⁸⁻¹⁹

Tal é a noção de Boécio acerca da pessoa: substância individual de natureza racional. A substância, como natureza, está no indivíduo, que, sendo pessoa, é racional. O filósofo aplica à pessoa o pensar da substância das essências nos particulares em sua relação com os universais²⁰: “as essências podem ser nos universais, mas elas só têm substância nos indivíduos” (BOÉCIO, 2005, p. 78): *essentiae in universalibus quidem esse possunt, in solis vero individuis et particularibus substant*, eis a tradução boeciana do grego: *αι ουσιαι εν μεν τοιζ καθολου ειναι δυνανται εν δε τοιζ ατομοιζ και κατα μεροζ μοινοιζ υφιστ ανται*.

Isso não só significa que gênero e espécie possuem modo de ser diverso dos indivíduos, como é *dos particulares* que a inteligência dos universais é tomada, estando exatamente aqui o ponto, ou por outra, a substancialidade, que diferencia “natureza” e “pessoa” (BOÉCIO, 2005, p. 166): aquela, como propriedade de algo, pode ser substância ou acidente, enquanto esta é substância individual, e racional, jamais acidente. No entanto, a natureza subjaz à pessoa, que, por sua vez, não se predica para além dela. Melhor dizendo: toda substância é natureza, mas não se situa nos universais, e sim nos individuais. A pessoa é *na* substância racional, sua natureza, e *nos* indivíduos, não nos universais. Por isso, não mantém relações de predicação com estes, e muito menos com os acidentes.

Boécio chega a essa conclusão após observar que os latinos não eram precisos na tradução do termo grego *υποστασιζ*, o qual concebiam como *personae* (máscaras do teatro), enquanto, para os gregos mesmos, *personae* era *προσωπα*.²¹

¹⁸ A maioria das traduções é nossa, o que dispensa a repetição da expressão “tradução nossa” nas citações subsequentes. Quando não o forem, indicar-se-ão seus tradutores.

¹⁹ Quocirca si persona solis substantiis est atque in his rationabilibus, substantiaque omnis natura est Nec in universalibus sed in indiuiduis constat, reperta personae est definitio: “naturae rationabilis indiudua substantia”.

²⁰ As substâncias universais se predicam de cada particular, como é o caso da cadeira, que predica de cada cadeira. As particulares, não, a exemplo de Sócrates.

²¹ A *personae* romana, como máscara, era signo de mutabilidade, algo não em-si, enquanto a grega se ligava ao aspecto transcendental da liberdade. Segundo Rodrigues (2012, p. 3), o primeiro sentido “tinha como uma conotação de personalidade no sentido do não essencial” (da parte de quem a utilizava, o ator). Já para os gregos, (*personae* como) *prosopón* [...] fundava-se num caráter mais filosófico de insurreição contra o trágico da

Percebendo a maior precisão grega, aduziu, de um lado, uma equivalência entre *υποστασιζ* e *subsistentia individua* e, de outro, um parentesco entre a *subsistentia* e as *ουσαι*. (RODRIGUES, 2012, p. 4). *Oúsía* como essência (o homem é); *ousiósís* como subsistência (ele é, mas em nenhum sujeito de forma exclusiva, e é entre outros que não subsistem); hipóstase como *prosopón* (é racional). (BOÉCIO, 2005, p. 166).

De maneira que, uma vez considerado que, para Boécio, as subsistências são nos universais, mas a sua substância, encontrada nos individuais, não há substância que não seja subsistência individual, malgrado nem tudo o que subsista individualmente seja substância. Eis que postula o seguinte esquema: “*ουσιωσιζ* (*substantia*) – subsistência; *ουσιωσθαι* (*subsistere* – subsistir – não carecer de acidentes para poder ser); *υποστασιζ* – estar sob (subministrar um substrato para acidentes)”. (BOÉCIO, 2005, p. 78).

Parece clara a influência da *ousia* aristotélica sobre a acepção boeciana de pessoa. O filósofo estendeu a esta a condição de substância, conferida às demais coisas, à diferença de que é ela *hypóstasis* pensante, é substância individual racional. Por isso, só humanos são pessoas. Boécio substancializa a individualidade, que é o que absolutamente é, não acidente. Tal substancialização é a tônica que em certa medida subverte a dependência do indivíduo – dependência, que, conforme Rodrigues (2012) era característica do modelo político grego e da Teologia originária, respectivamente centrados na *Polis* e na comunidade – conferindo à sua capacidade de reflexão a primazia e a razão do viver coletivo.

É com essa concepção que o intelectual romano marcará profundamente o pensamento de Tomás, o qual, na questão 29, nomeada “As pessoas divinas”, da *Summa Theologica*, busca a significação do termo “pessoa”, valendo-se do seu peculiar modo dialético de argumentar. O aquinatense quer responder à pergunta do artigo 1, sobre se *é conveniente a definição que Boécio escreve no livro Sobre as Duas Naturezas: Pessoa é a substância individual de natureza racional*, e à do artigo 2, se *a Pessoa é o mesmo que hipóstase, subsistência e essência*. Eis que ali obtempera, com maestria, a todos os argumentos contrários à concepção boeciana.

No tocante à primeira questão, a premissa geral é a de que, sendo certo que “o universal e o particular se encontram em todos os gêneros (é-o também, contudo,

existência, que somos também contingência, e isso implica numa luta para a afirmação da liberdade.

que) de maneira especial, o indivíduo se encontra no gênero substância. A substância, com efeito, é individuada por si mesma”. (AQUINO, 2009, p. 522). Não é acidente, que só é no sujeito. O indivíduo, nesse sentido, é, para Tomás, similarmente a Boécio, hipóstase.

O particular e o indivíduo realizam-se de maneira ainda mais especial e perfeita nas substâncias racionais que têm o domínio de seus atos e não são apenas movidas na ação como as outras, mas agem por si mesmas. Ora, as ações estão nos singulares. Por isso, entre as outras substâncias os indivíduos de natureza racional têm o nome de *pessoa*. E eis porque, na definição acima, diz-se: a substância individual, para significar o singular no gênero substância. E acrescenta-se “de natureza racional”, para significar nas substâncias racionais. (AQUINO, 2009, p. 523).

Pessoa = substância individual racional. Eis a equação. A pessoa é substância, porque não é acidente; é individual, por ser particular que está de modo peculiar na substância; é racional, vez que é singular a agir por si mesmo, a conduzir-se sem ser determinado pelas forças externas que agem sobre ela, de modo que sua ação “manifesta o ser, de forma que uma superioridade de ordem no modo de agir é a consequência e o sinal de uma superioridade, mais profunda e mais importante no próprio ser”. (VANNUCCHI *et al.*, 2009, p. 523). A pessoa é, assim, superior em grau e ordem aos indivíduos substanciais desprovidos de racionalidade. A tal respeito:

Esta é a forma assumida pela intelectualidade em um espírito que só existe e age em um corpo e por seu intermédio: a esse título, traz com ela essa prerrogativa do espírito que do conhecimento deriva no agir: a consciência. Conhecimento e liberdade, eis o que, segundo Sto. Tomás, caracteriza a pessoa, elevando-a acima de todos os *entes* que lhe são inferiores, justificando que a esse *ente* privilegiado, em que se concretiza uma natureza racional, dê-se um nome especial: “pessoa”. (VANNUCCHI *et al.*, 2009, p. 523).

Perceba-se como o contributo de Boécio faz Tomás ir longe, tão longe que, no tocante aos atributos pessoais da consciência e da liberdade, chega a se aproximar dos modernos, malgrado as censuras - diríamos “impiedosas” - que recebe por conceber a pessoa como substância. A questão é que, em sua acepção, “se ela não fosse uma substância, e uma substância individualizada, não seria real, e todas as riquezas que evocam as palavras consciência e liberdade não seriam

mais que uma ideia abstrata, seriam irreais” (VANNUCCHI *et al.*, 2009, p. 523). Ser é, assim, o primeiro requisito para a consciência e a liberdade, e só as hipóstases (ou substâncias primeiras) são.

Pois bem, é mediante as influências advindas do pensador romano que Tomás:

1) Opõe à indefinibilidade da pessoa como singular a definibilidade do que é razão comum de singularidade, como o fez Aristóteles. Pois, se por um lado, os singulares são distintos entre si, por outro, o que os liga é exatamente a singularidade comum.

2) Responde à alegação da má enunciação da definição substancial primária ou secundária de pessoa, afirmando ser melhor dizer que “a *substância* é tomada em um sentido geral, enquanto se divide em: substância primeira e substância segunda” (AQUINO, 2009, p. 524) e que o acréscimo da expressão “individual” ao termo determina-a como substância primeira;

3) Rebate a inconveniência da atribuição de intenção lógica²² à definição de algo real - como é o caso da espécie animal ao homem ou do indivíduo à pessoa - com o argumento da necessidade eventual de se usarem diferenças acidentais ao invés de substanciais, quando estas são desconhecidas ou inominadas, ou até de se utilizarem nomes de intenções lógicas em casos de acidentes próprios, que ele trata como efeitos de formas substanciais, tal qual o termo “indivíduo”²³.

4) Esclarece - em relação à alegação de inadequação do termo “natureza” na definição de pessoa, baseada no argumento de que melhor seria “essência”, pois a pessoa existe em realidades sem movimento - que, quando Boécio afirma que “a natureza é a diferença específica que informa cada coisa”, utiliza o termo no sentido

²² Tomás nomeia de “intenção lógica” os “seres de razão” (AQUINO, 2009, p. 522), ou seja, os construtos racionais que instrumentalizam o conhecimento do universo, sem substituí-lo. Segundo o filósofo, o receio do objetante é a confusão entre ela, entidade que não está no mundo real, e as entidades reais.

²³ A palavra “indivíduo” é intenção lógica constantemente usada por Tomás para se referir ao singular no qual a natureza específica de algo se realiza. Em geral, essa natureza é representada por um conceito cuja propriedade é de tal modo imagética e perceptivelmente estendida, que não há como não ser referida a um singular. Mas, como ressalta Vannucchi *et al.* (2009, p. 524), “se esse conceito for só atribuível à singularidade, é, finalmente, em virtude dessa propriedade real que é a singularidade: não podemos representá-la mediante um conceito, uma vez que, no mundo dos corpos, sua raiz é aquilo pelo qual o ente se furta à inteligência: a matéria”. Por isso, não raro, a generalidade das pessoas emprega a intenção lógica “indivíduo” para se referir ao singular.

de princípio formal ou material, um princípio inerente ao movimento que antecede a concepção da natureza como geração prevista no Livro V, da Metafísica;

5) Diz, a respeito da afirmação de que é inconveniente se definir a pessoa como alma separada (substância individual racional), que é inadequado chamá-la de substância individual, porque a alma mantém, embora separada, a aptidão para a união. Substância individual é a hipóstase primeira. (AQUINO, 2009, p. 525). Para Tomás, o corpo integra a pessoa, e, uma vez dele separada a alma, não há pessoa, o que não é contraditório com a subsistência da alma mesma e seu papel concretizador da natureza racional do homem. Vannucchi *et al.* (2009, p. 525) pergunta, no entanto, se se pode “dizer sem reservas [...] que a alma separada não é uma pessoa”. Segundo aduz, é possível dizer que há uma “pessoa truncada”, como é o caso dos santos venerados pela Igreja.

Quanto à segunda questão, eis que o aquinatense se reporta à diferenciação atribuída a Boécio entre os gêneros e as espécies, que *subsistem*, e os indivíduos, que, mais do que subsistirem, também *sustentam*, de forma que hipóstase e pessoa não são sinônimas de subsistência, pois “a pessoa não convém aos gêneros nem às espécies” (AQUINO, 2009, p. 526). Atribui-se, ainda, a Boécio, a noção de que a pessoa não se identifica nem com a matéria (hipóstase) nem com a forma (*ousiosis* ou subsistência) e, por isso, nenhuma das duas pode ser dita pessoa. Tomás responde, dizendo que a substância tem dois sentidos, o de quiddidade, que é expressa na definição, e o de sujeito, que subsiste na substância, ou supósito, que é o termo geral que exprime a intenção lógica. Neste último sentido, três são os nomes que expressam a realidade: *ser da natureza*, *subsistência* e *hipóstase*.

Enquanto existe em si e não em outro, chama-se *subsistência*, pois subsistir se diz do que existe em si mesmo e não em outra realidade. Enquanto ela é a natureza de um sujeito comum, chama-se *ser da natureza*: por exemplo, *este homem* é um ser da natureza humana. Enquanto ela é o sujeito dos acidentes, chama-se *hipóstase* ou *substância*. – O que estes três nomes significam em geral para todo o gênero das substâncias, o termo pessoa significa para o gênero das substâncias racionais. (AQUINO, 2009, p. 526).

A explicação do intelectual de Roccasecca, enfocando os sentidos de substância e as diferenciações entre subsistência, ser da natureza e sujeito dos acidentes (hipóstase ou substância), permite-lhe:

1) Responder a quem concebe pessoa como o mesmo que hipóstase sob a justificativa de que “os gregos chamam de hipóstase à substância individual de natureza racional (e que) esta é a significação do termo *pessoa* entre os latinos” (AQUINO, 2009, p. 525): Tomás diz que a utilização corriqueira de hipóstase como o mesmo que indivíduo se dá em função da excelência da expressão. É assim que assente à noção de hipóstase como “todo indivíduo do gênero substância” (AQUINO, 2009, p. 526);

2) Rebater a alegação de que pessoa e subsistência são o mesmo, e que, por isso, as três pessoas que se diz haver em Deus são três subsistências. O aquinatense esclarece que os latinos incorrem em ambiguidade quanto ao termo “substância”, que ora traduzem como “essência”, ora como “hipóstase”, quando, para os gregos, substância é tão somente hipóstase. Sendo assim, a tradução latina de hipóstase como subsistência se deu para evitar sua confusão com substância. (AQUINO, 2009, p. 526). Tomás parece, aqui, ir ao encontro do esquema boeciano acima explicitado, envolvendo *ουσιωσιζ* (*substantia*); *ουσιωσθαι* (*subsistere*); e *υποστασιζ* (estar sob).

Diga-se a tal respeito que Tomás transitou brilhantemente entre o Grego e o Latim, encontrando “as equivalências de sentido em meio à diversidade dos termos usados.” (VANNUCCHI *et al.*, 2009, p. 525). Poucas não foram, ao longo da História, as discordâncias de sentido em torno dessas línguas, cuja utilização pelos teólogos tinha como pano de fundo o problema de “encontrar termos para designar os novos aspectos da realidade que a revelação faz surgir” (VANNUCCHI *et al.*, 2009, p. 525), sem a invenção de palavras que dificultem ou impossibilitem o entendimento.

3) Contestar quem iguala *ousia*, essência e indivíduo sob a alegação de que “Boécio diz que *ousia*, que é o mesmo que *essência*, significa o composto de matéria e forma (e) o que é composto de matéria e forma é o indivíduo do gênero da substância, que também é chamado hipóstase e pessoa” (AQUINO, 2009, p. 526). Aquino mostra que, nos compostos, hipóstase e pessoa não equivalem à essência²⁴, a cuja razão tão só acrescentam os princípios individuais. Pois, apesar de a essência, mais do que à forma e à matéria, significar o composto delas enquanto princípios da espécie, “o composto *desta matéria* e *desta forma* tem razão de hipóstase e pessoa, pois a alma, a carne e os ossos pertencem à razão de homem.

²⁴ A essência é significada pela definição, e esta não compreende os princípios individuais, mas os específicos.

Mas esta alma, esta carne e estes ossos pertencem à razão *deste* homem.” (AQUINO, 2009, p. 527, grifo nosso).

Aqui está a razão pela qual Tomás diz não ser correto afirmar que o gênero e a espécie subsistam separados dos singulares, ao modo platônico, e, também, o motivo por que concorda com Boécio, para quem eles “*subsistem* na medida em que convém a certos indivíduos subsistir pelo fato de estarem nos gêneros e nas espécies compreendidos no predicamento substância”. (AQUINO, 2009, p. 527). Ademais, só o composto pode ser sujeito de acidentes, e não uma forma simples, que é destituída de matéria. Diga-se de passagem, que o composto é sujeito, em muito por sua própria forma, que atualiza a matéria, para que haja subsistência. Esta, portanto, advém da forma (princípio do subsistir), enquanto a matéria é aquela na qual o indivíduo se sustenta, ou seja, é “princípio do sustentar” (AQUINO, 2009, p. 527).

Isto posto, é legítimo perguntar sobre o que Vaz absorveu do Boécio de Tomás e do próprio Tomás. Ora, Vaz (1992, p. 225) mesmo o responde no seguinte trecho: “a noção de *pessoa* é [...] uma noção *analógica*, e essa estrutura analógica está presente na definição [...] com que Tomás de Aquino resumiu Boécio: *subsistens in rationali natura*”. Assim como Tomás e Boécio, Vaz compreende a pessoa como unidade absoluta racional, indivisa e aberta ao Ser: é *ens in se* e *indivisum in se*, na expressão da sua incomunicabilidade, e *ens ad aliud* e *nata est convenire cum omni ente*, na da sua racionalidade.

O adjetivo *incomunicável*, acolhido por Vaz, advém da evocação de Ricardo de São Vitor na *Summa Theologica*, quando Tomás responde à objeção à definição de Deus como pessoa²⁵. O teólogo da Abadia agostiniana afirmava que “a pessoa, quando se trata de Deus, é a existência *incomunicável* de natureza divina”. (AQUINO, 2009, p. 530, grifo nosso). Tomás, por sua vez, reconhecendo na pessoa a imagem e semelhança daquele que é “perfeitissimamente inteligente” (e, assim, de natureza racional) e excedente de toda dignidade distintiva da hipóstase humana, de modo que subsiste *superiormente* - em específico porque não sustenta acidentes, existe por si – a vê como absolutamente singular em sua inferioridade, não é parte

²⁵ Objeção esta calcada nos argumentos de que (1) o conhecimento discursivo não convém a Deus e, por isso, este não tem natureza racional, (2) Deus não pode ser considerado substância individual, porque o que individua é a matéria, e ele não dispõe dela e, (3) se Deus fosse substância, teria acidentes.

de qualquer todo, espécie ou indivíduo que integre algum gênero, acidente ou modo de uma substância²⁶. É, nesse sentido, incomunicável.

No referente à racionalidade, é por meio dela que a pessoa expressa a universalidade radical com que se abre ao Ser e o acolhe. Sem essa abertura tudo seria caos, desordem, ausência de inteligibilidade. Todas as qualidades ligadas à racionalidade e à incomunicabilidade da pessoa estão, repita-se, na base do pensamento antropológico de Vaz, para quem ela é também consciência e liberdade, singular distinto, mas de singularidade em comum, e aquela na qual vigem os princípios do subsistir e do sustentar.

Finita, distinta das demais, só de forma analógica pode ela se unificar na diferença entre a unidade e a alteridade. Ou seja, ela precisa aferir, do “lugar” de quem é *realmente* distinto da universalidade do ser, mas com o qual *intencionalmente* se identifica, “a identidade *absoluta* do *ser-em-si* e do *ser-para-outro* que só pode ser atribuída ao Absoluto”. (VAZ, 1992, p. 225). Absoluto este que é identidade em cujo interior se identificam a essência e a multiplicidade das relações. Essa relação analógica e a interface entre o categorial e o transcendental serão exploradas no decorrer do trabalho, mais apropriadamente nos tópicos 3 e 4, nos quais serão estudados o papel da dimensão espiritual na afirmação ontológica do homem e a positividade originária da pessoa e do Absoluto.

Importa, agora, resgatar o itinerário antropológico a ser percorrido pelo sujeito vaziano, banhado que é por todo esse cabedal de influências clássicas e modernas, que mais atestam a já referida presença da ilimitação do Ser na limitação do ser. Bebendo Vaz, também, na fonte hegeliana, é preciso, antes, entender, ainda que brevemente, o valor ontológico da conexão estabelecida entre as categorias e os níveis de compreensão no interior da Antropologia Filosófica e a elaboração do ser do homem ao nível do silogismo, haja vista que ambos os tópicos desdobram ainda mais o inexorável caráter *relacional* da pessoa enquanto sujeito, evidenciando o seu caráter fundante do *ser-no-mundo* e do *ser-com-outro*, ou por outra, do ser nas relações de objetividade e intersubjetividade.

É certo, dessa forma, dizer que tal unidade absoluta, incomunicável, racional e indivisa não subsiste tal qual uma mônada, comumente concebida como

²⁶ Aqui, o aquinate repisa o conceito de pessoa como o que subsiste em uma natureza racional, acrescentando que esta é a razão de ela ser perfeita, e que toda perfeição convém a Deus, embora tal atribuição se dê de maneira menos excelente nas criaturas.

substância simples em cujo interior nada se introduz, e que, portanto, não se altera senão pela ação de um princípio interno a partir do qual muda e de um pormenor do que muda, responsável pela especificidade e variedade dela²⁷. Como se o movimento de si não fosse ele próprio algo em si mesmo e o negativo de si em idêntica perspectiva²⁸.

Pelo contrário, ela é, no mundo, *constante* relação dialética *consigo-mesma-no-outro-e-no-absolutamente-outro*, não é identidade abstrata de si a si, sem vida, mas positividade mesma - em si, negatividade - que sai de si e muda no outro, porque contém e apreende a contradição, a contradição essencial que movimenta e expõe o mesmo, que é e não é, está e não está. Como afirma Hegel, “se algo existente não pode, em sua determinação positiva [...], ter a contradição em si, então

²⁷ As mônadas leibnizianas são substâncias simples criadas por Deus que entram nos compostos, são os átomos da natureza, os elementos das coisas. Simples, ou sem partes, elas mudam a partir de um *princípio interno* e, ainda, um *pormenor que as especifica e diversifica*. São enteléquias, por tal motivo, ou seja, porque mudam por si, e não por outra. Esse pormenor envolve a multiplicidade na unidade, a permitir que algo mude e algo permaneça nelas. Por conseguinte, nelas há uma pluralidade de afecções e relações, mesmo que não tenham partes. Dá-se o nome de *percepção* ao estado passageiro que envolve e representa a multiplicidade na unidade (substância simples). Ele é passageiro, porque uma percepção passa a outra, ocasionando a mudança. A ação do princípio interno que faz essa passagem entre as percepções chama-se *apetição*, a qual se dá, porque o apetite tende a alcançar a percepção, a obter algo dela e a chegar a novas percepções. (LEIBNIZ, 2004).

²⁸ É conhecida a crítica de Hegel a Leibniz. Ele já entrevê na mônada leibniziana a unidade *autorreflexiva* e, portanto, a conservação negativa, em si mesma, da multiplicidade, ou seja, ela é unidade determinada que, por força da própria representacionalidade derivada do princípio *interno*, conserva o conteúdo inteligível do mundo. Nesse sentido, é ativa simplicidade autodiferenciante, que, mesmo finita, continua sendo um, embora a partir de si própria. Como unidade determinada, é diferenciada em relação às demais, sendo, em função dessa relação, mais do que limitada em seu ser em si (pois é substancialmente, em si, a totalidade, embora não a totalidade manifestada), fechada. Fechada, porque, segundo o próprio Hegel (1968, p. 477), “a relação das mônadas entre si cai fora delas e é igualmente preestabelecida por outro ser, ou então preestabelecida em si mesma”. Se se influenciam, é-o por intervenção de Deus. Dado esse fechamento, deve haver, segundo Leibniz, uma harmonia preestabelecida, no sentido de que cada mônada comporta a ordem ou harmonia reverberante do uno, na medida em que reflete a própria coerência interna no externo e, assim, assemelha-se às demais. Mas, sendo assim, só Deus tem consciência da liberdade, não a mônada mesma, a qual, embora responda a todos os eventos do universo, só lê os que ela própria representa. É formalmente uma pela essência, como unidade de contrários, mas passa ao largo do conceito, não apreende sua individualidade nem explicita a emergência do múltiplo em relação ao uno. A mônada se fecha, não tem relação *real* com as outras, é *para-si* abstrato, *não-em-si-para-si* concreto. Deus, se não é externo, é o outro do universo. É substancialidade absoluta, que inexplicadamente cria as mônadas, que, assim, reduzem-se a nada, dada a ausência de mediação, movimento e desenvolvimento, não se repelem nem se põem como outro. Dessa forma, o solipsismo é, para Hegel, um importante problema não enfrentado por Leibniz, desde que envolve uma espécie de fechamento para outras realidades.

esta não é a própria unidade vivente, não é fundamento, senão que perece na contradição”. (HEGEL, 1968, p. 387)²⁹. Ora, o que é positivo precisa abarcar a própria determinação negativa e conservá-las dinamicamente, para que viva.

2.2.2 Categorias e níveis de compreensão: uma relação de valor ontológico

Toda a caracterização estrutural, relacional e unificadora em torno da grande categoria humana propõe ao sujeito o encargo de reestruturar o “mundo das formas *naturais* num mundo de formas *simbólicas*, que é *para-o-sujeito*”, de maneira que só a ele incumbe o “*movimento de supressão* da natureza na forma, do dado na expressão, do mundo das coisas no mundo do sentido” (VAZ, 2014, p. 163). O sujeito, informado que é pelo categorial *pessoa*, automanifesta-se na natureza, conferindo-lhe expressão. No magistério de Vaz:

O homem [...], desde o ponto de vista de sua contingência ou de seu acontecer, é todo natureza ou dado; desde o ponto de vista de sua constituição essencial ou do seu ser (de sua estrutura ontológica), é todo forma ou expressão: e movimento incessante de passagem ou de mediação entre a natureza e a forma, como tal, é sujeito. A natureza é uma profusão infinita de formas, mas essas formas não têm em si mesmas o princípio de sua livre automanifestação, próprio do homem. Elas são manifestadas segundo as leis universais da própria natureza. Somente o homem se automanifesta ou se dá a si mesmo sua própria expressão enquanto homem. Nesse movimento de automanifestação consiste propriamente a sua subjetividade, o seu Eu. Na perspectiva dessa subjetividade propriamente humana, impõe-se a distinção entre a percepção que nos é comum com os animais, e a apercepção que nos é própria e nos situa como sujeitos em face do objeto. (VAZ, 2014, p. 170).

Essa dinâmica efetivada pelos sujeitos da apercepção, que não só percebem o objeto como também a própria percepção do objeto percebido, dá-se, no entanto, por dimensões (ou níveis) simultaneamente pulsantes e integralmente inter-relacionadas: malgrado distintas, elas se entrecruzam e interpenetram, formando um emaranhado de noções que lhes possibilitam discursos coerentes sobre a existência. Têm-se, assim, os níveis pré-compreensivo, compreensivo-explicativo e compreensivo-filosófico.

²⁹ Si algo existente no puede, en su determinación positiva [...], tener en sí mismo la contradicción, entonces no es ésta la unidad viviente misma, no es fundamento, sino que perece en la contradicción.

No primeiro nível, o sujeito, por meio da linguagem, efetiva a mediação empírica ou imediata, expressa pelo pronome *Eu*. Vaz (2014, p. 169) fornece como exemplos “as imagens do homem das civilizações agrária, comercial, guerreira, industrial, etc.” Aqui, reside a “forma de experiência natural que o homem faz de si mesmo e que exprime intelectualmente em representações, símbolos, crenças etc.” (VAZ, 2014, p. 159).

No segundo, esse mesmo sujeito é abstrato, suas experiências são objeto das ciências do homem e respectivos métodos. Nessa dimensão, é realizada a chamada *mediação abstrata*, desde que, em termos metodológicos, é de um sujeito abstrato que cuida o conhecimento científico. Em tal sentido, “os dados resultantes dos procedimentos operatórios da observação metódica e da experimentação” e “os conceitos do discurso da ciência obedecem a regras formais próprias da constituição” (SAMPAIO, 2006, p. 262).

Não custa ressaltar que nem todas as categorias são alcançadas pela compreensão explicativa, como é o caso do espírito, da transcendência e do Absoluto: o espírito, por ser unidade que se identifica reflexivamente consigo, ao ponto de o corpo e o psiquismo se constituírem como expressões suas e serem “assumidos no dinamismo total da vida humana como ‘vida espiritual’” (VAZ, 2014, p. 229). Não haveria o menor sentido em submeter a grandeza espiritual ao instrumental metodológico do qual é autora, instrumental este que é tão somente uma de suas manifestações e, portanto, é mais restrito do que ela própria; a transcendência, pelo fato de o sujeito espiritual ser o seu termo inicial; o Absoluto, formal ou real, por ser o termo final da relação de transcendência (VAZ, 1992); e a própria pessoa, dada a profundidade que lhe é peculiar, ou melhor, sua complexa condição de essência e unidade final do complexo ontológico humano. Essa insubmissão da pessoa à compreensão explicativa será mais bem explorada no próximo tópico.

Acontece, todavia, de objetos, estruturas e formas das atividades espirituais serem metodologicamente explicados, dentre estas a própria Ciência do Psiquismo e da Linguagem, a Lógica, etc., que, no sentido lato, são Ciências do Espírito, desde que dizem respeito ao homem. O desenvolvimento delas não exaure a categoria da transcendência (e muito menos o conceito ocidental que, como se verá, está historicamente relacionado a ela, o da pessoa), mas nem por isso a invisibiliza. Vaz (1992, p. 113), por tal razão, diz que, “ao descreverem as diversas formas históricas

e estruturais da cultura humana, dos costumes e das crenças, elas tornam mais visíveis os traços que a experiência da transcendência imprime na história humana”.

Ao fim e ao cabo, encontra-se a compreensão filosófica, plano discursivo-conceitual no qual o sujeito dá a razão de si mesmo e exprime a lógica estrutural e dinâmica do seu ser, dotado que é de linguagem e intelectualidade. Ela recebe dos dois níveis anteriores o “aparato” necessário à tematização transcendental do homem. Em tal patamar:

A NATUREZA é dada na experiência filosófica da objetivização do sujeito como sujeito, as FORMAS são os CONCEITOS ou as CATEGORIAS que exprimem intelectualmente essa experiência e o discurso que articula esses conceitos, [enquanto] o SUJEITO é o EU PENSO da tradição filosófica na sua egoidade transcendental ou na sua subjetividade absoluta. (SAMPAIO, 2006, p. 262).

Embora nem sempre dê conta de elaborar filosoficamente todo esse processo, o sujeito, que está na História e, portanto, é pervadido, em sua finitude e transitoriedade, pelos princípios gerais desta e da cultura nas quais se constitui e se forma, percorre intuitivamente os níveis de compreensão e os aplica, entrecruzada e interpenetrativamente, a cada uma das categorias. Pois o conteúdo destas e daqueles também são históricos.

Por isso, é licito dizer que ele exerce, para além de um papel lógico, “uma função *ontológica*, isto é, articula a lógica do *ser* da subjetividade” (VAZ, 2014, p. 163), ao concretizar a negação (e também a conservação) do *em-si* somático-psíquico-espiritual e do *para-si* relacional objetivo-intersubjetivo-transcendente na unidade *em-si-para-si* da pessoa entremeios à difusão compreensiva multinível e dialética.

É preciso sempre reafirmar a importância da relação, porque, como se disse, o sujeito articulador não é uma mônada e, portanto, sua abertura ao mundo e ao outro não se dá ao modo daquele a quem “tenham sido concedidos mirantes ou janelas de onde a realidade exterior e, nela, a presença do *outro* fossem descobertas apenas como um espetáculo que a autossuficiência do sujeito deixa contemplar”. (VAZ, 1992, p. 52). Não. É da sua “índole” se perder para se encontrar, deixar fluir de si o negativo que o movimenta na contradição, mediar, enfim, partir de sua posição estrutural abstrata em direção à autoposição essencial concreta, pelo intermédio da relação, viver. Conforme Vaz:

A figura do Eu (que) antecede no discurso as relações de objetividade e intersubjetividade, de transcendência e de realização [...] só alcança sua plena inteligibilidade ao atingir a categoria da *essência*, quando a *aparência* do Eu abstrato que dá início ao discurso terá sido suprassumida no Eu concreto que existe *efetivamente* 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*. (VAZ, 1992, p. 52).

2.3 A IMPORTÂNCIA ONTOLÓGICA DO SUJEITO NA ERA DO DESCONSTRUCIONISMO HISTORIOCÊNTRICO DA PESSOA E DO REDUCIONISMO TÉCNICO-EXPLICATIVO

Parece ter sido assim nas diferentes eras. Desde os confins da Antiguidade até a Contemporaneidade, passando pelo Medievo e pela Modernidade, o sujeito vem tentando, por intermédio dos mencionados níveis e categorias, encontrar *um eixo unificador* para sua autocompreensão.

Foi assim que, por exemplo, a pessoa, enquanto categoria de unidade, deslocou-se do essencialismo cosmocêntrico para um existencialismo teocêntrico e uma autocausalidade antropocêntrica. É certo que, atualmente, vige a tentativa de sua desconstrução no âmbito do historicocentrismo contemporâneo, no qual a fragmentação pluriversal do Ser passa à condição de “marca registrada” de um tempo caracterizado pelo predomínio da técnica e pelo niilismo. Nihilismo este que, no magistério de Vaz (1997, p. 117), ocasionou uma “desordem espiritual que abriu terreno para o avanço dos mais variados tipos de gnosés da *imanência*”.

Em verdade, tal tumulto é reflexo da brecha aberta pelas filosofias modernas no seu conceito metafísico, nascido e amadurecido “como o fruto mais sazoadado no terreno de encontro entre o *lógos* grego e o *lógos* cristão” (VAZ, 1992, p. 194), mas oscilante, desde Descartes, passando por Kant, Hobbes e Hume, “entre a unidade da consciência-de-si e a pluralidade das representações do Eu, aquela primeira e originária, essas coordenadas nominalisticamente nas múltiplas designações de que a pessoa é objeto”. (VAZ, 1992, p. 195).

Desde então, a pessoa, ao mesmo tempo em que é valor tornado central na evolução histórica do ocidente, tem se dividido entre concepções filosóficas modernas e contemporâneas diversas, quando não diametralmente opostas, na

atmosfera niilista atual³⁰. Esse fenômeno opositivo envolvendo a centralidade axiológica da pessoa e sua desconstrução crítica inseriu o homem num profundo paradoxo. É o que explica Vaz:

Tendo caminhado para tornar-se um valor-fonte de todo um sistema de valores na evolução política, jurídica e social do mundo moderno, o conceito de *pessoa* vê-se, finalmente, “desconstruído” filosoficamente no clima espiritual do *niilismo* que coroa essa evolução e no qual se dissolvem tanto os sentidos objetivos da realidade na qual a *pessoa* se situa, como os sentidos que se originam da sua interioridade racional e livre. A paradoxal experiência da “não realidade” da *pessoa* parece ser o desfecho dessa evolução contraditória em que, tida como valor civilizatório fundamental, a *pessoa* vê seu conceito submetido a um pertinaz trabalho de desconstrução crítica pela razão filosófica dominante na mesma civilização que a consagrara. (VAZ, 1992, p. 194).

Os reflexos de tal empreitada sobre a inteligência espiritual já se fazem sentir, pois não é razoável (e é até ingênuo acreditar) que a tentativa ousada de desconstrução de um valor-fonte como esse se dê de forma tão amena: o sujeito, que, no decorrer de toda a história reflexiva sobre o ser-homem ocorrida desde os confins das culturas grega e hebraica, aprendeu a tomá-la como princípio primeiro da própria inteligibilidade, agora intui o sufocamento de suas estruturas pelos esquemas explicativos, que não só expõem a dualidade corpo-alma de forma reducionista como instituem um psiquismo sem alma e relegam a dimensão do espírito às ciências do inconsciente e da linguagem.

Ele sofre com a *diagnose de ser patológico*, que não encontra no outro o sentimento de si mesmo nem se limita nos respectivos impulsos, e, mais ainda, com a *prognose* que credita a esse sofrimento a saída para as *reformas* éticas pessoais e

³⁰ No período pós-kantiano, não há consenso teórico sobre tal noção. No entanto, conforme Vaz (1992), foram estabelecidos pelo menos dois importantes extremos paradigmáticos para a sua compreensão filosófica: de um lado, os modelos *dialético* (o Sistema de Hegel) e *fenomenológico* (a intencionalidade de Husserl, que diferencia o Eu da pessoa que experimenta e subordina, e o atualismo de Max Scheler, para quem a essência da pessoa são os atos que ela pratica como espírito concreto e lhe conferem uma índole ética); e, de outro, o *analítico*, que revigora o domínio crítico do empirismo e a perspectiva nominalista acerca da pessoa. O pensador mineiro, sem deixar de reconhecer que a problematização atual da pessoa tem favorecido mais e mais sua abordagem sob a perspectiva de uma metafísica clássica “recauchutada”, diz, ainda que, sob a influência da Fenomenologia, “filósofos da pessoa” (VAZ, 1992, p. 199) a tem historicamente pensado entremeios ao domínio tecnocientífico, econômico-político, midiático, etc. Sobre os paradigmas filosóficos pós-kantianos explicativos da pessoa reconhecidos por Vaz, consulte-se VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia filosófica**. São Paulo: Edições Loyola, v. 2, 1992, p. 196-200.

institucionais. Donde se segue que sua *psique*, já desalmada, seja confinada à CID (Classificação Internacional de Doenças) e explicada pelo *idioma* medicalizador da existência como *algo* outrora alvejado por transtornos mentais e comportamentais. Precisa ser psiquiatricamente medicada e - o que é muito provável - psicologicamente docilizada³¹.

Sofre também com a desvalorização e a inadequação do seu corpo, ideologicamente plantadas pelas *receitas de bem-estar* e intervenções cirúrgicas que, por estarem a serviço do sistema capital, há muito deixaram de ser indicadas por questões de sobrevivência e qualidade de vida, e sim por desejos estéticos superficiais que mais degradam e debilitam a expressão profunda de sua subjetividade, do Bem e do Belo.

No plano relacional, seu existir objetivo é sugado pelo *Lebenswelt* antropocósmico, ao passo que a transcendência é desafiada pelo ingênuo anúncio do fim da Metafísica. Enquanto isso, porém, no espectro da intersubjetividade, à maneira de *ato falho* de quem um dia imanentizou o esquema de relação entre unidade e multiplicidade elaborado pelos gregos, o sujeito lança seus holofotes sobre a História, no interior da qual reinstitui uma *processão de pseudoabsolutos*, mediante noções de “reconhecimento, comunidade universal de comunicação, caminhos lógico, fenomenológico e linguístico e o problema da dignidade do outro” (VAZ, 2014).

Nesse contexto objetivista, seus *absolutos* se restringem à já conhecida sequência de *ismos*: o Humanismo, o individualismo, o Evolucionismo, o Capitalismo, o Comunismo, o Nacionalismo, o Socialismo, o Fascismo, o Nazismo, o Modernismo, o Cubismo, o Abstracionismo, o Associativismo, o Feminismo, o Veganismo, o Ambientalismo, dentre outros. No microespectro, eles são a Família, a Comunidade, o partido político, etc., constantemente absorvidos pela visão instrumental dos especialistas de plantão. Todos sucedâneos do Absoluto do Ser, imanentizações modernas do teológico no histórico.

³¹ Foi no terreno teológico do século IV que se desenvolveu com mais riqueza a concepção filosófica da pessoa e é legítimo pensar que o esvaziamento do seu conteúdo metafísico na Modernidade, “sobrevindo em seu lugar os enfoques psicológico, sociológico, político ou fenomenológico, deva-se a essa sua ineliminável origem teológica, que mostra que o substrato semântico do conceito, ao ser interpretado metafisicamente, rico daquelas interrogações e problemas que a filosofia moderna julga devam ser banidos do território sob sua jurisdição”. (Vaz, 1992, p. 189).

É assim que cai no ilusório prometeísmo científico de explicação da pessoa que é. Ignora que “a (sua) experiência [...] é articulada internamente a partir do centro dinâmico e ordenador do *Eu sou*: [...] inatingível por qualquer processo objetivante de conhecimento”. (VAZ, 1992, p. 213). Ou seja, à sua dimensão pessoal não se aplicam os métodos operacionais tradicionais de observação e manipulação, direcionados à obtenção hipotética e previsível de resultados, porque ela se trata de experiência humana das mais profundas.

Isso não significa que determinados aspectos dele não possam se submeter à instrumentalidade lógica, linguística e classificatória da observação científica, como o fazem a Psicologia, a Sociologia, a História, o Direito, etc. Mas aí quem está sendo observado não é a sua pessoa, e sim o indivíduo, o “sinal manifestativo que anuncia a presença da (sua) *pessoa* na exterioridade do mundo e da história”. (VAZ, 1992, p. 213).³²

Esse equívoco interpretativo o faz objetificar o inobjetificável: quando não reduz a interioridade espiritual (à qual a pessoa se refere) à exterioridade corporal (à qual o indivíduo se remete), separa-os ao insistir “em que a *pessoa* é o *indivíduo* considerado na sua unidade mais profunda, e o *indivíduo* é a *pessoa* na sua participação à multiplicidade e temporalidade do mundo material” (VAZ, 1992, p. 215).³³ Falta-lhe compreender que as ciências do indivíduo - desde os tempos de Aristóteles e, sobretudo, os de Tomás - sempre foram pensadas no interior da filosofia do homem-espécie e, posteriormente, no da pessoa, e só foram auferir o

³² Relevante concepção vaziana do indivíduo como sinal manifestativo da pessoa, se, por um lado, aproxima Vaz de Maritain, para quem o indivíduo é a sombra da pessoa (VAZ, 1992) e, portanto, o plano da *experiência* ou do *encontro* pessoal com o mundo e os outros, por outro, não esconde sua discordância em relação ao pensador francês, para o qual “o valor central do mundo moderno é o *indivíduo*, não a *pessoa*, não havendo, pois, contradição entre a dissolução crítica do conceito de pessoa e o triunfo do individualismo” (VAZ, 1992, p. 240). Apesar disso, o mineiro parece compreender as razões sociais e políticas da concepção de Maritain, consubstanciadas no surgimento do individualismo hodierno. Conforme Vaz (1992, p. 247), “a distinção maritainiana entre *indivíduo* e *pessoa* conserva inegável valor heurístico e responde à situação criada pelo advento do individualismo moderno”. Ela parece querer expor a diferença entre a perspectiva metafísica, ínsita às reflexões de Tomás, e a explicativa, que chega mesmo a falar numa ciência do indivíduo.

³³ Vaz é enfático ao dizer que “o *indivíduo* é membro de uma espécie e sujeito às suas leis; como tal, dele pode ser dada uma *compreensão explicativa*. A *pessoa* é única na sua *originalidade*, e irreduzível a um denominador comum classificatório ou a simples *indivíduo* de uma espécie; como tal, ela só pode ser objeto de uma *compreensão filosófica*”. (VAZ, 1992, p. 215).

status epistêmico autônomo de “ciências humanas” com o nominalismo do Medievo. (VAZ, 1992).³⁴ A *conta*, pelo que se percebe, sai cara, muito cara.

Mas o “alto preço” pago não veio do nada. Pelo contrário, ele *necessitou* vir assim, dada a influência mesma da mudança cultural tricentenária questionadora do *cosmos*, de Deus e de todo pensamento analógico. Tal mutação, como se verá no subtópico 3.1.2.1.3, partiu da crise dos universais e adentrou a totalização do indivíduo, tendo seu ápice com a revolução científica quinhentista, que consagrou o método, expressivo da aspiração dos homens ao “senhorio de si próprios e da natureza”. Esse estágio encorajou os seres humanos a “porem as mãos” (ou seja, a manipularem) no que até então era considerado intocável, porque “divino” e tão-só “contemplável”.

Brilhante por sua rebeldia profanadora do “sagrado”, o “dispositivo técnico” (BRÜSEKE, 2006), que nos alocou no centro de tudo, rendendo-nos, inclusive, ganhos imensuráveis, em termos de qualidade de vida, também falhou ao restringir o conceito de racionalidade a algo que meramente calculava e recusava o paradoxo: no seu âmbito, racionalizar seria calcular; quantificar, numerar; manipular, manusear; deslocar, globalizar; e virtualizar, realizar.

Se, por um lado, construir não poderia ser lá sinônimo de criar, fosse ao modo perfeito, bom e belo do demiurgo platônico, fosse ao da *creatio ex nihilo* do Deus judaico-cristão, por outro, o ponto da discussão não era propriamente a sinonímia homem-Deus, e sim o *otimismo do atrevimento*, que despertou a crença de que o progresso da razão significava o domínio total. Crença, em certa medida, vã, que a História demonstrou pelo relativo fiasco existencial corroborado pela ruptura semântica da “filosofia do progresso” (BRÜSEKE, 2006, 169), a qual associava o desenvolvimento da Ciência a um *telos* paradisíaco de justiça social, mesmo em face da devastadora racionalidade instrumental, evidenciada, sobretudo, no entreguerras.

Importa, neste tocante, ressaltar como o *Zeitgeist* age: em sua generalidade, as “falhas” de uma época correspondem a caracterizações póstumas, são, por assim dizer, identificadas por seus efeitos futuros. Com raras exceções, os homens encantam-se primeiro com as novidades do período, os bônus que ele proporciona –

³⁴ Dali em diante, surgiram outros conceitos explicativos, como o de “personalidade”, que, no domínio científico, é totalidade de manifestações psicológicas, e, no filosófico, “a transposição da filosofia moderna da subjetividade do conceito metafísico de *personalitas*, como a *forma* significada pelo nome *pessoa*.” (VAZ, 1992, p. 214).

como bem ressalta Coelho (2023), “toda época é também positiva, tem suas oportunidades e suas novidades benéficas”³⁵. Só depois de que sua maturidade é tintilada pelo Espírito do Tempo, eles se tornam capazes de apontar os ônus de determinada era.

Ora, se hoje somos capazes de problematizar o dispositivo técnico em suas características de racionalização (cientificação), materialização (profanização), homogeneização (igualização), quantificação (medição), funcionalização (sistematização), manipulação (administração), fabricação (industrialização), imposição (antropocentrismo), aceleração (modernização), deslocação (globalização), reprodução (cópia), substituição (*homo proteticus*), construção (desconstrução), virtualização (realismo), plasticidade (resistência) e emergência (desaparecimento) (BRÜSEKE, 2006, p. 171)³⁶, é porque, em algum momento da História – e, aqui, com propriedade, pode-se dizer ser ele o Renascimento, em cujo bojo se deu a revolução científica, cujas implicações antropológicas serão mais aprofundadas à frente – incorporamos à nossa noção de dignidade pessoal os confortos e prazeres proporcionados pelas ditas novidades imanentes. Ainda é assim, e, inclusive, as lutas por reconhecimento têm se legitimado pelo afã de acesso ao que minimamente se concebe como garantia da vida espiritual e material dos povos ocidentais modernos.

É compreensível, dessa forma, que um sujeito se enfureça e até se sinta desrespeitado, caso privado das modernas técnicas de leitura e pensamento; da lógica sistêmica da Economia e da Administração; da explanação orgânica, molecular, atômica e genética do ser humano; da empregabilidade nas grandes metrópoles, criada no espectro da satelitização do céu que poluímos mediante seu tratamento sob o critério de coordenadas de GPS; das estatísticas e dos índices de produtividade curricular; da energia elétrica que alimenta nossos sistemas comunicacionais; das fotografias, que, certa feita, rivalizaram com as pinturas, permitindo a reprodução instantânea de substratos de lembrança; da industrialização que engendrou a produção em série e, por conseguinte, a sociedade da abundância; da transmissão da informação em tempo real e da consequente aceleração atópica

³⁵ Orientação realizada por Humberto Schubert Coelho, Juiz de Fora, 01 de mar. 2023.

³⁶ Para melhor compreensão das características do dispositivo técnico, consultar BRÜSEKE, Franz Josef. O dispositivo técnico. **Revista Tecnologia e Sociedade**, Curitiba, v. 2, n. 2, p. 165-186, jan-jun. 2006. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/pdf/4966/496650321011.pdf>> Acesso em: 12 mar. 2023.

(preocupante) das relações; e até mesmo da serialização de armas de todo tipo, que certos povos apóiam mediante o pretexto de autodefesa.

Duas perguntas, aparentemente contraditórias, mas que parecem já conter a própria resposta, sobre a absorção do pensamento técnico responsável pelo reducionismo explicativo da pessoa impõem-se, por isso: (1) por qual razão legítima os que o conceberam e acolheram declinar-no-iam, ao ponto de não o aplicar à percepção de si próprios, se *eles mesmos viviam num mundo cuja escassez foi escancarada pelo método?* (2) Por que, por outro lado, não o questionariam em seus “fracassos” logo hoje, que *a coruja de minerva alçou seu vôo, tornando-se, por assim dizer, capaz de perceber os descompassos entre pensamento tecnocientífico e progresso histórico-existencial, ou seja, ela já está apta a tatear os mencionados abalos de inteligibilidade ontológica?*

Tais indagações não apontam senão para o esforço de atualidade do pensamento que aqui está sendo exposto: ele, que parte de um processo cultural multissecular que abriu guarda para a redução da pessoa ao nível explicativo, também está ciente de que os homens estão “condenados” a exaurir magnânima autocausalidade antropocêntrica. O ápice primário dessa dinâmica, a revolução científica do século XVI, impulsionou, a despeito das grandes conquistas proporcionadas, o novo *plateau* civilizatório no qual se daria a desconstrução paradoxal de valioso conceito axiológico.

Resta-nos “cumprir essa pena” com competência crítica, o que, a um só tempo, equivale a extrair os bônus da técnica e evitar a invigilância sobre os ônus existenciais trazidos pelo dispositivo. Desconfiar dos “propósitos edênicos” deste, sem invalidar-lhe os contributos à noção de autorrespeito, e, concomitantemente, apostar nos seus contributos, sem confundi-los com o eixo valorativo em si mesmo, sob pena de esvaziamento. Se há compatibilidade, não há exaurimento.

O recurso à acepção de pessoa como o já que ainda não é, na medida em que é, sendo, foi a via que a pesquisa modestamente escolheu para desafogá-la dessa atmosfera niilista. Aqui, como ressaltado, a pessoa surge como *individua substantia* em processo constante de afirmação da subjetividade, que por ela se orienta em relação a um fim, na interface com os outros e o Outro, cujo valor antropológico permanece imensurável, mesmo na era dos “ismos”.

Tal atitude filosófica não vai a Tomás para o resgate de um Vaz medieval, como se estivesse a reverberar a saudade de um tempo perdido, a nostalgia de um

período irrecuperável da História humana, até porque o próprio Vaz nunca tentou a transposição de um intelectual de peso, como o aquinatense, para os tempos modernos. Pelo contrário, esse trabalho vale-se das retinas de um intelectual *moderno*, que, plenamente lúcido das aporias de seu tempo, leva-as a quem sabe permanecer atual *pela sua temática*: o fundamento da existência humana.

Ora, a natureza das coisas, o que é segundo seu conceito, permanece, mesmo em face das transmutações semânticas sofridas pela força mesma do movimento reflexivo. Aliás, seria conceitualmente impróprio - e mesmo impossível - estacar na imediatidade do homem, porque tal equivaleria a negligenciar a ação do espírito: não há olhos que não vejam nem ouvidos que não escutem aquilo que é fundamental. O que muda é a forma de ver e ouvir, porque os olhos e os ouvidos são diversos na unidade. Nessa acepção, a pessoa, núcleo ontológico do existir, não se choca, por exemplo, com a liberdade *dos modernos*, desde que a liberdade enquanto liberdade sempre será “um assunto” do espírito, e o espírito, dimensão da pessoa. Por tal razão, sendo certo que nascemos “pessoas”, é-o, também, que, na Modernidade, somos pessoas naturalmente livres.

Vaz (2002), que, nos rastros de Voegelin, concebe essa unidade como a própria Modernidade, entrevista como o todo histórico em formação desde o tempo-eixo e, portanto, congregante de pelo menos 28 séculos, sabe – e nós, também – que as reflexões daquele pensador fronteiro, testemunha medieval ocular da passagem entre a Antiguidade e a Modernidade e, portanto, da intenção de cisão entre o *ethos* e o transcendente, *conservam-se*, embora negadas, nos tempos atuais. É por estar ciente desse processo de suprassunção que reconhece estarmos num momento importante da dinâmica do Espírito, num estágio a ser vivido na sua profundidade, até que se reconheça o que falta, ou melhor, o que *desde sempre foi e é*, mas não tem sido visto como tal.

Não é, portanto – como parece acreditar Carvalho (2021)³⁷ – a reconstituir a organização social moral a partir de um modelo ideal de valores desenraizado da experiência histórica e muito menos de retornar ao passado para compreendê-lo

³⁷ Carvalho, que concorda com o parecer do intelectual mineiro acerca da ruptura entre *ethos* e justificação transcendente, mal-avalia o intento vaziano, ao qual confere uma perspectiva soteriológica para a crise ética contemporânea. Para maiores detalhes, consultar CARVALHO, José Maurício de. Apresentação. In: XIV COLÓQUIO VAZIANO DA FAJE (FACULDADE JESUÍTA), ago. 2021, Belo Horizonte, MG. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=C2PT8G2nu6o&t=1804s>. Acesso em: 01 mar. 2023.

como totalidade que Vaz visa. A teoria platônica das ideias, que tanto influenciou o “seu Tomás”, não era atópica, assim como a compreensão hegeliana do tempo e da História, de que se socorre, jamais quis desvelar, descobrir, ingenuamente, elementos não notados. Vaz não incorreria em erro tão crasso. Ele, que pergunta à tradição – inclusive à contemporaneidade filosófica, da qual, como mostrado no segundo tópico, exemplificam-se André Jacob, Max Muller, Jacques Maritain, Karl Jaspers, Romano Guardini, Heidegger, Paul Ricoeur, dentre outros - só quer tratar de *seu* tempo, cuja marca parece ser a ausência bissecular de um parâmetro ético minimamente claro para as relações.

Rebatam-se, de pronto, os questionamentos sobre se a pesquisa presente não equivale a uma mera crítica ao mundo desconstruído contemporâneo a partir da recuperação de uma dimensão metafísica esquecida, quando se refere à desconstrução historicocêntrica e à redução técnico-explicativa moderna do conceito de pessoa. Em verdade, ela se pretende a servir como uma advertência para a persistência de uma dimensão humana só aparentemente ausente.

Nunca houve o esquecimento da metafísica tomasiana, e mesmo da hegeliana, pois, do contrário, elas deixariam, há muito, de ser combatidas. Tal combate é *metafísico*. O que se percebe é a sutil presença desses titãs nas reflexões hodiernas, ao modo metafórico da matéria originária cuja explosão supostamente causou o universo. Respeitáveis homens dissiparam na Modernidade a energia espiritual antes concentrada num só ponto, a Europa. Na nossa galáxia intelectual, eles são como sóis em torno dos quais gravitam as mais belas meditações, que, ao modo dos corpos celestes, deles haurem a luz necessária.

A expansão continua e, até onde nos ocorre, a totalidade do universo filosófico está longe de desaparecer em meio a “acrobacias” sistólicas e diastólicas. Não há vazio possível motivado pelo esfriamento da “última estrela” nem “buracos negros” que engulam aquela matéria ou se evaporem em face de fagulhas de luz capazes de cessar a atividade do todo. Não. A subjetividade, mote da filosofia tal qual pensada por Tomás e Hegel, encontra-se suprassumida nos “multiversos” do mundo secularizado e, portanto, presente na dimensão espiritual, mesmo na dos que se dizem não ambientados com a Metafísica, pois o espírito humano é desde sempre carente e exigente de fundamento.

Quisera explorar com mais detalhes como essa suprassunção tem se dado em certas teorias atuais da subjetividade, problematizar a aporia contemporânea,

que é a de mencionar uma “autoconsciência” sem referência ao Absoluto do Ser, ao universal com quem o sujeito histórico inexoravelmente se identifica. Mais especificamente, expor as consequências agudas do receio de pensadores comprometidos com a História da Filosofia e a Filosofia da História a respeito de um fechamento sistemático-conceitual. Como isso é inviável, dados os limites do trabalho, convém citar os autores aqui considerados “tópicos”, bem como os “modestos”.

Dentre os primeiros, está Düsing (2006), que revisita indulgentemente o próprio Idealismo alemão, o Romantismo e a filosofia da mente, limitando-se, contudo, a discussões pontuais sobre a subjetividade³⁸. No segundo grupo, Frank (2021), que se restringe a integrações de matiz mais consciencial autorrelacional do que propriamente metafísico³⁹. O que os interliga na dificuldade de falar de um “Absoluto” é a convicção de que não há como fazê-lo senão à revelia de perspectivas importantes, mormente as fenomenológicas e existencialistas, que desempenharam papel crucial na filosofia dos últimos 150 anos.

Apesar de se lhes compreender as agruras e se estar, assim como eles, convencido de que em algum ponto da História da Filosofia a memória metafísica naufragou e que necessário se faz restabelecê-la na medida das possibilidades humanas, compreende-se que os conceitos de consciência dos quais partem foram, em certa medida, engendrados pelo paradigma epistêmico, sendo, por isso, *conceitual e conceptualmente* mais restritos do que a pessoa, tal qual explanada no subtópico 2.2.1.1.1. Pessoa que o método insiste em reduzir no ambiente de fragmentação ontológica e niilismo.

³⁸ O filósofo enfatiza uma dimensão da consciência concreta, de cunho mais fenomenológico, e, não por acaso, até afinada com as neurociências. Se inova ao “demonstrar” a existência da consciência por intermédio de refutações a objeções e modelos de autoconsciência, fá-lo, todavia, no âmbito de uma metafísica de cunho não histórico-filosófico no sentido do universal hegeliano: algo “interno” e pleno de autorrelações deve “sobrar”, afinal! E *deve*, desde que, segundo postula, nem a Psicologia, nem a Sociedade, nem a Cultura, etc. se revelaram suficientes a tal evidenciação.

³⁹ Frank se destaca pela diferenciação que estabelece entre *autoconsciência* e *autoconhecimento*, que o pensador reputa serem *formas de subjetividade*: a primeira ele define como aquela pela qual se sabe como algo é, a partir das qualidades das experiências mentais *imediatas* do sujeito consciente: sou ciente de mim *enquanto* sou de tal ou qual forma; já o autoconhecimento é a base das formas referenciais e atributivas da inteligência: abstração, atenção, lembrança, etc., razão por que as precede. O que une a autoconsciência e o autoconhecimento é a “familiaridade”, que as mantém, tal qual a intuição e o pensamento, inseparáveis na oposição, sem que haja qualquer prioridade de uma sobre a outra.

É estranho, nesse sentido, pensar que mesmo os que lutam bravamente contra a redução da subjetividade, com a lucidez de quem compreende que as querelas das quais participam correspondem a desdobramentos da temática moderna do conhecimento aplicada às consciências, embora com ela não se confundam, porque atreladas a problemáticas outras, muitas das quais advindas dos estudos sobre o inconsciente, as linguagens formais, a hermenêutica, etc., paradoxalmente tendam a não ver que a autoconsciência é a pessoa, mas que a pessoa não se exaure na autoconsciência.

Eles, que estão no caminho – ou, mais propriamente, que residem no interior de um ambiente filosófico que sentiu os reflexos do esplêndido desenvolvimento das ciências da linguagem (investigações antropológicas, psicológicas, etc.), bem como das históricas e auxiliares, ocorrido no ínterim do último século e meio - parecem reparar os argueiros, mas não as traves existenciais à sua frente. Por qual razão, afinal, argueirados, mesmo rememorando o caminho, não enxergam as traves? Talvez porque sua afetividade não apreendeu que enfrentar a redução da singularidade humana já corresponde à maior evidência da *intuição* do Absoluto.

Este, se é que foi “soterrado”, ainda “respira”, e seria um erro - dada a atividade do espírito – tratar como *sinonímica* uma relação que é de *englobamento*: a pessoa é unidade dialética entre estrutura e relação, essência e existência, enquanto a autoconsciência, sua dimensão, seja na perspectiva tópica, genética e ideal de um Düsing, que a reduz a modelo *possibilitador* de padrões e *viabilizador* de compreensões do percurso do si, seja na integradora modesta de um Frank (2021, p. 184), que a define como “subjetividade essencial dos estados autoconscientes” inseparavelmente oposta ao autoconhecimento, por ele considerado “prioridade epistemológica, ontológica e semântica das autoatribuições epistêmicas de propriedades”.

E o é, porque intrinsecamente referida ao Absoluto do Ser, sendo, por isso, *fundamental* e, desta feita, base da subjetividade de teorias só aparentemente descontínuas. Como afirma Tassinari (2022, p. 8), “não é porque não se afirmou que algo ocorre que se afirmou que não ocorre algo”. Na totalidade, “descontinuidades” não são contingentes, mas tão-só plurais, históricas, finitas, parciais, momentos à cata (inconsciente?) da unidade, na dinâmica recursiva da Filosofia, e essa pluralidade, apesar de efetiva - capaz, assim, de dizer algo do real – não tem o condão de induzir o todo à completa autocompreensão, sendo ela própria *devir*.

Não tem, pela própria dinamicidade do infinito, que se movimenta no nosso movimento e, como Razão, movimenta-nos, induzindo-nos, pela conexão em que nos coloca, à superação das diferenças, ao encontro da linha de inteligibilidade que nos comunica. Encontro que é lógico e ontológico, variando qualitativamente conforme o tempo, no interior do qual o universal se desdobra, sem se limitar - é preciso dizer isso – às meras proposições. As constatações sobre a subjetividade sempre serão, portanto, reveladas pela astúcia do próprio método *rememorante*, na contingência necessária, pelo clamor da lógica. Nunca, porém, à revelia do dinamismo transcendental da razão, jamais sem a semântica fundamental da consciência, que é temporal, mas tende ao universal.

Por tal motivo é que se diz que, apesar da concorrência entre uma objetividade tecnicamente produzida e a objetividade da experiência metafísica original, subjaz, na contradição e na confusão epistemológica, como se vê acima, a busca intuitiva de articulação e expressão da subjetividade a partir de algum eixo de unificação edificável no entrecruzamento dos níveis de compreensão. Mesmo em “degradado” estilo fragmentário e reducionista, esse movimento ontológico persiste, por se tratar de uma atividade do espírito, que, no sentido transcendental, é aberto ao Ser desde a formulação da mais simples proposição: *Eu sou*. Os vários níveis de afirmação do Ser pelo sujeito revelam a presença de uma identidade intencional na diferença real: o ser finito e situado, ocupado como deve estar com os problemas de seu tempo, visa a se identificar com o Ser, e a ele se submete, mesmo quando tenta negá-lo⁴⁰.

A tal respeito, diz-se que irrefreáveis identificação e submissão não começaram com os gregos e hebraicos, que meritoriamente delinearam e definiram o *existir pessoal* posteriormente herdado pelo sujeito moderno. A explicitação da relação de transcendência na experiência humana e na concepção da ordem da História, ocorrida com o surgimento das civilizações no tempo-eixo, tão só protagonizou definitivamente o *indivíduo*, emerso multimilenarmente “desde o seio dos dois grandes abrigos simbólicos que o protegeram durante a pré-história e durante as primeiras luzes do dia da história” (VAZ, 1992, p. 201), quais sejam, a Natureza e a Sociedade.

⁴⁰ Não é possível negar a transcendência sem se colocar no horizonte do Ser, desde que se é espírito. Voltar-se-á à retorsão no tópico 2.1, quando o argumento servirá de suporte à tematização da afirmação judicativa do ser no interior da equação dialética “*eidos* limitado x autoposição ilimitada do eu”, posta pelo espírito.

De maneira que o sujeito contemporâneo, ao se compreender como pessoa, para lá do esplêndido (e não menos problemático) legado teórico moderno de elevação do homem “à dignidade de causa e razão da própria *existência* inteligível ou do seu ser racional (*Vernunftwesen*)” (VAZ, 1992, p. 221)⁴¹, traz nessa compreensão as marcas indelévels dos homens *de Israel*, sua existência como pessoa na presença de Deus, com quem dialoga e forma unidade, e dos *gregos*, cuja filosofia consistiu em evento espiritual dos mais nobres, desde que ‘a experiência da transcendência dá origem, nesse contexto, à chamada “diferenciação noética” da consciência, e será ela que irá assinalar o indivíduo com o predicado da “racionalidade” (*zôon lógon échon*)’ (VAZ, 1992, p. 202). Ambas as concepções – a pneumática, em que a verdade é para o bem, e o bem vem da Palavra que liberta, e a noética, em que o bem se relaciona à contemplação racional pela qual se ascende ao transcendente, a perfeição - integram o “material genético essencial” do sujeito da autocompreensão, ainda que esteja ele mergulhado na contingência.

⁴¹ Problemático, porque aporético, dividido entre o “empírico” e o “racional”, o “natural” e o “transcendental” (VAZ, 1992, p. 221), com tendências imanentistas decorrentes da atribuição ao sujeito contingente da enorme responsabilidade de ser artífice de si, de sua verdade e do seu bem, sem comunhão com o Absoluto. Nem Hegel, que se opôs a esse legado fragmentário e desconstrutivo do *zôon lógon échon* clássico e da pessoa da tradição cristã, escapou dele (VAZ, 1992). E esse espólio foi herdado pela chamada “Pós-Modernidade”, que, em estilo ainda mais fragmentário, vêm assumindo a dissolução do *homo universalis* e mesmo do *pluriversalis*, ‘sob cujo signo se julgava poder reunir a multiplicidade das “ciências humanas” (VAZ, 1992, p. 222). Mas, pergunta-se: não será exatamente essa desconstrução o gatilho da frustração de quem almeja se responsabilizar pela própria História? Nesse sentido, a reconstrução do homem e, portanto, a reunificação do sujeito como pessoa no contexto prático, não persiste como horizonte ainda possível, embora em *novos* moldes, dada a sua retroalimentação pela própria desconstrução? Mais do que possível, ele nos parece factível, hoje, trinta anos após a publicação da Antropologia Filosófica. Vaz (1992, p. 222), no observar da dialética que rege a História, supôs, a tal propósito, que a negação pós-moderna da autonomia moderna do sujeito seria negada no terceiro milênio. Contudo, a pergunta que fez sobre o ressurgimento de novos discursos unitários que fizessem rebrotar a unidade da pessoa ficou no ar. Para nós, a resposta está na própria desconstrução, que, a cada dia, mais e mais retroalimenta a reconstrução do conceito. Por isso, as doutrinas de inspiração hegeliana e marxista, e mesmo tomasiana, têm protagonizado tanto o cenário contemporâneo de recolocação da pessoa no centro das discussões, e, criticamente a elas, as de influência nietzscheana. A negação da negação já está caminhando, e a ideia do transcendente imanente, por sua vez, superando a tensão entre o imanente e o transcendente, tensão esta transposta moderna e pós-modernamente para a imanência do sujeito, como disse Vaz (1992). Essa transposição fez parecer “que o conceito de *pessoa* só logra encontrar seu conteúdo inteligível no campo dessa oposição entre existência e essência, liberdade e graça, tempo e eternidade que alimentou o pensamento cristão”. (VAZ, 1992, p. 223). Absolutamente. Não há oposição inconciliável! E isso tem se mostrado evidente na retroalimentação do conceito de pessoa motivada pela sua desconstrução. O pico desta é o seu declínio.

E integram-no pelo legado deixado pela transcendência do revolucionário tempo-eixo de ambas as culturas. Ele atravessou os muitos séculos, sintetizando, sem confundir, o Ser e os seres, “sendo o *espírito* coextensivo à universalidade do Ser e encontrando correspondência entre a distinção e a ordem dos seres de um lado, e as formas fundamentais da sua atividade como *espírito* de outro” (VAZ, 1992, p. 203).

Ou seja, a afirmação - mesmo a mais fragmentada - da pessoa pelo sujeito contemporâneo é sequela longínqua da preservação, no tempo-eixo, da individualidade espiritual do homem, o qual permaneceu inabsorvível pelo Ser e inseparável no ambiente dual do ser e do não-ser. Essa individualidade o abre inevitavelmente ao infinito, faz dele ser para a transcendência e o conduz à reflexão sobre si, reflexão esta que o torna, ele mesmo, intermédio da imanência e da transcendência, unidade dos opostos, “nem parte no todo, na Natureza, nem absorvido, como fragmento, na anônima imensidade do Divino”. (VAZ, 1992, p. 204).

O sujeito faz-se como *ser-para-a-transcendência* tanto na essência (estrutura) quanto na existência (relação), faz-se como pessoa. Aliás, ele se pré-compreende assim.

A “experiência da pessoa” – a sua pré-compreensão – é, em suma, a experiência da própria *existência* humana distendida entre o fluir das *coisas* para as quais se volta na relação de *objetividade*, a interpelação do *outro* em face da qual se vê na relação de *intersubjetividade*, e o apelo da *transcendência* que atravessa e eleva todo o seu ser e o lança permanentemente no risco de ser ou não-ser, de abrir-se ao *sentido* ou de perder-se no *absurdo*. (VAZ, 1992, p. 205).

Tal experiência é *kairós*, no qual o sujeito *vive e pensa* a totalidade do seu ser, em processo constante de autocompreensão, unificação e autorrealização. É expressão do arquétipo teológico, que lhe foi conferindo as funções heurística e normativa: *heurística*, porque a pessoa se revelou no contexto da inalcançabilidade do mistério de Deus, da qual inclusive auferiu seu caráter histórico de inviolabilidade. Aqui, a analogia entre Deus e a pessoa (em especial, a *imago Dei* de Santo Agostinho), levada a efeito pela concepção da encarnação do Verbo, mais expressa a unidade de oposição, a identificação do “absoluto *em-si* e *para-o-outro* na inteligibilidade do seu ser (da pessoa), ou seja, na sua *essência*.” (VAZ, 1992, p. 206); *normativa*, desde que foi mediante a compreensão de que o homem é feito à

imagem e semelhança de Deus que tal ideia/valor foi inspirando os vários domínios do humano, sobretudo o filosófico, mormente Kant, para quem a pessoa era fim, e não meio. (VAZ, 1992).

O que seria da realidade humana não fosse o sujeito, em sua dimensão pessoal, refletindo sobre o sentido da vida, a respeito do primado da verdade e até mesmo acerca da “experiência da *opção* da liberdade finita em face da interpelação da Liberdade infinita” (VAZ, 1992, p. 244)? E o que se sucederia com essas reflexões do sujeito, não pesasse sobre a sua experiência vivente e pensante o multimilenar legado teológico greco-hebraico? O *absoluto* vazio. Mas esse niilismo absoluto não é o que se verifica no contexto do referido paradoxo entre a centralidade axiológica e a desconstrução crítica da pessoa. Pelo contrário, tudo indica a permanência curiosa do sujeito como pessoa a admitir, ainda que de forma “cambaleante” e por vias transversas e controversas, que o paradigma teológico é, em última instância, “um *fato histórico* – (mormente) o fato da revelação cristã – e não um postulado da Razão filosófica ou um princípio por ela descoberto” (VAZ, 1992, p. 245).⁴²

⁴² Vaz (1992, p. 212) aduz que foi tão somente com os estudos sobre Encarnação e Trindade que o conceito de pessoa surgiu no ocidente, e, ao mesmo tempo, diz ser necessário matizar a afirmação (VAZ, 1992, p. 219). A primeira afirmação indica que tais pesquisas atestam historicamente a relação da ideia da pessoa com a transcendência na consciência humana e, por conseguinte, a dimensão espiritual que traduz a experiência pessoal. Esta, por sua vez, trata-se da elevação da consciência-de-si aos transcendentais (Ser, Uno, Verdadeiro, Bom e Belo) que ela congrega no seu interior e por meio dos quais se consolida como pessoa, enquanto se abre ao mundo e ao outro. A contemplação da Verdade e o agir no Bem atravessam o agir pessoal, “de sorte que o finalismo do Bem seja a verdade da *práxis* e a descoberta da Verdade seja o bem da *theoría*”. (VAZ, 1992, p. 212). Com a abertura à transcendência real, o sujeito desce à imanência, onde *ab initio* já está o Absoluto como *interior íntimo*, e donde se parte para reconhecê-lo como *superior summo*. (VAZ, 1992). Já a matização da afirmação é feita pelo reconhecimento de uma prefiguração do conceito da pessoa no pensamento clássico, podendo-se, inclusive, dizer que a *psyché* socrática foi transposta pelas tradições platônica e aristotélica para o campo da metafísica do Espírito e, logo à frente, a ideia do homem, absorvida pela doutrina da participação no ser no tempo-eixo. O Neoplatonismo teria antecipado a noção cristã da pessoa; o estoicismo, contribuído com a moral, a relação entre homem e *lógos* universal, e, ainda, com a ideia de lei natural. De qualquer forma, foi necessário que a existência (a dimensão da contingência), em sua inteligibilidade intrínseca, viesse à tona e superada fosse sua oposição à essência como objeto contemplativo do *lógos*. O conceito de pessoa surge, portanto, em definitivo, no contexto cristão da primazia conferida à inteligibilidade da existência e do abandono da pura contemplação do inteligível como forma de o homem se sobrepor ao conflito entre a necessidade e a contingência. Na raiz de tal inteligibilidade, estão, diz Vaz (1992, p. 220), “os termos clássicos de *ousía* (essência) e de *hypóstasis* (subsistência)”, alcançados pela transformação da semântica do termo *prósopon* desde o teatro até a Filosofia, passando pela Teologia. Na nova ótica, analógica, o conceito de pessoa predica-se de Deus, o Absoluto de existência subsistente, e este, da pessoa, seu

Sendo assim, os efeitos colaterais do desconstrucionismo historicocêntrico da pessoa e das tentativas de sua compreensão sob um viés meramente explicativo, longe de infirmarem a importância ontológica do sujeito, só a confirmam, porque revelam quão impossível lhe é se manter indiferente a tais esquemas reducionistas, que estão longe de explicar a existência. Interessantemente, muitos desses campos humanos a partir dos quais se tenta unidimensional e reducionista articular a subjetividade - o jurídico, o político, o social, o psicológico, o pedagógico, o religioso, etc. - constituíram-se mediante sua convergência para o centro simbólico dessa civilização (VAZ, 1992, p. 207), na qual assumiu lugar nuclear o sujeito que vivencia a ideia de pessoa normativamente referida a Deus, de quem foi e ainda é considerado imagem. Malgrado a relevante especialização hodierna desses domínios, é na intuição da insuficiência deles ao *dicere ipsum* do sujeito, que a pessoa lança a este os reclamos de socorro, na certeza de que só ele pode salvar a si mesmo e de que, por isso mesmo, é grandioso.

Tamanha é essa importância do sujeito, que Vaz mesmo chega a estabelecer uma analogia entre ele e a *psyché* aristotélica, “entendida como *enteléquia* ou *actus primus*, que informa e estrutura a matéria primeira” (VAZ, 2014, p. 170), embora cuidadosamente ressalte que o dado natural a ser mediado não é um dado informe, mas ordenado conforme a objetividade das leis naturais.

Vale, por isso, expor didaticamente o importante movimento articulador e expressivo da essência (estruturas e relações) e existência (realização), efetivado pelo sujeito, na categoria da pessoa, à luz do silogismo de Hegel, que foi uma das maiores influências de Vaz, apesar das mitigações levadas a efeito pelo pensador mineiro.

analogado inferior, que, diferentemente dele, não tem unidos em si *ousía* e *hypóstasis* e, por essa razão, medeia-os, ou por outra, singulariza a universalidade da essência na incomunicabilidade da subsistência. A pessoa passa a singular existente, mesmo na condição de criatura. Dependente de Deus, há de se salvar, na contingência do existir, pelo livre-arbítrio. Essa aparente ausência de *autárquia* será problematizada pela filosofia moderna, para quem a dependência de Deus “macula” a autonomia do sujeito.

2.4 A ELABORAÇÃO DO SER-HOMEM CONFORME O DIAGRAMA (N)→(S)→(F)

2.4.1 Breve intróito

Segundo Silva (2021, p. 108), durante os tempos em que ministrava Lógica Especulativa – e, aqui, acrescentem-se “os cursos memoráveis sobre a Fenomenologia, a Enciclopédia das Ciências Filosóficas e a Filosofia do Direito (SANTOS, 2002) - na UFMG, entre os anos 70 e 80, Vaz se baseou na dialética hegeliana para construir seu sistema, que, em última instância, visava à mediação entre as Filosofias Antiga, Medieval e Moderna. O intelectual, que, em relação a Hegel, admitia-se não ser um especialista, mas mero autodidata que, por intermédio dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, teria chegado à *Fenomenologia* ainda na Nova Friburgo do final dos anos 50⁴³, acessou, com mais afinco, a *Ciência da Lógica* nos confins da década de 60, já nas Minas Gerais.

Uma vez refugiado em Belo Horizonte, ele, que havia tido suas pesquisas sobre o alemão interrompidas nos idos de 1964, foi acolhido pelo Professor Arthur Versiani Velloso, sob a “indulgência” do então Ministro da Justiça, Dr. Milton Campos, por cuja intervenção “a UFMG foi a universidade que menos sofreu em termos de repressão” (VAZ, 1997, p. 79). O resultado de sua saga tradutória, que se iniciou com a *Fenomenologia do Espírito*, acrescida das reflexões mais amplas que levou a efeito, foi a ressignificação gradativa da filosofia do mestre de Stuttgart no bojo dos seus estudos preparatórios das aulas sobre as questões éticas e metafísicas da tradição ocidental, mais propriamente aquelas suscitadas por Platão, Aristóteles e Tomás de Aquino. Ditas ideias vazianas corresponderam a profundas introspecções que lhe renderam um lugar ainda mais diferenciado no pensamento filosófico nacional no ano de 1986, quando se aposentou na referida instituição.⁴⁴

⁴³ Sincera declaração não era falsa modéstia, mas exemplo sublime de humildade intelectual. Vaz (1997, p. 78) concebia que um especialista “faz de determinado campo de estudo um campo obrigatório [...], dispõe de instrumentos adequados para pesquisar nesse campo e (apresenta) todos os instrumentos bibliográficos necessários para realizar uma pesquisa especializada em estudos hegelianos”. Malgrado seu incontestável brilhantismo, manifesto pelo reconhecimento da verdadeira revolução provocada pelo Idealismo nas concepções sobre a *Sittlichkeit* ocidental, ele não tinha qualquer receio em confessar que não atendia a tais requisitos, no tocante ao conhecimento de Hegel.

⁴⁴ O trabalho do mineiro obviamente não pararia por ali. Afinal, por “quase 50 anos de magistério filosófico universitário, de 1953 a 2002 num ritmo de vida extremamente disciplinado e austero, (ele) dedicou-se incansavelmente à investigação e produção

Tal foi o caso do conteúdo do silogismo hegeliano do *dasein*, assumido por Vaz como U-P-S, e não S-P-U. Enquanto nesta estrutura, hegeliana, o singular (S) era o pensamento puro, Deus, que, por isso mesmo, correspondia também ao universal (U) ou ao conteúdo mais especulativo, naquela (a de Vaz) o universal não considerava o singular já presente, na medida em que distinguia a lógica (momentos lógicos) e a dialética (o modo de sistematização dos momentos lógicos). Assim é que, na Ética, por exemplo, o universal, ou os princípios da razão prática, já presentes no mundo da vida, esperavam sua realização pelo sujeito na vida ética. (SILVA, 2019).

A título de esclarecimento, os silogismos hegelianos são compostos de três elementos, dois extremos e um médio: o singular (S), o particular (P) e o universal (U), cujas posições se alteram, a depender do tipo de silogismo envolvido: qualitativo (ou *ser-aí*), da reflexão e da necessidade (HEGEL, 1995). Respectivamente representados pelas figuras aristotélicas S-P-U, P-S-U, e S-U-P, eles desempenham, no âmbito da Lógica de Hegel, a função de compreender, fundamentar e explicar a realidade no conceito. Em Hegel, tudo o que é racional é efetivo, e o que é efetivo, silogismo, ou melhor, é universal que se singulariza pela mediação do particular, segundo os momentos do esquema U-P-S.

Percebe-se, ao mesmo tempo, que os singulares são mediados por sua particularidade, e ambas, pela universalidade que lhes é essencial. A inteligibilidade desses múltiplos só é captável no bojo do sistema total dos silogismos e depende, portanto, da atuação *conjunta* das três figuras ressaltadas, no decorrer das quais cada nível de determinação medeia e é mediado pelos outros dois na totalidade, ao mesmo tempo em que cada um é totalidade.

Compreender, fundamentar e explicar a realidade no conceito a partir dos silogismos é estabelecer uma ordem categorial capaz de levar a efeito a identidade dialética da identidade e da diferença no interior do movimento destinado a estabelecer a correspondência entre a objetividade do mundo e o pensamento. Essa

científica no campo da filosofia, e, mais ainda, aos seus cursos e à orientação de tantos alunos e alunas na busca da verdade e do sentido da vida". (MAC DOWELL, 2002). Esse interregno é marcado pela sua presença marcante na Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus, hoje FAJE (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia), onde ministrou História da Filosofia Antiga, Antropologia Filosófica e Ética entre 1982 e 2002, conforme se verifica no *Curriculum Vitae* redigido pelo próprio Vaz e disponível no seguinte endereço eletrônico: https://padrevaz.com.br/index.php?option=com_content&view=category&id=34&Itemid=55.

ordem segue do plano mais abstrato, imediato, indeterminado, ao mais concreto, mediado e determinado.

Um desenvolvimento mais aprofundado do tema foge ao escopo desse trabalho. De qualquer forma, as várias apropriações vazianas de Hegel, que datam, pelo menos, dos idos da década de 1960, conduziram o intelectual mineiro ao silogismo P-S-U para se referir ao esquema aristotélico Natureza→Sujeito→Forma, (N)→(S)→(F), da Antropologia e da Ética (esta também comporta o silogismo U-P-S), e do silogismo P-U-S, para desenvolver seu pensamento político-filosófico.

2.4.2 Uma didática notação lógica do trabalho do sujeito

O processo de elaboração do ser-homem presente em toda a sua História pode ser exposto, portanto, segundo o diagrama (N)→(S)→(F). Enquanto existe, o sujeito o faz manifestando o que é, ser de estrutura e de relação, em constante processo dialético de ressignificação simbólica das formas naturais, rumo à unidade consigo.

Ora, unir-se a si é ir da contingencialidade do seu acontecer ou existência à essencialidade do seu ser, criando e recriando, por meio desse movimento, um *mundo-para-si*, indo ao mais profundo de si. Conforme Silva (2007, p. 52), “à medida que o sujeito imprime humanidade nos fatos, coisas e eventos, nos quais está envolvido, seu horizonte vai se configurando como a mais contundente expressão do seu ser.”

Ele (S) concretiza a suprassunção da particularidade (P) da natureza - com a qual inicialmente mantém uma relação de imediatidade e externalidade e para cujos objetos se põe como fim - na universalidade objetiva (U) da forma que constitui a sua humanidade, o “Eu propriamente dito, a *expressão* de si mesmo do homem em *mundo de sentido*” (SILVA, 2021, p. 111). Plasmando “a Razão cósmica (U), assumida como modelo de seu ser e de seu agir” (SILVA, 2021, p. 118), vai do mundo natural da vida, no qual *se situa* como pessoa, à universalidade simbólica, onde *se reconhece* como pessoa e se plenifica como *ser de natureza e de razão*.

Nessa espiral, a cada negação, ele emerge (ascende) como natureza renovada, ou igualdade *em-si-e-para-si*, a integrar novos ciclos mediadores, nos quais a natureza *em-si* é sempre suprassumida na forma, que irrompe como

identidade enriquecida, “nova” natureza, a reestruturar “o mundo das formas *naturais* num mundo de formas *simbólicas*, que é *para-o-sujeito*.”

Assim acontece, porque, em última instância, o que ele mais deseja é dar-se a si mesmo, ou, nos dizeres do próprio Vaz (2014, p. 171), “*experimental-se* como sujeito”. Trata-se de um itinerário sem saltos ou regressões, no qual o Eu transcendental, mediador de “todo e qualquer sentido que se apresente no horizonte da consciência do mundo e do outro e da consciência de si” (VAZ, 2014, p. 164), corresponde à mais plena igualdade *em-si-e-para-si*, eis que nega a negação do Eu simbólico (imediatidade mediada pela cultura) levada a efeito pelo Eu abstrato (imediatidade mediada pelo método científico).

Essa, diga-se de passagem, é a razão pela qual Vaz (2014, p. 171), atento à reinstauração do sujeito como natureza pela via da automeiação, aduz que “o esquema [...] próprio da experiência filosófica deveria ser simbolizado da seguinte maneira: $[N] \rightarrow [S] \rightarrow [F] \rightarrow [S] \rightarrow [F]$, onde $[N] \rightarrow [S] \rightarrow [F] = [N]$, igualdade que se verifica tanto na mediação empírica quanto na mediação transcendental.” A equivalência apresentada por Vaz sugere que em cada dimensão o sujeito figura como forma ou igualdade *em-si-e-para-si*, a ser, no entanto, suprasumida pela subjetividade absoluta da experiência filosófica.

Isso não impede, todavia, a mencionada implicação recíproca dos níveis de compreensão: estes se relacionam, não a partir de um movimento linear e sucessivo - como se um meramente passasse ao outro - mas integral, simultâneo e, sobretudo, triadicamente marcado pela presença constante de imediatidades simples, mediações e imediatidades mediadas, expressões do movimento do próprio sujeito que se autocompreende e empreende a sua unificação desde as categorias de estrutura. É no conjunto *difuso* dos níveis que acontece a automeiação.

Sendo assim, a notação filosófica fornecida pelo pensador, que parece tomar como derradeira a mediação do tipo transcendental, a partir do esquema “ $(N) \rightarrow (S) \rightarrow (F)$, onde (N), ou o que é *dado* na mediação transcendental, é igual a $(N) \rightarrow (S) \rightarrow (F) + (N) \rightarrow (S) \rightarrow (F)$ ” (VAZ, 2014, p. 171), trata-se, a nosso ver, de uma exposição didática do interminável labor intra e intercategoriais do mesmo sujeito.

Este, a despeito da finitude de sua inteligência, que não dispõe da completa intuição ontológica ou numenal do Ser ao qual se abre, e apesar das injunções do mundo técnico que insistem em fragmentá-lo, reinstaura-se constantemente, ainda que de maneira debilitada, como nova forma (ou natureza enriquecida) no

entrecruzamento das diferentes dimensões mediadoras que o atravessam, todas representadas pela estrutura triádica, (N)→(S)→(F).

No entanto, preste-se bem atenção: a reinstauração do sujeito (S) como natureza enriquecida (F) ao nível filosófico não é *ad infinita*, porque, fosse-o, o discurso nunca pararia, dada a presença constante de conteúdos opostos. Não haveria síntese, o sujeito (S) sempre iria além, renovar-se-ia indefinidamente como forma. Por isso, Vaz (1992, p. 216), atento a esse detalhe, diz que “em cada um dos níveis transcategoriais (aqui denominados *seções*), o discurso atinge um *conteúdo* que assinala um *non plus ultra* do movimento dialético naquele nível”. Ou seja, a dimensão estrutural se encerra na categoria do espírito; a relacional, na da transcendência; a de unidade, na da realização, não sendo a pessoa nada mais, a não ser quem desenha o roteiro da unidade e recolhe a cadeia das estações dialéticas, nada adiciona.

Assim, no nível das *estruturas*, a categoria do *espírito* assinala o termo dialético do discurso naquele nível quanto ao seu conteúdo, pois a noção de *espírito* é homóloga à noção de *ser e*, portanto, de *infinito*. Como proceder além do *infinito*? No nível das *relações*, a categoria da relação de *transcendência* alcança o limite supremo do ser relacional do homem, referindo-o ao Absoluto. Finalmente, no nível da *unidade*, a categoria de *realização* exprime a unificação do homem na determinação última do seu ser que é a *existência*. Desta sorte, a categoria da *pessoa*, sem trazer um *conteúdo* novo ao discurso, pode ser designada, no sentido literal do termo, um *métodos* (caminho), no sentido de que ela traça um roteiro de *unidade* que recupera, ao termo do discurso, a direção primeira e a linha ordenadora da sucessão dos seus momentos. Roteiro que, como já antes observamos, permite a leitura do discurso tanto na ordem progressiva da inteligibilidade *para-nós* (nessa ordem o discurso é uma descoberta progressiva do homem como *pessoa*), como na ordem regressiva da inteligibilidade *em-si* (nessa ordem o discurso é a explicitação do fundamento último de inteligibilidade que sustenta todo o discurso e cada um dos seus passos). (VAZ, 1992, p. 216).

Em todos os passos, disse-se: a *cada* região e a *cada* categoria a ela interna uma estrutura triádica (N)→(S)→(F), e, nela, a inteligibilidade radical do *ser-homem*, o “material genético” originário da pessoa. No discurso, esta, ao modo da Ideia absoluta que identifica conteúdo e forma, vai de si a si mesma na diferença, nada além, senão a *Aufhebung*, a elevação, a abolição e a preservação de todos os momentos que se opunham.

Eis que o sujeito, pessoa, autorrealiza-se triadicamente aos níveis internos do corpo próprio, da *psique* e do espírito, construindo-se, a cada categoria, como nova natureza, até fechar a região estrutural, que igualmente comporta a tríade. Assim, triadicamente, segue no caminhar das suas relações, renovando-se como natureza no fechar de cada categoria e da região relacional.

Até que, passando pela categoria de realização, chega a si, unifica-se como pessoa. Nesse momento, opera a integração total de suas expressões “na unidade *ontológica* definida pela adequação inteligível entre *sujeito* e *ser*.” (VAZ, 1992, p. 216). Aqui, entremeios à transgressão da oposição entre a limitação do *eidós* e a ilimitação do Ser, definitivamente efetiva a igualdade “[N]→[S]→[F] → [S]→[F], onde [N]→[S]→[F] = [N]”; opera a identificação entre o Eu, ou forma como “noção analógica [...] correlativa ao ser (VAZ, 1992, p. 248), e o conteúdo, ou as estruturas, relações e realização. Põe-se como ser no discurso analógico-atributivo a si do Ser, a cuja universalidade se revela espiritualmente coextensivo. Essa elevação do *eidós* finito/situado à inteligibilidade analógica será explorada ao longo dos pontos 3 e 4.

Pois bem, o que se está a presenciar é a ruptura pelo sujeito da esfera natural do homem - domínio a cujo determinismo, no entanto, este não se submete, por ser racional e intencional – e seu *movimento* em direção à ‘forma “natural” por ele recriada como *expressão* do seu ser’ (VAZ, 1992, p. 217). Agora (e desde sempre), ele é tal qual deve ser: expressão. É, como diz Claude Bruaire citado por Vaz (1992, p. 217), “*un être donné à lui-même*”, e, dessa forma, constante negação e conservação da forma natural, mediação de si a si. Cuidado: não se disse que é ele ‘passagem do “informe” ao “formado”, mas da forma *natural* à forma *humana*’. (VAZ, 1992, p. 249). A advertência é válida, se considerado, como já o foi, que ele é, *ab initio*, corpo, *psique* e espírito em relação com o mundo, o outro e o Absoluto.

Eis que, na dinâmica de automediação do sujeito que manifesta o Ser, o homem se identifica consigo mesmo. Sua identidade foi, no entanto, mediada, não se trata da mera “faticidade ôptica do ser, regida pelo princípio de não-contradição” (VAZ, 1992, p. 249), mas da mediação de si a si efetivada pela subjetividade. Aqui reside o trabalho expressivo da pessoa como categoria de unificação dialética coerente de estrutura e relação.

Compreender filosoficamente o homem como *pessoa* significa, pois tematizar essa identidade *mediatizada* do sujeito consigo mesmo e

mostrá-la como *termo e princípio* de inteligibilidade (como *método*, no sentido acima explicado) do movimento de *autoexpressão* – que é, igualmente, movimento de *autoconstituição* – pelo qual o homem assume a tarefa fundamental que o define como homem, qual seja a de *ser*, sendo *expressão* de si mesmo. (VAZ, 1992, p. 218).

Diga-se de passagem, que tal igualdade efetivada não é incongruente com o que se disse no subtópico 2.2.1.1.1 sobre a plasticidade da pessoa como todo aberto e generoso, irrefreável e constante, mas tão somente a estabilização *do discurso*. A pessoa é identidade em devir, nunca para, sempre recomeça na existência do sujeito que está em constante realização. Assim é, porque ela é identidade irrevogavelmente mediatizada pela diferença dos momentos que a constituem. Resta, agora, entender mais detidamente o que impulsiona o sujeito à efetivação desse complexo trabalho de passagem e o porquê de sua realização.

3 A COERÊNCIA NA TRANSIÇÃO: UMA EXIGÊNCIA DA TRANSCENDÊNCIA

No último subtópico do capítulo anterior, delineou-se o processo espiralado de reinstauração do sujeito como movimento de suprassunção constante do *em-si* natural no *em-si-e-para-si* expressivo, que se convencionou chamar de *identidade enriquecida* ou *natureza renovada*. Na ocasião, evidenciou-se quão não-linear ou sucessiva é tal dinâmica, dados o entretecimento inter e intradimensional ocorrente na trama triádica (N)→(S)→(F) e a relação de reciprocidade existente entre os níveis de compreensão.

Viu-se ainda que o discurso filosófico, constrangido que é pela inadmissibilidade conceitual de uma renovação *ad infinita* do sujeito como forma, põe termo ao percurso da unificação, permitindo, ao fim e ao cabo, uma análise teórica da pessoa, tanto na ordem do *para-nós* como na do *em-si*. A pessoa é, em tal sentido, um “roteiro”, haja vista que, enquanto sutilmente constante no movimento da reinstauração, ordena-lhe os momentos, convertendo o homem-sujeito naquele que se *refaz* à medida que manifesta o Ser.

Todo esse processo de *reinstauração*, como dito, multinível e dialético, dá-se pelo clamor da coerência exigida pela vida espiritual, que, no contexto vaziano, é entendida como a vida *propriamente humana*, a dimensão por intermédio da qual se passa dialeticamente às categorias de realização e de pessoa. Trata-se da transcendência. Tal é a vida real do espírito finito e situado, que, na acepção transcendental, é aberto ao Ser, no sentido de que a afirmação do *Eu sou* em face da universalidade *real* do Ser implica a “submissão do sujeito ao Ser, como ser-para-o-Absoluto” (VAZ, 1992, p. 124).

Nesse diapasão, o infinito do Ser, em relação ao qual o homem se enuncia como *sendo*, corresponde ao “fundamento último da possibilidade da mesma enunciação” (VAZ, 1992, p. 137), de maneira que o ser finito e situado abriga o infinito e o procura. Quando encorajado a considerar a infinitude real do Ser no movimento de abertura, o sujeito intui que, se, por um lado, não pode se identificar com ele *in totum*, por outro, não é impedido de buscá-lo. É aqui que, segundo Vaz (1992, p. 97), “a identidade (intencional) na diferença (real) põe necessariamente a exigência do Transcendente como Absoluto do ser”, seja no sentido formal (Verdade e Bem), seja no real (Existente Absoluto).

É por essas e outras que o filósofo (VAZ, 1992, p. 124) diz ser a ilimitação tética aplicada à transcendência um divisor de águas na reflexão antropológica: “o homem é porque o Absoluto é: como Causa Primeira, Perfeição Infinita e Fim; ou [...], por que o homem é o Absoluto é, como projeção, imaginação ou ilusão”? Questão das mais importantes, eis que instiga o estudioso a investigar quão importante é o princípio da ilimitação tética ao impulso do discurso para frente: o *ser-em-si* e o *ser-para* do homem, encarregado da própria unificação, são totalizados no *ser-para* o Absoluto. Nessa dinâmica, o homem, que já é, deve *se tornar* o que é, realizar-se, e ir à sua essência, a pessoa.

O presente ponto dedica-se a enfatizar quão coerente é a demanda do espírito pela passagem do sujeito entre o dado e a forma. Trata-se do brado de uma estrutura noético-pneumática “coextensiva ou homóloga à noção de Ser entendida segundo as suas propriedades transcendentais de unidade (*unum*), verdade (*verum*) e bondade (*bonum*)” (VAZ, 2014, p. 202)⁴⁵, a partir da qual o sujeito se abre à transcendência e alcança a unidade tão almejada.

⁴⁵ Os *transcendentais* Vaz (2002, p. 109) empresta dos escolásticos, para quem eles “transcendem toda particularidade e são predicáveis do *ser enquanto tal* e de todas as suas diferenças”. Se, por um lado, não se relacionam com características específicas, por outro, aplicam-se a elas de diversos modos, desde que transcendem todas as categorias. O termo apareceu no século XIII, com Filipe Chanceler (Universidade de Paris), embora tenha se constituído como “*topos ontológico*” fundamental que remonta ao Bem platônico, ao Uno parmenídico e ao Ser sofístico, bem como à remissão aristotélica ao *on he on* (ser como ser) e ao uno, tendo ainda passado pelo Neoplatonismo e por Avicena. Tomás os retomou como ponto nevrálgico de seu pensamento teológico e filosófico, em que, respectivamente, são associados aos atributos de Deus e considerados “o primeiro momento do discurso da Ontologia, ou seja, a estrutura interna da inteligibilidade do *esse* (VAZ, 2002, p. 112), que é intuído como *actus essendi*. Dessa intuição e da abstração da particularidade, forma-se a noção de *ser (ens)*, que “se desenvolve dialeticamente como *idêntica* a si mesma na *diferença* das razões com que a reflexão ontológica a traduz em discurso” (VAZ, 2002, p. 112): ou melhor, o ser dos seres, em relação aos quais é diverso (e deles predicável), mas, em relação a si mesmo, é idêntico, é compreendido pelo intermédio das diferentes razões discursivas. Vaz (2002) diz que Tomás coestende lógica e ontologicamente o *Nous* (Inteligência, Alma, *psyché*) à universalidade do Ser e, por isso, harmoniza-o com os universais - a alma pode ser todas as coisas (*pós panta*) – sendo exatamente essa coextensividade que define o *verum* como capacidade de apreensão intelectual e o *bonum* como potencial apetitivo: “*ens, unum, res aliquid, verum, bonum*”, completado está o rol dos transcendentais. Duas são as vias percorridas pelo pensamento: a *compositionis* e a *resolutionis*: pela primeira, *parte-se* do Ser como Ideia, conforme a qual os transcendentais são articulados dialeticamente. Aqui, suprassumem-se a intuição inteligível do Absoluto subsistente e a estrutura dessa inteligibilidade; pela segunda, a reflexão *se direciona* ao Ser – que Vaz (2002, p. 113) aduz ser o “horizonte formal da Inteligência” - no qual se resolvem

Seu *turning point* é a Metafísica do Existir, desde que foi em volta dela e da presença dos transcendentais no seu entorno que a potência do pensamento tomasiano delineou o itinerário do pensamento pós-medieval, no qual a existência precisou ainda ser conceptualmente traduzida. Ou seja, o dilema entre as noções transcendentais e a imanência da filosofia moderna, longe de afastar a *existência* do núcleo desta, consolidou-a como “seu tema central, uma vez que o caminho do pensamento não pode passar além da absoluta necessidade e universalidade do *esse* – ou seja, do *existir*” (VAZ, 2002, p. 115).

Vaz (2002), influenciado que foi por Maréchal, que viu no *juízo* o termo *a quo* do discurso como atividade intelectual relacionante de conceitos mediante a cópula, ou por outra, o verbo *ser*, a apontar para a *existência* como núcleo ontológico, não descurou desse núcleo, incorporando-o ao seu pensamento. Ele percebeu a crise da *Metafísica do Esse* durante o racionalismo clássico, que a reinterpretou, bem como a transposição do Ser para a esfera do sujeito transcendental kantiano, a atribuição do Uno à apercepção, do verdadeiro à razão teórica e do bom à razão prática. A alocação do sujeito no centro regulador do mundo objetivo, com a ressignificação das leis, que, a partir dali estariam, não nos objetos, mas no conhecimento *a priori*, de fato surtiu efeitos, inclusive no plano ético.

Conaturais ao mundo inteligível platônico e dialeticamente amarrados em Tomás, os transcendentais haviam, no entanto, frutificado-se como formas primevas de expressão da existência, instaurado questões fulcrais de variada ordem, as quais transfixariam o Medievo e a Modernidade e corresponderiam a problemáticas de matiz ontológico, epistemológico, antropológico, cosmológico, ético, etc. Inevitavelmente, elas deveriam ocupar o devido espaço nas reflexões de Vaz, contemporâneas por excelência.

os conceitos da razão. Duas circularidades se instalam: (1) *verum-bonum*, ou por outra, a inteligência teórica é determinada pelo ser, enquanto, na prática, o ser é determinado pela vontade, e “na ordem da causalidade final, pelo conhecimento do *bem* enquanto *fim*”; (2) *aliquid-aliud*, ou seja, o ser só é em si, porque reflete sobre si e nessa autorreflexão põe a sua diferença em relação ao outro. Aqui está explícita a identidade da identidade e da diferença. (VAZ, 2002, p. 114). Não é preciso reiterar que, se os transcendentais foram acolhidos pelo racionalismo clássico, embora já sem a presença da Metafísica do *Esse*, Kant os alocou definitivamente no sujeito transcendental: para Vaz (2002, p. 114), ali, “o Uno primordial é atribuído à unidade sintética da apercepção do Eu penso, o verdadeiro às condições de possibilidade do exercício da razão teórica, o bom às condições de possibilidade do exercício da razão pura prática”.

As referidas elucubrações do mestre mineiro bem entenderam a imanência moderna, o caráter fundamentador do sujeito transcendental e o problema que havia se instaurado: a tensão entre o Absoluto transcendente e o sujeito transcendental. É nesse clima que o centro de suas preocupações com o niilismo se desenvolveu. Aqui, suas referências a Heidegger ao longo de suas obras, por exemplo, não são gratuitas, pois foi este quem intentou o retorno à ontologia, como forma de resistência à epistemologia.

Nessa perspectiva, a compreensão de Heidegger teria sido certa ao promover o retorno à ontologia contra a prevalência filosófica da epistemologia, questionando genialmente o impensado kantiano das “*estruturas do sujeito cognoscente*”, considerado como um “*X do qual nada sabemos nem podemos em geral saber*”. Obliterar a interrogação acerca do ser do sujeito colocaria a sua fundamentação da ciência dependente da aceitação de um modelo particular de cientificidade, a geometria euclidiana e a física-matemática newtoniana. Em consequência, carente de explicitação ontológica adequada a filosofia transcendental se enfraqueceria abrindo as portas aos cientificismos e historicismos. Aos primeiros por sacrificar a densidade da experiência humana no altar erigido pelos cânones naturalistas. Aos segundos por atrelar a razão a formas específicas e, portanto, históricas de cientificidade, introduzindo a gênese e o relativismo no coração mesmo da subjetividade transcendental. (DRAWIN, 2021, p. 268).

Só que Vaz não pergunta pelo ser do sujeito à custa da inserção da metafísica deste numa ontologia fundamental. Pelo contrário, ele vai ao Nominalismo medieval e lá rastreia as raízes da Modernidade, tudo para identificar a base a partir da qual tanto Platão quanto Hegel puderam, cada um ao seu modo, romper “a clausura antropológica da própria linguagem, sem com isso instaurar o império da razão autossuficiente” (DRAWIN, 2021, p. 269).

Perceba-se quão não-medieval ou moderna, e sim *contemporânea*, é a preocupação de Vaz, no tocante ao resgate da Metafísica do Ato de Existir. Diante da ruptura evidente entre Ser e representação e dos desdobramentos da ocupação do domínio filosófico pelo sujeito transcendental, restou-lhe o reavivamento da *memória* do ser, ao invés do seu esquecimento. Tudo por meio da identificação, na pessoa, das relações entre Uno precedente, multiplicidade sensível, finitude e transitoriedade históricas. Em poucas palavras, ele condensou historicidade e transcendentalidade, com espreque na analogia, não ambicionou a destruição da Metafísica.

Nesse sentido, o pensar do sujeito – em especial, do sujeito transcendental, que assumiu na modernidade filosófica o delicado fardo de fundamentar os transcendentais na imanência - não deixou de ser a explicitação conceptual da inteligibilidade da existência, malgrado o risco constante do irracionalismo e do niilismo em face da ausência de uma compreensão da inteligibilidade radical do existir a partir de um percurso lógico e dialético; ou seja, de um trajeto “que integre com coerência e rigor na sua amplitude as oposições do uno e do múltiplo, do idêntico e do diferente, do necessário e do contingente, do absoluto e do relativo” (VAZ, 2002, p. 89), e, enfim, explique a inteligibilidade inerente aos seres finitos.

A saída possível – ou, nos dizeres de Vaz, o *tertium* – para esse perigo é a Metafísica do *Esse*, fruto da genial reflexão tomasiana sobre a “versão greco-latina da passagem do Êxodo (3, 14) em que Deus se autoneomeia a Moisés como sendo *O que é (Eu sou o que sou)*; e a tradição neoplatônica do existir (*einai*)”. (VAZ, 2002, p. 88). Por ela, o existir é a primeiríssima fonte de inteligibilidade do real e a investida humana mais aguerrida de inquirição metafísica do Ser. Há, nesse sentido, um Princípio criador (o *Esse* absoluto) e as criaturas finitas (os *esse* relativos).

Como se verá, estas intuem o fundamento do existir (*esse*) no juízo, em que se abrem ao horizonte transcendental. No “momento” intuitivo, três são as faces do *esse*: “o *esse* como *ato* (metafísica), o *esse* como *noção* ou atributo universalíssimo (*ens commune*, ontologia) e o *esse* como forma da proposição (lógica)”. (VAZ, 2002, p. 91). O primeiro é *ratio essendi* fontal - porque é *proton noetón* e se constitui como fundamento dos finitos - *ratio cognoscendi* e elo lógico do discurso, a se dar pela cópula é. Na “estação” judicativa, a infinitude intencional do Ser se recusa a permanecer nos lindes da finitude, e, por isso, o *Esse* absoluto e os relativos se opõem no horizonte transcendental, não restando à inteligência finita outro caminho, senão abrir-se àquele que tem primazia, o infinito.

É nesse clima de afirmação da existência, ou por outra, de explicitação da necessidade e da universalidade do *esse*, enfim, de busca pela inteligibilidade do existir, que as finitudes, melhor, os sujeitos finitos e situados, expressam-se pela demanda do espírito: intuem o *esse* como razão fontal e a ele se abrem, tornando o que são, pessoas. Vale a pena entender o valor antropológico da apropriação vaziana do legado tomasiano, apropriação esta realizada no intento de conferir coerência à complexa equação dialética encerrada na reinstauração do sujeito como expressão.

Ante o exposto, faz-se necessário reiterar ao leitor os detalhes constantes das considerações iniciais. A partir daqui, o trabalho assumirá as *categorias de fronteira* – o espírito e a transcendência - como motores do processo de transição efetuado pelo sujeito entre o dado e a expressão, permeado pela presença da ilimitação do Ser na limitação do ser. Quer-se, todavia, alertá-lo, novamente, para o valor *intrínseco* das *categorias não-fronteiriças*: elas viabilizam a compreensão do sujeito em seu *ser*, *estar* e *agir* na finitude e na situação, mas não sem o potencial de serem *suprassumidas* na dinâmica espiritual.

A assunção dessa premissa está longe de equivaler ao rebaixamento da perspectiva dita *concreta* da pessoa. No plano relacional, esta permanece *ser-para*, intersubjetivamente relacionada no mundo objetivo como *consciência histórica*, dialeticamente social, comunicativa, ávida de liberdade e responsabilidade, impensável fora das noções de bem comum, reconhecimento e, sobretudo no mundo moderno, inserida no processo econômico, na sociedade do *trabalho*, por meio do qual transforma a natureza e medeia os outros, cujos direitos e deveres ora reverencia, ora não, é verdade.

Sua dignidade, todavia, é remetida ao *Absoluto que nela faz morada*, não é “deduzida de uma relação do homem com a natureza ou a história, ainda que seja a relação ativa de transformador ou ator” (VAZ, 1963, p. 24).⁴⁶ Por isso, para São João XXIII, *a pessoa é o Absoluto que confere solidez à relatividade histórica*, sendo este o traço que faz dela ser social, e da sociedade, a sua projeção, o *locus* da *comunhão*, e não o de sua alienação no individualismo; da sua expressão, o trabalho, o meio de transcender a natureza real, ao invés de vão meio de lucro ou força de produção; do bem comum e do Estado, para além de meros frutos da tensão de interesses, manifestações personalíssimas.

Ora, a que corresponde *a pessoa como Absoluto*, senão à *presença do Absoluto na pessoa, como Superior summo e Interior intimo*? O que está subjacente à objetividade e à intersubjetividade, por meio das quais os complexos psicossomáticos se relacionam, a não ser a abertura mesma (ou seja, a transcendência) do espírito finito à infinitude do Ser, abertura sem a qual a própria tensão entre a exterioridade real e a interioridade relacional não teria o seu *sentido*?

⁴⁶ Para Vaz (1963, p. 30), a visão neotomista de viés personalista, apesar de acatada pela Igreja, para sua aproximação em relação aos dilemas modernos, ainda tinha requintes de uma concepção *estática* do universo, *natural* e *socialmente hierárquica*, que, no entanto, havia perdido vigência histórica.

Aqui, a feição *ontológica* da Antropologia Filosófica, na qual, mais do que *ser-para*, a pessoa, sem perder sua condição analógica ao Absoluto, é *para-si*, é *forma formaram*.

O foco no labor espiritual do sujeito – repita-se - não rebaixa ou deixa à margem a corporalidade e a *psique*, nem o na transcendentalidade, os domínios objetivo e intersubjetivo, todos aqui considerados regiões importantes do discurso – e, assim, de menção obrigatória - a serem suprassumidas na atividade unificadora desempenhada pelo seu protagonista. Inevitáveis, pelos mesmos motivos, incursões de ordem ética e metafísica, já que, conforme afirmado, o sistema vaziano as articula na seara antropológica, ávida por atendê-lo no seu afã de reconstituição genética da Modernidade e reflexão sobre a existência, na unidade da Razão.

Longo, portanto, é o caminho a se trilhar para o deslinde do problema acerca do ser do sujeito, e vários os autores a serem abordados. Dois, no entanto, transfixarão as discussões, desde que poucas não foram suas contribuições para a congregação vaziana dos temas do mundo, da História da Cultura e do sujeito na *transcendência*: São Tomás de Aquino e Hegel.

Concentrem-se, por enquanto, os esforços no que foi prometido: a transição entre a forma natural e a expressiva imposta pela dimensão noética do sujeito finito e situado, o qual precisa se haver com a equação dialética “*eidos* limitado x autoposição ilimitada do eu”. Para tanto, importa a visita à Metafísica da Existência e do Ato Judicativo, desde que Vaz assimilou a temática do *existir* no seu sistema.

Após, no subtópico 3.2, ainda no tocante ao trajeto subjetivo exigido pela relação de transcendência, serão vistas as aproximações e os afastamentos levados a cabo pelo mineiro em relação a Hegel, análise esta suscitada pela notória presença da linguagem dialético-especulativa na transição, a indicar a recepção da filosofia alemã por um pensador de raízes tomista-transcendentais consciente, por sua vez, de que “a exigência platônica de um absoluto foi transposta e alterada em termos de imanência” (SAVIAN FILHO, 2012, p. 13). Vaz se manteve firme no tocante à transcendência no espectro da sua Antropologia.

Finalmente, um breve diagnóstico de época, que insere temas e autores no espectro mais amplo da *unidade da Razão*: a presença do espírito em suas dimensões conceitual e conceptual continua a demandar do sujeito a transição entre o dado e a forma, mesmo na contemporaneidade. E continua, em função da permanência de uma linha de inteligibilidade no todo dialético, marcado pelo

encontro entre o *logos* grego (que pensou a essência) e o cristão (que refletiu sobre a existência). Seria demasiadamente leviano imaginar que a crise metafísica e os percalços axiológicos e fenomenológicos modernos entrevistados por Vaz excepcionariam a relação entre tal demanda e o universal. Sê-lo-ia, mais ainda, desenraizar hermeneuticamente a Antropologia do seu sistema.

Rume-se, antes, à apresentação da equação dialética incurso na transição (N)→(S)→(F) ocorrente na finitude e na situação existencial, e, ato contínuo, à sua coordenação ao nível da prioridade do existir na ordem da inteligibilidade, expressa na natureza do juízo: aqui, para além das operações lógica e gnosiológica, envolvendo a composição e a divisão das quiddidades, avança-se para a afirmação do ser (VAZ, 1996).

3.1 FINITUDE, SITUAÇÃO E TRANSCENDENTALIDADE DO EU: UMA EQUAÇÃO DIALÉTICA

Percebeu-se, pelo que foi exposto nos dois subpontos acima, quão atado está o sujeito à própria situação histórica e cultural no seu papel de afirmar o homem em sua unidade ontológica, já que ele é invadido por princípios que intui e utiliza para reestruturar seu mundo simbólico pela via da natureza. Esse mesmo sujeito, todavia, não se mantém indiferente à dimensão operacional da razão moderna, que lhe diz o que ele faz e para que serve, mas não lhe responde a pergunta sobre o que É. Ela é, portanto, incapaz de lhe pensar a existência e se abster de simplesmente “representar, explicar, transformar, modificar, organizar, projetar” a vida (VAZ, 2002).

Os trajetos percorridos pelo sujeito para responder a essa indagação são muito mais antigos - e, portanto, em termos de significação existencial – evidentemente mais profundos do que o método instrumental que tenta aprisioná-lo: a pergunta sobre o *que é o homem* data, pelo menos, do século VIII a.C., aprofundou-se com os sofistas no século V a.C. e, conforme Vaz (2014, p. 9), só no final do século XVIII topou com o método científico, que redefiniu seu estatuto epistemológico num ambiente, todavia, crítico de fragmentação metodológica.

Mesmo Kant, que, imerso na atmosfera iluminista, enfatizava a utilidade da Filosofia para a vida, tendo pensado uma “Antropologia pragmática” preocupada com o que o homem poderia ou deveria fazer de si, não se furtou a essa pergunta metafísica. Por isso, resumiu nela suas três célebres perguntas acerca do que se

podia conhecer, do que se devia fazer e do que se era lícito esperar. Lançou-se, por fim, a uma Antropologia transcendental, que, no entanto, só foi desenvolvida no pós-kantismo. Esse projeto, frustrado pela morte do filósofo, distanciava-se, ele mesmo, do “conhecimento fisiológico que tem por objetivo o que a natureza faz do homem” (VAZ, 2014, p. 97).

Ora, diante desse enigma desconfortante sobre o próprio existir, o que resta ao sujeito renitente à explicação de si pela contingência, senão reconhecer-se como finito e situado em face de um horizonte mais amplo, a partir de categorias que expressam cada qual um aspecto fundamental do seu ser? O que pode fazer enquanto herdeiro de todo o mencionado desenvolvimento histórico da Filosofia ocidental e do conseqüente peso metafísico que paira sobre suas costas, a não ser se referir constitutivamente a esse horizonte e abrir-se a ele? Será mesmo capaz de não se reconhecer como múltiplo na ordem do Ser uno, ao qual se opõe, e situado, ao lado de outros, no mundo em que se encontra?

Difícilmente. Finitude e situação são, respectivamente, noções metafísicas e antropológicas que expressam o aspecto mais trivial do homem: sua dimensão espiritual, que como se afirmou, é aberta. A propósito da distinção entre tais conceitos, é valioso o magistério de Vaz:

Os dois conceitos de *finitude* e *situação*, na sua acepção antropológica, muitas vezes tomados como equivalentes na literatura filosófica contemporânea, na verdade não o são. A *finitude* denota a inadequação entre a infinitude *intencional* do espírito aberto ao ser, e a infinitude *real* do ser: a inadequação, em suma, entre o espírito *capax entis* e o *ens ipsum*. A situação exprime a relação constitutiva do homem com uma realidade que lhe é *exterior* (o mundo). Todo ser situado é finito, mas a recíproca não é verdadeira. Os seres vivos infra-humanos e os puros espíritos (na hipótese da sua existência) são finitos, mas não são situados: os primeiros por estarem circunscritos ao seu nicho ecológico, sendo determinados por ele, os segundos por intuírem, por definição, a realidade em si mesma. (VAZ, 1992, p. 46).

O dilema do sujeito é coordenar a solução da equação dialética *eidos limitado x autoposição ilimitada do eu*, por intermédio da “igualdade inteligível entre o objeto do discurso e o ser” (ANDRADE, 2016, p. 42), mais do que simplesmente caracterizar-se como homem agrário, comercial, burguês, proletário, etc. Precisa afirmar o existir/ser no juízo, abrir-se, do interior de sua finitude e limitação situacional, à inteligência infinita, ao Absoluto do Ser que o *movimenta* e o

acompanha ao modo de pano de fundo de suas pré-compreensões e compreensões explicativas.

Movimento inevitável, acompanhamento irresistível, diga-se de passagem. Primeiro, pela presença da dimensão espiritual, que “é, segundo uma terminologia clássica, uma *perfectio simplex*: em si mesma, atualidade infinita de ser” (VAZ, 2014, p. 202), ou melhor, é análoga ao Ser, cujas características assimila, como se verá logo abaixo. Depois, porque não é possível ao sujeito negar a transcendência sem pensá-la, e, para pensá-la, ele há de estar no horizonte dela mesma, pressupor “a afirmação da abertura transcendental do espírito ao ser” (VAZ, 1992, p. 97). Nesse sentido, a própria negação da transcendência é ela mesma uma atividade do espírito que pressupõe o Absoluto transcendente e já está aberto a ele. (VAZ, 1997).

A última motivação tem suas fontes na retorsão, argumento aristotélico utilizado para a refutação dos céticos e posteriormente apropriado por Tomás. Ao postular a inteligibilidade e a necessidade absolutas dos princípios da ciência do Ser, Aristóteles ensinou que, ao se dizer que algo é, garante-se, ao mesmo tempo, que ele não é outra coisa, e, por conseguinte, confirma-se o princípio de não contradição. Porém, mais do que isso, significa-se, determina-se e unifica-se, por intermédio do ato judicativo, a multiplicidade dos entes no mais universalíssimo de todos os princípios: o Ser, que se diz de vários modos (*to on polachos legetai*).

3.1.1 Ato judicativo e Metafísica da Existência: a coordenação da equação dialética

O juízo, ao afirmar o Ser, assume a proposta unificadora aristotélica, revelando-se, por isso, como caminho viável para a resolução da equação dialética mencionada. Todavia, para que atinja a igualdade entre o objeto do discurso e o Ser, há de se dinamizar pela *reflexão*: o sujeito, no movimento de sua inteligência sobre si, deve afirmar o Ser, orientando-se à conformação com ele mediante a identidade intencional entre ele (o sujeito) e o objeto. Eis a razão pela qual, conforme Vaz (1996), o *Ser* emerge no *juízo*, que, por sua vez, exprime o que existe e é cognoscível.

A existência do objeto no juízo dá-se de tal maneira que, num primeiro momento, ele se apresenta à inteligência como universal (*abstractio*), ou seja, a apreensão inicial, tanto psicológica quanto gnosiológica, é tão somente de sua

quididade, que, no caso, é a humanidade, “a *forma* do sujeito concreto” (VAZ, 1997, p. 323), o conceito enquanto expressão da essência, não a sua efetividade. Isso porque a matéria, como potência, não é diretamente inteligível. Só depois, quando retorna a si, isto é, quando o intelecto restabelece o conceito na matéria, esse objeto concretiza-se em seu próprio ser (*conversio ad phantasma*).

Aqui está se operando a chamada síntese concretiva e, portanto, a atualização do objeto, cuja natureza ou *essentia* se conhece e a existência ou esse se afirma. Diz-se que o objeto é, que a ele foi atribuída quididade. Quem o fez foi a inteligência, que, assim como ele, está referida ao infinito do Ser: o intelecto deste *participa* na afirmação, o objeto dele *depende* em existência (VAZ, 2001, p. 74).

É nessa referência que o juízo ultrapassa a simples representação, que avança do plano estático das determinações formais, somente lógico e predicamental, dada a presença da cópula é, a promover a mera “identidade de dois aspectos inteligíveis, expressos pelo sujeito e predicado de um juízo de realidade numa unidade primeira ontológica [...] a substância prima ou supósito” (VAZ, 2001, p. 72), ao metafísico, ontológico.

A operação intelectual de composição e divisão que o permitiu é denominada *separatio*. Através desta, conforme Vaz (1997, p. 21), “o juízo transgride a limitação eidética da síntese concretiva e eleva o objeto ao nível da universalidade formal do ser (*ens commune*), o que implica [...] referi-lo ao Absoluto real (*Ipsum Esse Subsistens*)”. Eis a função tética do juízo, à qual se dirige o intelecto, que, em última e radical instância, visa a “atingir a inteligibilidade intrínseca do esse como ato, e nela intuir o estatuto absoluto com que o esse se apresenta na sua natureza de atualidade de todos os atos e perfeição de todas as perfeições”. (VAZ, 2002, p. 129).

Fala-se, agora, em *síntese judicativa*, na medida em que o juízo sobre a existência de um objeto remete-se ao Absoluto do Ser como sua condição transcendental. Refere-se a esse *ser transcategorial* ou inteligência infinita, que, ao modo de presença-ausente, *movimenta* e *acompanha* o sujeito desde as suas pré-compreensões e compreensões explicativas, como se disse acima.

Sim. Há um princípio universalíssimo a se manifestar no próprio ato judicativo, que é espiritualmente impelido ao Absoluto. Este, por sua vez acatado pelo sujeito como sendo o horizonte último de sua capacidade intelectual, unifica “a pluralidade de dicções na predicação do ser, tendo em vista a unidade analógica do seu conceito” (VAZ, 1997, p. 331). Por fim, em razão da composição e da divisão

levadas a efeito pela *separatio*, o existir (*esse*) é encarado como a perfeição, desde que nele convergem essência e existência.

É exatamente aí, no plano da limitação eidética do espírito finito, que ocorre a identificação dialética entre “a *forma* do juízo (*est*) e o ato ou perfeição suprema (existir, *esse*)” (VAZ, 1997, p. 320). Sem a *separatio*, obstado estaria, portanto, o caminho intelectual da representação ao Ser, da essência ou forma como razão à existência como inteligência. (VAZ, 1997, p. 320). Existir é, assim, atualizar, sobretudo no discurso, a essência (*eidōs*), mediante a referência ao *esse*, auferindo dele a consistência ontológica. Justamente porque no ser finito vige:

A *diferença* entre a *necessidade absoluta* intrínseca à *essência* enquanto semelhança participada da Ideia exemplar na inteligência infinita, e a *necessidade hipotética*, fonte da contingência, com que o *esse* é posto pela Liberdade infinita como semelhança participada da Bondade exemplar. (VAZ, 2002, p. 160).

Essa diferença é suprassumida na “*identidade* relativa com que o ser finito subsiste na sua *unidade*, recebendo na perfeição da *essência* que o especifica o ato supremo do existir (*esse*)”. (VAZ, 2002, p. 161). Aqui, *esse* e *essentia* se opõem ao modo do ato e da potência aristotélicos, e a unidade no ser finito ocorre, no âmbito da ilimitação tética, à medida que o primeiro recebe da segunda o *eidōs*, e esta (a *essentia*) auferi dele a perfeição última. (VAZ, 2002).

Uma vez constatada a irresistível abertura intencional do sujeito, não é difícil ver que, em termos antropológicos, quem diz *eu sou* o faz no exercício de sua inteligência e liberdade, mas, igualmente, curva-se à primazia do Absoluto do Ser, assumindo, por fim, o *telos* da transcendência. Por força do discurso unificador das diferenças pelo espírito (o sujeito em si), sabe que é, mesmo antes de dizer o *que* seja (ou exclusivamente o que não seja), e já aí desvela o Ser, quando é encorajado a considerar sua infinitude. Há, no autoafirmar-se, uma finalidade implícita, que é a de deparar-se com o Absoluto real, puramente existente, no horizonte da universalidade.

De fato, no ato simples de dizer *eu sou*, o sujeito *engata* “a transcendentalidade do eu que coloca a equação *ontológica* eu = ser.” (HERRERO, 2004, p. 57, grifo nosso). Manifesta no próprio ato judicativo o princípio universalíssimo responsável pela unificação das predicções. Compõe, divide, atualizando a própria essência na referência ao *esse* como perfeição suprema. A

partir daqui, a correspondência total de suas categorias com o Ser torna-se uma questão ligada à busca do autoencontro, à identificação da humanidade que articula a sua subjetividade e lhe dá sentido. Busca árida, identificação custosa, diga-se de passagem, pois a transcendência à universalidade do Ser assinala ao sujeito o drama de, a um só tempo, ser o que afirma, mas ainda não ser o Ser.

Quem diz *eu sou* o faz de maneira categorialmente limitada e, por isso mesmo, experimenta o drama da inquietação: ao se questionar sobre a essencialidade do corpo (serei eu meu corpo?), o sujeito percebe que é ele, mas não só ele. E, sem cessar a indagação, na própria pergunta se descobre igualmente ser de *psique* e, assim, de desejo, percepção, interioridade, consciência, reflexividade, imaginação, afetividade, mediação, memória, inteligência, linguagem, etc. É assim que segue, debatendo-se no conflito “entre a finitude e limitação da situação (*eidós*), por um lado, e a infinitude ou ilimitação” (HERRERO, 2004, p. 56) do Ser, por outro. Move-se pela natureza transgressora do juízo, que ultrapassa a limitação eidética da síntese concretiva, indo em direção à ilimitação tética da síntese judicativa, reconhecendo em todo caso, no esse, sua condição transcendental de possibilidade existencial.

A limitação situacional em que se encontra esse sujeito está longe, portanto, de ser um limite à afirmação do ser do homem. É nela que ele transita do plano predicamental, identificador lógico e estático do sujeito e do predicado na substância mediante a cópula, para o ontológico, no qual busca a identificação entre a *forma* do juízo e o ato de existir (*esse*). É como sujeito empiricamente situado que o homem, por intermédio dos sobreditos níveis e categorias estruturais e relacionais, discursa acerca de si ou sobre o que propriamente vem a ser em relação ao Ser, indo da Natureza ao Eu. Exatamente porque é expressividade, e não mero dado natural. E o faz sempre *na situacionalidade*.

3.1.2 A *Perfectio simplex*: atuação na afirmação ontológica do homem

Vale recuperar a noção do espírito como *perfectio simplex* no contexto da referida limitação. A dimensão espiritual do sujeito, que no discurso do *Eu sou* lhe chama a atenção para a sua condição situada e finita de múltiplo entre os múltiplos na unidade e lhe põe a mencionada equação envolvendo limitação eidética e

ilimitação tética, revela a relação de analogia que ele mantém com o Absoluto, o *princeps analogatum*, do qual é *analogatum inferius*.

Essa *analogia*, presente ao longo do discurso, permanece implícita naquelas categorias que exprimem formalmente o homem como *ser situado*: pelo “corpo próprio”, pelo “psiquismo”, nas relações de “objetividade” e “intersubjetividade”. Mas ela aflora explicitamente como matriz primeira de inteligibilidade quando a autoafirmação do *sujeito* se confronta diretamente com a universalidade do *ser*, vem a ser, quando o *sujeito* se autoafirma como *espírito* ou quando ele se autoafirma como abertura para a *transcendência*. Nesses casos, o próprio *eidos* da categoria é elevado ao nível da conceptualidade antropológica: o *espírito* e o *ser-para-o-Absoluto* são noções analógicas que, no homem, referem-se a um *primeiro analogado*, a saber, o Espírito absoluto que é Transcendente absoluto e no qual se dá a identidade absoluta de *essência* e *existência*. (VAZ, 1992, p. 224).

Explique-se. A dimensão espiritual do sujeito acolhe, manifesta e consente à inteligência e à liberdade do Absoluto, a *Verdade-em-si* e o *Bem-em-si*. É *capax entis*, também inteligente e livre, e, por sê-lo, abre-se ao verdadeiro e ao bom. Só que sua condição finita leva a que “a verdade e o bem se relativizem na multiplicidade e fluidez das coisas” (VAZ, 2014, p. 217). Sua limitação, por sua vez, aloca-o “entre a universalidade absoluta do espírito enquanto tal, coextensivo ao ser, e a particularidade da estrutura psicossomática pela qual o homem se insere no espaço-tempo do mundo”. (VAZ, 2014, p. 218).

A reflexividade é, como se vê, o ponto chave para explicitação dessa analogia. Se mais bem observado, notar-se-á que nem mesmo Descartes, que provocou um verdadeiro desarranjo na inteligibilidade do Ser com sua doutrina das verdades eternas e sua noção de método⁴⁷, furtou-se a um pensamento analógico-reflexivo de tamanha magnitude: ora, se existo, é porque penso; e, se penso, duvido; mas, se duvido, é porque sou imperfeito, ou melhor, é porque formulo ideias confusas, pela força mesma da imaginação e dos sentidos. Sendo assim, *deve existir a perfeição mesma* de que sou imagem e dependo, à qual posso ser conduzido pelo verdadeiro conhecimento e da qual não podem advir a falsidade e a imperfeição, Deus (DESCARTES, 1637).

⁴⁷ Esse desconcerto é mais analisado no tópico 3.1.2.1.3, onde se pondera, nas proporções exigidas pelo trabalho, sobre a importância do método filosófico para a consumação do processo de horizontalização do Ser, “prometido” pelo Nominalismo, bem como seu aprofundamento no sistema epistêmico moderno, o qual refletiu uma nova realidade cultural na qual o homem assumiu o centro.

Isso está estampado tanto no *Discurso* quanto nas *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, especialmente na terceira: em ambas as obras, sobretudo, naquela, o que mais se vê no pensador é (1) sua *autopercepção* como ser imperfeito, visto que duvidava e, portanto, não conhecia; (2) o *alcance* da evidência de que o que conhecia era mais perfeito do que ele; e (3) a *certeza* de sua dependência em relação a esse ser mais perfeito, na medida em que o que é mais não pode derivar do menos.

Neste último aspecto, o filósofo é genial: fosse independente, obteria tudo que sabia lhe faltar, e, aí, seria “infinito, eterno, imutável, onisciente, onipotente, enfim, teria todas as perfeições que podia notar em Deus.” (DESCARTES, 1637, p. 41). Mas ele é ser composto (inteligência e corpo), e toda composição é dependência, e toda dependência, imperfeição. Sucede, assim, de o ser de tudo o que de imperfeito existe no mundo – corpos e inteligência – depender do poder de Deus e dele advir, pois do nada, nada procede.

Perceba-se aqui a pujança do espírito cartesiano, situado e finito, autoafirmando-se no confronto com a universalidade do Ser, abrindo-se à transcendência e elevando-se à conceptualidade antropológica pela via analógica, que vê no Absoluto a identidade total entre essência e existência. Descartes, a despeito de ter colocado em crise a própria transitividade divina do princípio de autopreservação⁴⁸, exortou a equação ontológica eu = ser, quando admitiu para si: *cogito ergo sum*. Se se percebeu como essência pensante, embora independente da materialidade - porque notou que podia fingir que não tinha um corpo, mas não que não pensava - a razão última de sua conclusão foi a intuição do universal que

⁴⁸ Essa crise se explica da seguinte forma: o processo de desteologização iniciado no Medievo continuou sendo marcado pela atribuição ontológica a Deus do monopólio da preservação, mas o viés teleológico presente tanto na filosofia antiga quanto na medieval entrou em franco declínio. Conforme Souza (1998), isso se deu devido a dois aspectos principais envolvidos na ideia de autonomia: o *status ontológico*, referido à substancialidade do sujeito, que passou a ser o porquê, a referência mesma, a substância de tudo que se conhecia, e a *autopreservação*, a partir dali remetida à ideia de reciprocidade entre realidade e perfeição. Estas, se antes se diferenciavam - pois a perfeição estava em Deus, e não no mundo - a partir dali passaram a se identificar, e exatamente porque a realidade se perfaz por intermédio de uma atividade de autopreservação cada vez mais desreferenciada a Deus. De fato, conforme Souza (1998, p. 397), “existe para Descartes apenas uma instância de preservação: Deus. Epistemologicamente, entretanto, o *cogito* se preserva a si mesmo em sua atividade autônoma de pensar.” Essa distinção já constitui a maior evidência de que a razão já é capaz de fundamentar o próprio conhecimento. Mais do que isso: sem um conhecimento que possua em si os próprios fundamentos, não haveria Metafísica possível.

habitava nele, situado, finito e múltiplo, fronteiroço entre a matéria e o espírito, como já o havia indicado Tomás (AQUINO, 2009).

E tal intuição não é em nada excepcionada, salvo melhor interpretação, pela aludida pretensão de fingir que não se tem um corpo. Pelo contrário, este anseio só confirma a inserção do filósofo no espaço-tempo como psicossoma em tensão *necessária* com o espírito, atravessado, a sua vez, por relações. Necessária, porque inerente à relativização compreensível da verdade e do bem, aos quais ele próprio, homem, não deixa de estar aberto. Filósofo algum, aliás, mesmo contemporâneo, espantado com as filosofias do Absoluto, que delas desiste por força de seu assombro, escapa a tal abertura.

Nesse sentido, muito oportuna é a observação de Haecker (1945, p. 66), de que, embora haja uma íntima relação entre o verdadeiro e o bem, de maneira que só uma vontade *pura* deve participar da verdade como boa, “a paixão pela verdade é a mais rara entre os homens, que são os espíritos mais imperfeitos; muito mais rara do que a paixão do poder”⁴⁹. Lado outro, é igualmente razoável ponderar, com recurso ao próprio Haecker (1949) - para o qual a *analogia trinitatis* agostiniana ressoa no psiquismo humano - que não é difícil entrever a sobrevalorização da razão em detrimento do sensível⁵⁰.

Pois bem, disse-se acima que no ato de dizer *eu sou* o sujeito “engata” a transcendentalidade do eu que coloca a equação ontológica eu = ser. Ora, o que isso pode significar, senão uma interrogação acerca do que se é e, em tal sentido, a *participação* de algo que intui a si mesmo absolutamente? Não houvesse essa

⁴⁹ La pasión por la verdad es la más rara entre los hombres, que son los espíritus más imperfectos; mucho más rara que la pasión del poder. A obra de Haecker é uma advertência à civilização ocidental para o regresso aos princípios excelsos. Seu protagonista, Virgílio, a ela vê e chama, ao lhe entrever a necessidade de, por intermédio do que de mais eterno o homem aloja em seu interior íntimo, retornar à poesia perdida.

⁵⁰ A tese de Haecker, que, segundo Silva (2000), revisita o Agostinismo, por detectar na leitura tomasiana da pericorese das Pessoas divinas dubiedades relativas à tríade *intellectus-memoria-voluntas*, insinuando – controversamente, ao primeiro olhar - um menosprezo da dimensão passional por parte de Tomás, foi encampada por Edith Stein, que enxerga na vida espiritual a tríade *pensamento-sentimento-vontade*. Stein ensaia a reabilitação do amor afetivo no âmbito da Psicologia hodierna, numa crítica aberta à concepção intelectual e/ou volitiva, que, segundo compreende, está explícita na *Summa Theologiae* (I, q. 93). Nesse sentido, Deus é Amor, e o Amor, a demanda do autoconhecimento. De maneira que vontade, Amor e Conhecimento sejam Um, e cada um, n’Ele, o Espírito, e um no outro. Assim sendo, o espírito, que conhece e ama, ilumina-se e tudo envolve, sendo amante e conhecido.

participação, como se solucionaria “a oposição do sujeito e do mundo e a pluralidade espácio-temporal dos sujeitos” (VAZ, 2001, p. 278)?

A analogia acontece na medida em que, enquanto no infinito, o *unum verum et bonum*, ser e reflexão se identificam, no finito que dele participa, não, já que não dispõe da intuição direta da transcendência. (VAZ, 2014). Pelo contrário, ele precisa da História para articular sua particularidade com a universalidade do Ser. Essa diferença, longe de afastá-los, une-os, já que o sujeito histórico está no interior do Ser, e este, no seu interior como existente espiritual. Entretanto, ela não os iguala: o Absoluto está na História, mas não é dela. É exigência da dimensão tética do juízo, que é da Razão, cuja capacidade abstrativa não é contrária à História da qual parte!

Explique-se: a consciência está no tempo, mas é jungida por um dinamismo transcendental que a impulsiona à demanda de sentido e, por conseguinte, à reação à contingência, que ressignifica. Eis o exato dado que lhe permite evitar a dispersão do mundo: sua condição de expressão temporal e intenção universal. Não fosse ele, “tal caso limite representaria a sua própria supressão dialética: [...] a realidade do mundo e do outro teria sido assumida na total transparência do ato de consciência” (VAZ, 2001, p. 263), e não se teria mais História, só relativismo. Tudo seria *desde sempre*. Estático, imóvel, inumano, sem sentido.

A temática indissociável da *perfectio simplex* está ganhando corpo aqui: o Absoluto de exigência. Demanda ontológica que, segundo Drawin (2021, p. 262) “não é introduzida de modo arbitrário, senão como exigência absoluta da lógica que é posta pela consciência histórica”. Pois o aludido dinamismo transcendental que alavanca a semântica da consciência só pode ser compreendido no contexto da multiplicidade de formas concretas que a estrutura fundamental da sua existência assume.

Por outro lado, como diz Rahner (1979), há, por parte da estrutura transcendental uma indisfarçável exigência da mediação histórica, exigência condicionante da vida vivida, cuja linguagem, todavia, é insuficiente sem o *ato originário de presença a si mesmo*⁵¹. Em tal ato, imerso no processo de

⁵¹ Não cabe aqui a conhecida discussão sobre se Rahner negligencia ou não o viés histórico do existir humano enquanto problematiza a relação entre o categorial e o transcendental, pois isso renderia outro trabalho. De qualquer forma, insta destacar a noção de analogia que o filósofo pugna existir entre as duas dimensões, a primeira como responsável pela diferenciação, a segunda, pela afinidade. Desse modo, há uma incompreensibilidade prevalecente, ou permanente, com a qual os sujeitos lidam de maneiras diferentes conforme os diversos contextos históricos. (TERRA, 2007). Ou seja, diante de uma mesma realidade,

conhecimento de algum objeto, vigora a reflexividade acerca de si e do que é conhecido no interior de determinadas condições subjetivas nem sempre tematizadas. Assim se pronuncia Rahner:

O conhecimento tem uma estrutura muito mais complexa. Pelo menos o conhecimento espiritual de um sujeito pessoal não é tal que o objeto seja anunciado de fora e se possua como conhecido. É antes um conhecimento em que o sujeito que conhece, conhecendo, possui a si mesmo e ao seu conhecimento. Isso acontece não somente quando o sujeito, em um segundo ato posterior, reflete sobre este estar dado o sujeito a si mesmo em seu conhecimento, a saber, sobre o fato de que ele soube de algo em um primeiro ato e agora transforma o próprio conhecimento prévio em objeto de conhecimento. Em vez disso, a posse sabedora do conhecimento como tal, distinto de seu correlato objetivado, e a autoposse sabedora são peculiaridades de todo conhecimento. Nele não apenas algo é conhecido, mas, ao mesmo tempo, sempre se sabe juntamente o saber do sujeito. No ato simples e original do conhecimento, que trata de algum objeto que vem ao seu encontro, esse conhecimento juntamente conhecido e esse sujeito de conhecimento conhecido conjuntamente não são objeto de conhecimento. Mais certo. Essa reflexividade (transparência) do conhecimento sobre algo e a reflexividade do sujeito para si mesmo, esse estar dado do sujeito para si, estão enraizados, por assim dizer, no outro polo da relação entre sujeito cognoscente e objeto conhecido. A condição de conhecimento (reflexividade) do sujeito significa, de certa forma, o espaço iluminado dentro do qual o objeto particular, de que nos ocupamos, pode se mostrar, num certo conhecimento primário. Essa condição subjetiva consciente daquele que conhece nunca se torna temática no conhecimento primário de um objeto que se anuncia de fora; esta condição é algo que, por assim dizer, acontece às costas de quem sabe, o qual olha para fora, em direção ao seu objeto. E mesmo quando quem conhece, em um ato de reflexão, toma esse ser dado a conhecer conjuntamente do sujeito e seu conhecimento e explicitamente o torna objeto de um novo ato do conhecimento, as coisas tornam a ser as mesmas novamente. Também este novo ato, que, de forma conceitual e acessória, transforma em objeto do ato a consciência concomitante do sujeito, volta mais uma vez a ter mais como condição de possibilidade (como seu próprio pólo subjetivo) aquele dado original do sujeito e do conhecimento sobre aquele segundo ato reflexo. (RAHNER, 1979, p. 35).⁵²

há várias conformações existenciais concretas, diversas, mas não raro aparentadas, aproximadas, todas invocadas com o mistério, mesmo em situações de inconsciência da abertura a Deus ou de deficiências de sua compreensão. Sendo assim, é quase inevitável a assertiva de que a abertura ao transcendental é intrínseca ao estrutural e, ao mesmo tempo, mediada pela História mesma na qual a estrutura está. Na tensão entre necessidade e liberdade, esta efetiva o processo de abertura.

⁵² El conocimiento tiene una estructura mucho más compleja. Por lo menos el conocimiento espiritual de un sujeto personal no es tal que el objeto se anuncie desde fuera y se "posea" como conocido. Es más bien un conocimiento en el que el sujeto que sabe, sabiendo, se

Aqui sobressai a capacidade de abertura da estrutura humana à “totalidade do real”, ou melhor, a algo maior do que suas próprias faculdades naturais. Algo que nela faz morada e a transcende, como mistério que almeja assimilar, conhecer, e cujo fim, concretizar: um “fim infinito” (e, como tal, de destino não sabido), para o qual ela, múltipla e situada, dirige-se - conforme o grau de esforço e maturidade que vai amalhando - e do qual parte, a depender das formas e circunstâncias de exercício da liberdade.

Na interseccionalidade envolvendo a universalidade e a particularidade, o Absoluto se revela. Vaz parece concordar com Rahner (1979) de que a experiência transcendental não é da esfera contingente, e Ele, insondável, malgrado dinamize a existência do homem. Dinamiza-a de modo infinito, desde que a abertura categorial é igualmente infinita: “só o infinito é capaz de produzir algo que corresponda à sua dimensão. O ser humano vê-se habitado por um dinamismo simultaneamente interior a si e transcendente face a si” (TERRA, 2007, p. 186), o qual nele se concretiza e lhe dá o sentido do antes e do depois, embora ele próprio, como *mistério*, não os apresente. Um paradoxo perfeito, não uma contradição insuperável: o Absoluto.

posee a sí mismo y su conocimiento. Esto sucede no sólo cuando el sujeto, en un segundo acto posterior, reflexiona sobre ese estar dado el sujeto para sí mismo en su conocimiento, a saber, sobre el hecho de que él ha conocido algo en un primer acto y ahora convierte el conocimiento anterior mismo en objeto de un conocimiento. Más bien, la posesión sabedora del conocimiento como tal, a diferencia de su correlato objetivado, y la autoposición sabedora son peculiaridades de todo conocimiento. En él no sólo se sabe algo, sino que a la vez siempre se sabe juntamente el saber del sujeto. En el acto simple y originario del saber, el cual se ocupa con algún objeto que le sale al encuentro, este saber juntamente sabido y este sujeto del saber juntamente sabido no son el objeto del saber. Más bien, esta reflexividad (transparencia) del saber acerca de algo y la reflexividad del sujeto para sí mismo, ese estar dado el sujeto para sí mismo, están radicados por así decir en el otro polo de la relación una entre sujeto sabedor y objeto sabido. La condición sabedora (reflexividad) del sujeto significa en cierto modo el espacio iluminado dentro del cual puede mostrarse el objeto particular, con el que nos ocupamos en un determinado conocimiento primario. Esta subjetiva condición sabedora del que conoce nunca llega a ser temática en el conocimiento primario de un objeto que se anuncia desde fuera; esta condición es algo que, por así decir, se desarrolla a espaldas del que conoce, el cual mira hacia fuera, hacia su objeto. E incluso cuando el que conoce, en un acto de reflexión, toma ese estar dado juntamente sabido del sujeto y de su saber y lo convierte explícitamente en objeto de un nuevo acto de conocimiento, las cosas vuelven a estar igual. También este nuevo acto, que, en una forma conceptual y accesoria, convierte en objeto del acto la conciencia concomitante del sujeto, vuelve a tener una vez más como condición de posibilidad (como su polo subjetivo en sí) aquel estar dado originario del sujeto y del saber acerca de ese segundo acto reflejo.

O que Rahner afirma acerca da não pertença da experiência transcendental à contingência aproxima-se, assim, do que Vaz diz sobre o Absoluto não ser da História, mas *nela* se fazer presente, como extensão tética da consciência histórica. Pois só pode demandar algum sentido para a vida, e, portanto, manter-se como *pessoa* no tempo, quem não solipsisticamente experiencia algo maior do que suas próprias faculdades naturais ou que esteja além da mera objetualidade. Que, enfim, seja *μετα*, ou por outra, além do físico, mas *com* ele⁵³. Eis o Absoluto ao qual Vaz se refere:

O Absoluto de exigência está presente na contextura essencial da história: sua *posição* é exigida pela *oposição* que permanece na *relação intersubjetiva* entre a infinitude intencional dos sujeitos que se encontram e a contingência e limitação de sua situação-no-mundo, de sua condição empírica. Ele não se identifica, entretanto, com o processo histórico. Para que seja dialeticamente “superada” a oposição do sujeito e do mundo e a pluralidade espaço-temporal dos sujeitos – o risco, em suma, de sua perda na condição do objeto – é necessário que a intenção da consciência vise ao Absoluto a um só tempo como *imane*nte à consciência-de-si e à relação intersubjetiva (isto é, como fundamento radical do seu ser) e como *transcendente* à limitação real dos sujeitos e à própria contingência do processo histórico. (VAZ, 2001, p. 278).

Isso examinado, insta indagar como ficaria a questão espiritual da inteligibilidade da História, não fosse essa união na diferença, caracterizada pelo

⁵³ *Tá meta tá physiká*, ou “o que está além da física”. De Aristóteles a Andrônico de Rodes, passando por Teofrasto e Tirânio de Amiso, a preocupação do ser como ser foi ganhando contornos diversos. Malgrado a importância de Tirânio e Andrônico para a restituição do legado científico do mestre, na medida em que lhe compilaram os vários escritos três séculos após a sua morte, seria injusto não destacar o trabalho de Teofrasto, que, conforme asseguram Jaroszyński (2015) e Mesquita (2013), desenvolveu uma metafísica de ordem teológica, ocupada com os princípios primeiros ou divinos. Tal se evidencia pelo seu opúsculo, conhecido como *Metafísica*, cujo excerto segue traduzido por Torrijos-Castrillejo (2015, p. 152): “pero si de lo mejor procede lo mejor, de lo primero debería proceder algo más hermoso que la traslación circular, a no ser que exista un impedimento para (6 a1) recibirlo. Ciertamente, el primero y más divino desea cuanto hay de más excelente. Quizá esto sea una cierta trasposición artificiosa y algo fuera de nuestro examen, pues el que esto dice piensa que todo es semejante, incluso entre las cosas mejores, (6 a5) disfrutando éstas sólo de una pequeña diferencia o de ninguna. A este respecto, podría uno formular una pregunta también acerca del primer cielo: ¿cómo pertenece la traslación circular a su sustancia?, y ¿se corrompería si alguna vez cesase?; o también, si ésta es provocada por cierto impulso y deseo: ¿son éstos accidentes? (6 a10) A menos que el desear le sea connatural —y nada impide que haya algunos entes de tal índole—. De modo semejante, si acaso algo removiese el deseo, el movimiento mismo resultaría problemático, pues, una vez removido, el cielo podría verse destruido. Pero esto parece concernir (6 a15) a otra suerte de discurso”.

Absoluto imanente-transcendente. Sem tal inteligibilidade, como o sujeito poria para si a pergunta “quem *sou* eu, afinal?”. Ora, não a poria, ou a poria com muita dificuldade! Pois é exatamente sob a influência dessa identidade dialética que ele segue, no passo a passo da abertura, à cata da categoria ontológica derradeira, a pessoa, o *ser-em-si* e *para-si*, que unifica a essência estrutural (o *ser-em-si*) e a existência relacional (o *ser-para-si*).

No tocante à categoria de realização, Vaz (1992, p. 224) aduz que “ela é atravessada pelas duas linhas da razão unívoca e razão analógica, de um lado limitada na *poiésis* e na *práxis*, de outro aberta à infinidade do Absoluto pela *theoría*”. Ou seja, ela congrega tanto a limitação do *eidos* relacionado à objetividade do mundo e à intersubjetividade da História quanto a sua referência à ilimitação do Ser.⁵⁴ É claro – necessário se faz advertir - que isso não pode significar a ausência do risco de esquecimento da experiência transcendental por parte do sujeito, que, com frequência, perde-se na atividade puramente conceitual, em franca alienação do que, com os parcos - embora importantes - recursos da linguagem, nomina “objeto”. Como afirma Terra:

De facto, o modo como o ser humano se relaciona habitualmente consigo próprio e com a realidade circundante não o ajuda a cair na conta da sua experiência transcendental. Não é pela actividade meramente conceptual que se ganha consciência dela. O ser humano costuma distanciar-se daquilo que pretende examinar, afirmando-se como sujeito conhecedor face ao objecto. Procura compreender a realidade empregando as categorias da linguagem. (TERRA, 2007, p. 178).

Mas isso não lhe pode ser óbice ao exercício do que Rahner (1979) chama de nível primário de reflexão, que, em última instância, implica o supramencionado *ato de presença a si mesmo*, por intermédio do qual o ser humano dá-se conta do que, nas suas relações, condiciona-lhe o conhecimento e as ações. Não pode, porque

⁵⁴ Perceba-se quão dialeticamente limitado e aberto é o *eidos* da pessoa como síntese estrutural-relacional (essência) e realizacional (existência): ao mesmo tempo em que comporta a univocidade das categorias que expressam a situação do homem, abre-se espiritualmente à lógica analógica delas. Como diz Vaz (1992, p. 224), “o momento eidético da categoria de *pessoa* exprime como que o *clímax* dessa tensão conceptual que percorre todo o itinerário dialético da Antropologia Filosófica, aqui considerado sob a forma da tensão entre racionalidade unívoca e racionalidade analógica”. Eis a razão por que se disse no tópico 1.3 que o indivíduo não é a pessoa, mas a manifestação de sua presença na exterioridade objetiva e intersubjetiva. Vaz (1992, p. 250) é enfático ao afirmar que “o âmbito *eidético* da *pessoa* abrange tanto o lado unívoco (onde se situa o *indivíduo*) como o lado analógico”.

ninguém pode renunciar a si como espírito racional e livre. Desde que está existencialmente vinculado ao Absoluto pela razão e pela liberdade, a indagação do sujeito acerca do que ou de quem é se trata de uma questão existencial inevitável.

Embora assevere que a inteligência e a liberdade limitem na existência “a infinitude do espírito *em-si* na sua relação transcendental com o Ser” (VAZ, 2014, p. 220), o intelectual das Minas Gerais aduz que o espírito tem primazia na ordem das perfeições, primazia esta conferida pelo ato de existir. E tem-na, porque é existindo como quem abriga o Ser – o qual conhece e ama enquanto Verdade e Bem - que se melhora e, concomitantemente, afirma em si a identidade absoluta entre inteligência/inteligível e liberdade/amabilidade. No existir infinito se entrecruzam a inteligência e o amor.

É essa relação que faz da *pessoa* unidade absoluta. Ou seja, em sua racionalidade, ela expressa radicalmente a universalidade com que se abre espiritualmente à totalidade infinita, a ponto de em sua finitude se distinguir dos outros seres. Hegel (1995) a entreviu na História do Espírito, nas obras objetivadas pelas sociedades organizadas pelos espíritos, que produziram cultura, suprassumindo a Natureza, negada, mas conservada em patamar superior. Vaz também, com o *plus* de que a diferença mantida entre a pessoa e os outros seres indica que só analogicamente, ou seja, pela distinção *real* na identidade *intencional* com a universalidade do Ser, pode ela (a pessoa) realizar em si a unidade da unidade e da alteridade. (VAZ, 1992). Esse raciocínio analógico foi anunciado no item 2.2.1.1.1.1.

Perceba-se a importância da dimensão espiritual, inevitavelmente referida à infinitude do Ser, para a reflexão sobre a equação ontológica *eu = ser*, enfim, para a afirmação ontológica do humano. Ela simplesmente fecha a região estrutural e permite o pensar *metafísico* do homem, em quem o infinito pulsa, onde Deus, o infinito, vive e pode ser pensado analogicamente. A tradição – mormente Agostinho, Tomás e Descartes – assim a reconheceu.

Tomás - principalmente Tomás - dela não descurou, e, na contemporaneidade, autores importantes, como François Marty citado por Fernand (1969), atestaram a relevância da *perfectio simplex* como quem absorve a transcendentalidade do bem e da verdade em vista da liberdade da pessoa, ou seja,

do homem-sujeito microcósmico situado entre a matéria e o espírito, entre o corpo e a alma, que estão em intercâmbio constante⁵⁵.

A perfeição do homem tem como fundamentos ontológicos sua natureza pessoal e o mundo material em que ele está inserido; é realizada pelo retorno a si mesmo do mundo exterior, isto é, por reflexão, que é interiorização: para S. Tomás, a estrutura de toda ação verdadeiramente humana inclui esse retorno a si mesmo; esta reflexão assume diferentes formas, dependendo se procede de conhecer a natureza ou conhecer outras pessoas. Mas este processo reflexivo só traduz, ao nível da ação, a natureza do homem e a relação essencial entre alma e corpo: é o que o torna o "microcosmo" e o insere na sociedade dos homens, somente na qual a perfeição da espécie é plenamente realizada. Finalmente a condição encarnada do homem adquire todo o seu valor na ordem sobrenatural da encarnação e da caridade. (FERNAND, 1969, p. 488).⁵⁶

Por fim, Lotz, influenciado, sobretudo por Maréchal, propõe, no espectro da interface entre o Espírito e o Ser, mormente em sua obra *Die Identität von Geist und Sein*, interpretações densas das noções de homem, buscando estabelecer algum tipo de contato entre o tomismo transcendental e o pensamento de Heidegger. A ambição do filósofo, que, segundo Marassi (2004, p. 44), acredita que o autor de *Ser*

⁵⁵ E isso não importa afirmar um dualismo alma e corpo, algo que implique a submissão deste àquela. Não. Conforme Kassab (2020, p. 10), na Antropologia de Tomás, "o homem não é tal que tenha uma alma e um corpo, mas ele é sua alma e ele é seu corpo. A fórmula "a alma é a forma do corpo" será o resumo e a quintessência de toda a sua antropologia. A alma mantém o corpo unido e o torna uma unidade. Ele se comunica de uma certa maneira com o material sendo seu ser. Sem desprezar o corpo, Tomás de Aquino dá primazia à alma. Indica que a alma humana, a mais baixa das substâncias intelectuais, para sua perfeição, deve usar o corpo, os sentidos e a imaginação, por isso se une naturalmente ao corpo para que a natureza humana seja completa." No original: "l'homme n'est pas de telle sorte qu'il a une âme et un corps, mais il est son âme et il est son corps. La formule «l'âme est la forme du corps» sera le résumé et la quintessence de toute son anthropologie. L'âme tient ensemble le corps et fait de lui une unité. Elle communique d'une certaine façon à l'être matériel son être. Sans mépriser le corps, Thomas d'Aquin accorde la primauté à l'âme. Il indique que l'âme humaine, la plus basse des substances intellectuelles, pour sa perfection, doit se servir du corps, des sens et de l'imagination. Elle s'unit donc naturellement au corps pour que la nature humaine soit complète."

⁵⁶ La perfection de l'homme a comme fondements ontologiques sa nature personnelle et le monde matériel dans lequel il est inséré ; elle se réalise par le retour à soi à partir du monde extérieur, c'est-à-dire par la réflexion, qui est intériorisation: pour S. Thomas, la structure de tout agir vraiment humain comporte ce retour à soi; cette réflexion prend des formes différentes selon qu'elle procède de la rencontre de la nature ou de la rencontre des autres personnes. Mais ce processus réflexif ne fait que traduire, au niveau de l'action, la nature de l'homme et le rapport essentiel de l'âme et du corps: c'est ce qui fait de lui le «microcosme» et l'insère dans la société des hommes, en laquelle seule se réalise pleinement la perfection de l'espèce. Enfin la condition incarnée de l'homme prend toute sa valeur dans l'ordre surnaturel de l'incarnation et de la charité.

e *Tempo* “não vai além do ser do ente e nunca chega ao ser subsistente; por sua própria conta ele acredita, ao contrário, que pode acessar o fundamento último, que como tal transcende o ser do ente”⁵⁷, só se aproxima da linha seguida por Vaz (2014, p. 202), conforme quem, “é pelo espírito que o homem participa do Infinito ou tem indelevelmente gravada em seu ser a marca do Infinito”.

Aproxima-se, porque, malgrado a crítica dirigida ao fenomenólogo, o pensador de Darmstadt concebe como possível o acesso ao *Ipsum Esse Subsistens* por intermédio dos entes (1972), de tal maneira que o tema do esquecimento do Ser é passível de superação pela experiência transcendental, à qual este subjaz. Experiência esta, aqui compreendida no sentido proposto por Rahner (1979, p. 33), de certo conhecimento acessado por uma “consciência subjetiva, atemática, necessária e insuprimível do sujeito”. Uma consciência ilimitadamente aberta à realidade total.⁵⁸

Dada a importância do espírito, evidenciada pela “gestação inexaurível de formas e símbolos (religiosos, filosóficos, estéticos e mesmo sociais e políticos)” (SAMPAIO, 2006, p. 117), pode ser um equívoco pensar que, mesmo no mundo técnico e reducionista, o sujeito retire as forças de que precisa para efetuar a transição entre o dado e a forma exclusivamente da objetividade do mundo ou da intersubjetividade da História.

O existir autêntico, conforme Vaz citado por Sampaio, só lhe será possível “no consentimento às formas absolutas da Verdade e do Bem e no reconhecimento da ordenação de todo o ser ao Existir transcendente absoluto”. (SAMPAIO, 2006, p.

⁵⁷ Heidegger non vada oltre l'essere dell'ente e non raggiunga mai l'essere sussistente; per proprio conto ritiene al contrario di poter accedere al fondamento ultimo, che come tale transcende l'essere dell'ente.

⁵⁸ Uma investigação mais abalizada exigiria a imersão profunda no trajeto entre Kant e Heidegger - cuja relação Lotz encontra nos temas relativos à sensibilidade e ao intelecto, interpenetrados no tempo - bem como no papel da razão como instância reguladora do conhecimento. Assentada a objeção ao transcendental kantiano pela via fenomenológica de raiz husserliana, o acesso ao ente, ao universal que o atravessa e ao próprio transcendente se faz possível pelo *desvelamento* progressivo. Para Lotz (1978), Kant não alcança os entes, mas o aparente, ficando, portanto, no *para-nós*, não descendo ao real encontrado (*vorgefunden Wirklichen*), de forma que Heidegger contribuiu sensivelmente para a reelaboração da noção de experiência calcada numa epistemologia da existência, embora tenha dispensado ao homem um tratamento estritamente humanista. O homem pode, assim, *desvelar-se* no desvelar do ser e de Deus, e, nessa ótica, a crítica da razão não infirmar Tomás. Sobre a temática, ver interessante artigo: CABRERA, Thiago Leite; SILVEIRA, Carlos Frederico Calvet da. O homem no horizonte entre o tempo e a eternidade: Johannes Baptist Lotz. **Synesis: Revista do Centro de Teologia e Humanidades da Universidade Católica de Petrópolis**, Petrópolis, v. 12, n. 02, p. 144-160, ago/dez. 2020. Disponível em: <<https://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/2042/878>> Acesso em: 01 jul. 2022.

146). Não custa, por isso, abrir-se um parêntese para reafirmar a permanência da dimensão espiritual/transcendente e de uma memória metafísica no conturbado clima moderno e contemporâneo de horizontalização e finitização do infinito, a fim de se evidenciar quão necessário e coerente com elas é o papel do sujeito na passagem entre o dado e a forma.

3.1.2.1 A permanência da dimensão espiritual e o ultimato da transcendência

Indiscutíveis parecem ser as teses de Vaz de que em nossa *civilização da abundância crítica* não há consenso universal em torno de algum sistema simbólico específico, haja vista estar ela submissa às injunções do capital, desprovidas, por sua vez, de “fins e valores, a não ser o fim de uma produção sem fim, e o valor de uso inscrito na destinação dos objetos produzidos”. (VAZ, 1997, p. 117); e que a filosofia kantiana, bem como a crítica instaurada pelos mestres da suspeita – a transcendência, para Feuerbach, é projeção, para Marx, alienação, e, para Freud, ressentimento e ilusão - abalaram gravemente a inteligibilidade metafísica do sujeito. (VAZ, 1997).

Mas daí a - como faz uma parte significativa da Filosofia – negar-lhe a existência da dimensão espiritual e, por conseguinte, obstar-lhe uma memória metafísica como expressão de seu excesso ontológico e sua capacidade de “se elevar acima da natureza, do sujeito e da história” (VAZ, 1997, p. 118), vai uma grande distância. Tanto é assim, que se explicitaram no subtópico 2.3 os efeitos sobre ele do desconstrucionismo historicocêntrico da pessoa no contemporâneo contexto fragmentário do Ser. Esses efeitos inexistiriam caso não persistisse alguma busca intuitiva de articulação e expressão da subjetividade a partir de algum eixo de unificação não advindo da contingência.

A bem da verdade, o *status* contemporâneo da transcendência é ambíguo: ao mesmo tempo que “permanece razoavelmente claro como horizonte normativo [...] dos limites da existência e do entendimento humanos, seu lugar na meditação filosófica contemporânea tornou-se matéria de controvérsia ou foi relegado a um esquecimento deliberado.” (COELHO, 2021, p. 156). Uma relação de amor e ódio, talvez explicável pela retorsão.

Essa ambiguidade, congênita à decretação da tal “morte de Deus”, foi se construindo proporcionalmente às investidas filosóficas de “assepsia” religiosa da

reflexão sobre o Ser, ou melhor, concomitantemente às tentativas de expurgar dela qualquer dimensão teológica. Impulsionada por arroubos dualistas claudicados, mancos, falhos, polarizantes do transcendente e do imanente, ela quase extinguiu a própria Metafísica. Projeto “magnânimo”, mas relativamente vão, se considerada a polissemia e a pervasividade do próprio conceito de transcendência, que, como atesta Coelho (2021, p. 156), “parece resistir às sucessivas tentativas de purificação de resíduos metafísicos dos mais diversos discursos filosóficos, teológicos e até científicos”.

Tal resistência é, em certa medida, perceptível, tanto na pretensão sentimentalista de completude do romântico e no kantismo “subentendido” do objetivista crítico-racionalista, quanto na inobjetividade, quase oculta, da pretensão de clareza conceitual, entrevista nos debates entre kuhnianos e popperianos, de um lado, e wittgensteinianos e russellianos, de outro⁵⁹. Em todas elas, o viés recursivo da Filosofia e, com ele, sua busca pela definição metafilosófica de um estatuto, um estatuto ainda metafísico, e nem por isso menos interseccional, multi e transdisciplinar.

Esses três atributos da Filosofia não são o ponto da presente discussão, a qual, em termos amplos, analisa a transcendência e o espírito, que, no contexto da coordenação da equação dialética compreensiva da tensão entre limitação eidética e ilimitação tética, constituem o *Leitmotiv* da transição da Natureza à Forma. No entanto, naquilo que nos toca tanto aos ensinamentos de Hegel quanto aos de Vaz, são de suma importância, já que ambos os pensadores, *sistemáticos*, estavam antropologicamente atentos às discussões levadas a efeito pelas ciências naturais, humanas e sociais do seu tempo.

Por tal razão, serão mais bem explorados no tópico 3.2, embora *não por si mesmos*, mas na abordagem da identidade que congrega as diferenças entre os dois filósofos quanto à concepção de transcendência, alteração que se entende conciliável, mas não menos relevante à compreensão do sujeito pós-moderno em seu processo de desconstrução. Intensa dinâmica, se exige a renúncia ao imanentismo radical, implica também a compreensão “paciente”, embora não

⁵⁹ Para melhor compreensão da presença da dimensão transcendente nessas filosofias, consultar COELHO, Humberto Schubert. O que é e qual é o lugar do transcendente na filosofia. **É: Revista Ética e Filosofia Política**, Juiz de Fora, v. 1, n. XXIV, p. 155-162, jun. 2021. Disponível em: <<https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/article/view/34874>> Acesso em: 17 ago. 2021.

passiva, de sua exaustão por parte de quem se compreende tão só estando na “ponta de um novelo histórico” de referência ininterrupta ao universal do Ser, universal que veio sendo repaginado no clima de assimilação cristã das teologias gregas.

Lá, a tese defendida, que tenta ser coerente com a orientação filosófica aqui seguida, é a de que ambos não são positivities distintas, mas diferenças de uma e mesma positividade, a cristã, e, sendo assim, parece sensato admitir que, no bojo da interseccionalidade, multi e transdisciplinaridade filosóficas contemporâneas, a desconstrução e a construção conceituais da pessoa são intrinsecamente *concomitantes*. Ou seja, o conceito de pessoa parece vir assumindo cada vez mais versões diferentes em sua mesmidade.

Atualmente, esta diversidade na identidade, indicativa do terreno sistemático no qual o raciocínio ontológico corajosamente resistiu às diversas invectivas misoteístas, confirma-se de várias formas, de maneiras múltiplas, formando um imenso arco semântico que pouco ou em nada excepciona o caráter metafísico do pensar. Afinal, que implicações metafísicas sobre o conceito de pessoa se pode extrair, por exemplo, de uma Teologia, como a de Alister McGrath, que, sem renunciar à dimensão transcendente do ser humano, pretende-se científica? E quais permanecem ocultas, mesmo nas tecnociências, que *criam* os objetos, embora para os explorarem ao ponto de plantarem dúvidas sérias sobre o que seja natural ou artificial?⁶⁰

⁶⁰ A Teologia científica de McGrath defende a interface crítica entre tradição teológica cristã e premissas e métodos das ciências naturais, para responder, com recurso à História e à Filosofia, às questões suscitadas pelo Iluminismo e pelo pós-modernismo acerca da explicação da natureza. De um lado, percebe-se uma intersecção entre ciências naturais e Teologia, sua convergência no tocante à ideia de natureza como criação, e, de outro, a dimensão público-disciplinar da teologia cristã. Seu ambicioso intento, de matiz metodológico katafísico - ou seja, que se conduz conforme a índole de cada nível da realidade plural com o qual se dá a interação - o leva à concepção de uma Ontologia, uma Epistemologia e uma Metodologia peculiares, capazes de integrar saberes, na pressuposição de que a realidade é um todo coerente. Dada a pluralidade desta, as duas últimas é que devem seguir a primeira, e não o contrário. Acrescente-se que a dimensão metafísica é concebida como inobservável realidade última, a funcionar ao modo de pano de fundo da natureza e a responsabilizar as construções sociais que a admitem. McGrath compreende que, considerada essa responsabilidade socioteórica implicada na responsividade comunitária ao transcendente, as construções metafísicas hão de ser realizadas *a posteriori*, e não *a priori*, para que mais se privilegie a discussão das teorias - e se favoreça, portanto, uma abertura que congregue a complexidade - do que se pressuponham teorizações capazes de fechar o debate sobre a misteriosa coerência do real. Para melhor compreensão desse pensamento, consultar MCGRATH, Allister. **A Ciência de Deus**: uma introdução à teologia científica. Tradução: Thais Semionato. Viçosa:

Afinal, o que é esse pensar em seu caráter metafísico? A própria inevitabilidade da contradição, da ambiguidade e da polissemia. Ele é a extenuação conflituosa da resistência, a acédia rebelde da potência e o desconsolo arredo da exuberância. Corresponde à renascente dissipação da solidez insuspeita, que, na autorrecursividade do todo, vê, com surpresa, rompida a sua indolência, na permanente fugacidade das relações.

Ele resiste aos assaltos do purismo filosófico, crente no realismo ingênuo e descrente na sociabilidade da racionalidade, e condena, em nome das mencionadas interseccionalidade, multidisciplinaridade e transdisciplinaridade filosóficas, o “panteísmo do deísta”, que, de forma simplista, opõe transcendência e imanência como elementos reciprocamente excludentes e, em razão dessa oposição, considera um erro admitir a imanência do Absoluto.

Desaprova, portanto, o “panteísmo no mau sentido” (CIRNE-LIMA, 1993, p. 531), que falha ao não conciliar nem unificar os opostos, ao não perceber a imbricação mútua entre imanência e transcendência, ao, enfim, dizer que, para o pensamento especulativo, cada coisa é o Absoluto, quando, em última instância, ele tão só alberga a visão universalista, que longe de tomar a parte pelo todo, vê Deus concretizando-se na História e na cultura. Nos finitos e contingentes, o Absoluto engendra a universalidade, sempre presente.

Aqui, o todo, o sujeito-substância – pensamento que é coisa e coisa que é pensamento – está em constante devir, e, por convulsões internas, nega, conservando, o ser que é e o nada que não é. O que é veio a ser. Se é imediato, é-o igualmente mediado na sua concretude. Toda imediatidade, se tem de abstração,

Editora Ultimato, 2016. No tocante à ambivalente dimensão metafísica da tecnociência, como explica Galimberti citado por Kussler (2015), esta continuou a atribuir um *telos* ao mundo, embora conspurcando a perspectiva mítica da realidade. Sendo mais claro, utilizou o *modelo teológico* de tempo, bem como as ideias de *pecado original* e *futuro promissor*, para, em jargões matemáticos, caracterizar o passado como trevas e o futuro como o lugar da “evolução”, que se daria pela pesquisa científica. Eis que, curiosamente, seu ousado intento manipulador foi recolocado sob o crivo das normais discussões éticas, coerentemente postas pela própria dimensão teológico-metafísica que oculta. Trágica ironia! Logo surgiram as perguntas: “será um clone humano *pessoa* ou *objeto*?” “É *criatura*?” “E quanto ao transumano: é *homem*?”. Como sabê-lo, se sequer se conhecem os limites para a manipulação da natureza? Eis que a pergunta derradeira se pôs: “será a simbólica - e, portanto, humana - bioevolução tecnológica *moral*?” “Não haverá limites?” Enfim, o que de metafísico esconde essa *manufatura* chamada “inteligência artificial”? A observação de Dupuy citado por Kussler (2015), para quem, esta, enquanto criatura extranatural, permite menos o conhecimento da natureza do que daquilo que foi feito dela, inevitavelmente remete o leitor mais atento a tal pergunta.

tem de concreção, de determinação. O que não é concreto, por abstrato, é externo carente de internalização e interno tendente à externalização. Quem é internalizou a cultura, mas externalizou-se em espírito, concretizou-se: é concretizado, concretizando e concretizante, ou melhor, é imediato, mediado e mediante. Está em Deus, e Deus nele está.

3.1.2.1.1 Uma nota sobre a transcendência

Insta ressaltar primeiramente que a transcendência não é fruto de um diletantismo filosófico. Pelo contrário, ela é passível de ser apontada, tal qual o fez Vaz, como um fenômeno presente em toda a História humana. Remonta pelo menos aos anos 800 a.C. das civilizações orientais e mediterrâneas, quando encontra “suas expressões paradigmáticas na ideia de *revelação em Israel* e na ideia de *filosofia na Grécia*” (VOEGELIN *apud* VAZ, 1992, p. 100).

A mais profunda inflexão produzida pelas referidas expressões, conforme Voegelin citado por Vaz (1992, p. 100), “tem lugar nas estruturas profundas do espírito humano onde assentam os símbolos e os conceitos com que o homem exprime seu conhecimento da ordem do ser e sua participação nela”. Do mediterrâneo e do mundo helênico, a transcendência, expressão do sentimento de integração espiritual numa totalidade da qual se participa, na medida em que se existe, espalhou-se pela ocidentalidade medieval, só vindo a ser questionada a partir da Idade Moderna, especialmente com Kant, que teve papel importante na desarticulação das experiências noética da verdade e ética do bem.

Vaz (1992) ensina que a concepção tradicional dessas experiências era demasiadamente diferente até ali: pela *experiência noética da verdade*, sistematizada, sobretudo, por Platão, o homem expressa sua relação ontológica com a realidade, dada a homologia entre sua inteligência e o Ser. Ele intui a verdade que se identifica com o Ser.

Na experiência ética do bem, que deve a Platão sua elevação ao patamar metafísico e a Aristóteles o caráter de cientificidade, o bem é medida e fim do homem. Aqui, a homologia se dá entre a liberdade e o Ser, e ser livre é se autorrealizar atendendo às exigências do bem, com cuja perfeição se identifica a do sujeito. Daí se segue que o bem do qual se fala, mais do que o moral (categorial), é o ontológico (transcendental), que lhe serve de fundamento.

Por fim a *experiência noético-ética do Absoluto* é a do Ser. É no seu âmbito que se dão as críticas de teor teológico acerca dos conceitos antropomórficos de deus, concebido, não religiosamente, mas metafisicamente, seja pelo viés analógico (transcendente formal), seja como existência subsistente (transcendente real). O discurso metafísico sobre o Absoluto real envolve a suprassunção da oposição entre imanência e transcendência “na Unidade absoluta, a um tempo imanente e transcendente ao múltiplo como sua condição radical de possibilidade” (VAZ, 1992, p. 110).

Várias são, conforme Vaz (1992), as formas da experiência metafísica, a expressarem diferentemente a relação de transcendência. Dentre elas, destacam-se (1) a experiência da abertura ao Ser mediante a negatividade do pensar, ou seja, a partir da capacidade de ensaiar uma concepção do não-ser no Ser e, contudo, perceber que este é inalcançável pela negação, pois, fosse-o, tal negação implicaria a própria negação da negação; (2) a experiência da inteligibilidade do Ser, ou seja, de que o Ser é por si, pensa absolutamente a si e permanece em si; (3) experiência eidética: há uma ordem que permite distinguir seres e relações, sua verdade, segundo noções universais.

Uma forma de experiência metafísica do Absoluto merece atenção, no entanto - até porque foi propugnada por Maritain, um tomista tão caro ao ouro-pretano -, que é a da “intuição do *ser* como *ato de existir*” (VAZ, 1992, p. 112). Aqui, a fonte primeva de inteligibilidade, ou da pergunta fundamental sobre o que os seres são, é o ato de existir, o que, no entanto, não implica na negligência da essência, como faz questão de ressaltar o próprio filósofo⁶¹. Na relação entre essência e existência, esta é o *fato* básico da Metafísica, a abrir alas para a uma ordenação substancial e ontológica, na qual ao sujeito concreto nada resta, senão a transmutação da essência no *em-si*, na interioridade mesma, e, diante dela, a

⁶¹ Maritain (1947) contrapõe o seu pensamento, que chama de “existencialismo verdadeiro”, ao “apócrifo”: “em um dos casos se afirma a primazia da existência, mas de modo a implicar e salvar as essências ou naturezas e a exteriorizar uma vitória suprema da inteligência e da inteligibilidade — é o que considero o existencialismo verdadeiro. No outro caso afirma-se igualmente a prioridade da existência, mas como destruindo ou suprimindo as essências ou naturezas e como comprovadoras de uma suprema falência da inteligência e da inteligibilidade - é o que considero o existencialismo apócrifo”.

capacidade de transcender o próprio existir, isto é, de, na História (na intersubjetividade), buscar ativamente o que lhe funda, inclusive eticamente.⁶²

É interessante perceber, neste aspecto, como o neotomismo mesmo correspondeu a um contramovimento à desarticulação das experiências suprarreferidas, desarticulação promovida principalmente por Kant. O filósofo de Königsberg as desencaixou, ao: 1) reposicionar a Metafísica no âmbito reflexivo e dialético como algo que, embora não seja irracional nem impossível, não está no âmbito da *Verstand* (Intelecto), mas da *Vernunft* (Razão), de maneira que não há como se determinar a verdade sem a consideração de que não se conhecem as coisas em si, e que toda predicação atribuída a elas não são delas, e dizem respeito às nossas representações. Ou seja, sua tônica no tocante à verdade se dá no nível gnosiológico, não ontológico; 2) desenvolver a noção de imperativo categórico como expressão sintética da oposição entre a subjetividade da vontade e a universalidade da lei, oposição esta que tem na liberdade sua condição apriorística.

Apesar dos desconsertos sobre a inteligibilidade ontológica acarretados pela tônica gnosiológica kantiana, Vaz é categórico ao salvaguardar que a pré-compreensão da relação de transcendência corresponde ao que de mais arraigado permanece no fenômeno humano, como se vê abaixo:

Ela (a pré-compreensão) atesta a irrupção, desde sempre presente, da *transcendência* na *imanência*, seja esta pensada no âmbito da relação de *objetividade*, seja no âmbito da relação de *intersubjetividade*. Com efeito, não há nenhuma possibilidade de pensar qualquer experiência humana sem que a contingência e o efêmero acontecer da experiência não sejam atravessados pelas questões propriamente transcendentais em torno da unidade, da verdade, da bondade, da beleza e, finalmente, do *ser* dessa realidade sempre fugidia que está em jogo na experiência. (VAZ, 1992, p. 112).

O assunto envolvendo os transcendentais como pontos permanentes de inflexão na atitude reflexiva será trabalhado mais abaixo. O que precisa ficar

⁶² Curiosa a relação polarizada entre essência e existência em Maritain: aquela é objeto do metafísico, é apreendida pela intuição, que pergunta “o que é?”; esta corresponde ao *esse*. Segundo aduz, em cada coisa intuída há uma relação entre o que é (a essência/quididade) e ‘a existência do “aquilo”’ (MARITAIN, 2005, p. 71). Daí a polaridade entre ambas, polaridade que Molinaro (2000, p. 25) traduz na relação ato-potência, desde que intuição não é *definição*. Resta a divisão entre o *poder ser* e o *ser em ato*, que, por sua vez, aguarda por sua compreensão em relação à potência. Compreensão que é unificação, regida, por conseguinte, pelos princípios de identidade e finalidade.

registrado, agora, é o quanto tal relação é fundamental à constituição do *ser-para* do homem, mesmo o contemporâneo, e como isso corrobora a tese do tópico, consistente na ideia de que, na finitude e na situação, a dimensão espiritual do sujeito continua a pugnar por sua afirmação ontológica e, portanto, pela transição entre a sua forma natural e a expressiva. A permanência desta dimensão será aprofundada no próximo subitem.

3.1.2.1.2 Uma nota sobre a onipresença do espírito

Viu-se, no subtópico 2.2.2, quão insubordinável é, conforme Vaz, a noção de espírito à compreensão explicativa, dada a autoidentidade reflexiva que lhe é peculiar, bem como a própria insensatez de atitudes teóricas tendentes a submetê-lo aos instrumentais que ele próprio concebera. O espírito é inconceptuável antropologicamente. Sua natureza de *perfectio simplex*, entrecortada pela tensão entre o categorial e o transcendental, indica quão interno e excedente ele é, a um só tempo, à composição do humano. Interno, porque lhe estrutura o discurso sobre o próprio ser; externo, pela referência mesma ao análogo principal.

Esse tipo de relação, que encerra a absorção/assimilação do infinito pelo finito, é, como se ressaltou no ponto 2.2.1.1, o que mais tem rendido aos teóricos dificuldades as mais diversas quanto à concepção de tão importante categoria, as quais, em sua maioria, ligam-se à incompreensão de que, não fosse ela, como estrutura aberta, tudo seria ambiguidade e niilismo. Afinal, o que pode alguém que não concebe a existência de algo que escape à lógica do ser enquanto ser – dada a “ontologia fixa e ossificada, enterrada no esquecimento por qualquer ciência da matéria” (BRUAIRE, 1983, p. 195), à qual se submete – senão dizer que o espírito está *longe* de corresponder apenas ao ser?

Ora, este “é o ser que é só ser” (BRUAIRE, 1983, p. 87), e, como tal, ser como espírito humano e ser como o absoluto do espírito! O próprio ser, aliás, “não é nada se não for espírito, a menos que seja pelo ou para o espírito” (BRUAIRE, 1983, p. 196). Enfim, espírito sem ser e ser sem espírito são a inexistência na presença e, assim, o próprio contrassenso do nada e da desesperança no existir como ato de fé. O ser que é só ser é *Deus*, dom de si e em si, generosidade pura e humanizante. Razão pela qual Bruaire (1983, p. 196) afirma com todas as letras que “o ser do espírito humano é um dom absolutamente dado a si mesmo, um presente

substancial de liberdade cujo ritmo espiritual tece nossa existência, pois, ao mesmo tempo, é irreduzível às suas manifestações".

Pois bem, reafirma-se, aqui, o que já se disse, sobre ser o espírito identidade na diferença - dialética, portanto –, passagem no outro que permanece em si mesma; inteligência e liberdade em cuja presença se identificam a *ideia*, à qual o ser se mostra, e o *amor*, a que o espírito se abre. Como assegura Vaz (2014, p. 230), a tão falada *circulatio* ou *regiratio* do espírito “exprime-se [...] no duplo vetor de intencionalidade, o que indica a presença do ser ao espírito (idéia,) e o que indica a presença do espírito ao ser (amor), na identidade da presença do espírito a si mesmo, como inteligência e liberdade”.

Hegel bem visualizou tal relação entre o ser que é só ser e se presentifica ao espírito, e este, que se presentifica ao ser, na presença a si: o espírito é finito, *porque* seu saber é determinidade, não objeto.⁶³ Sua finitude se deve ao saber que é sua realidade, *na medida em que a razão se lhe pôs como objetiva e infinita*. Assim, toma o saber como seu conceito. É sujeito, e sua realidade é tal razão, de cujo *ser-em-si* e *para-si* precisa apropriar-se, todavia, exatamente por ser finito. Quanto à razão mesma, ela “só é a razão infinita enquanto é a liberdade absoluta, e por isso se *pressupõe* ao seu saber, e assim se finitiza e é o eterno movimento de suprassumir essa imediatez, de conceber-se a si mesma, e de ser saber da razão”. (HEGEL, 1995, § 441, p. 212).

Portanto, sabe-se do espírito infinito *como saber da razão*, e, porque é do conceito do espírito que ele seja objeto do saber, ele consiste no *para-si* infinito *da subjetividade*. O infinito é eterno pelo fato de não mudar, mas não muda, porque a separação é excluída pela relação harmônica entre o saber, que é sujeito, e o sabido, que é objeto. É santo, por ser racional, por saber que o é e por continuar, em seu conceito, idêntico na sua diferença, independentemente da nomenclatura a ele

⁶³ Nesse ponto, o alemão diz que o espírito se difere da alma, que é finita por sua imediatez natural, e da consciência, que o é por ter um objeto. Aduz que o espírito se finitiza ao se pressupor como alma e como consciência, mas ele mesmo suprassume a pressuposição. Quando ocorre essa suprassunção, a determinação do Eu implica na subjetivação da objetividade e na objetivação da subjetividade, haja vista que o espírito dá ênfase às determinações do objeto, que se dinamizam. Não era assim aos olhos da consciência, para quem a mencionada determinação aparece como mudança do objeto sem qualquer relação com a atividade do Eu. Por isso, Hegel (1995, § 441, p. 212) diz que “a consideração lógica dessa mudança na consciência ainda só recai em *nós*”. Para o Espírito, a sua vez, nada é só imediato, mesmo que *saiba* que as determinações que conhece são *do objeto*. Livre, não toma como dados os fatos que a consciência considera como tais. Pelo contrário, reputa-os como conteúdos que *ele* pôs e pode *explicar*.

atribuída pela percepção sensível, formal e abstrata. Percepção esta, diga-se de passagem, *contingente*, porque afetada pela exterioridade, pelo recíproco incidir externo.

De maneira que, se, por um lado, o espírito é, sim, imagem de Deus, por outro, não é espírito em sua imediatidade, haja vista precisar se harmonizar com o conceito divino, elaborar-lhe a essência *na própria imediatez*. Necessita saber-se como quem se sabe racional, sair, por fim, da indeterminação acerca de quão racional é o objeto, tão racional quanto ele próprio, que, em sua indeterminação, só o reconhece unilateralmente como limite, externo por consequência. Trata-se de algo que exige dele, finito essencialmente infinito, o êxodo da fixidez e o regresso, pela contradição, à mesmidade, que, congregando a diferença, torna-o superior na superação da unilateralidade que lhe impede a liberdade. Tal é a razão pela qual Hegel (1995, § 441, p. 212) afirma que “essa vitória sobre o limite, constitui a marca do divino no espírito humano, e forma um grau necessário do espírito eterno. Quando, pois, se fala dos limites da razão, isso é ainda pior do que falar de ferro [feito] de madeira”.

O tema do presente item, a ubiquidade do espírito nas mais notórias civilizações, demanda a exposição dos quatro temas em torno dos quais a sua própria conceptualidade como identidade dialética foi se desenvolvendo: *pneuma*, *nous*, *logos* e *sinesis*. Explicitá-los auxilia na compreensão da sua estrutura central como *inteligência* e *liberdade*, estrutura que, a despeito das relações intrínsecas e perenes mantidas com o Ser, vem assistindo a aceitações e rejeições constantes de sua noção no pêndulo da História. Segundo Vaz (2014, p. 213), nessa determinação essencial “vemos a noção de espírito ora rejeitada em benefício da matéria, ora absorvida na esfera do psíquico, ora exilada numa esfera transcendente, apenas tangente à esfera humana”. Sucede, contudo, de nenhuma destas concepções penetrarem o seu interior.

3.1.2.1.2.1 *Pneuma*, *nous*, *logos* e *sinesis*: o núcleo conceitual indelével do espírito

Importa iniciar essa seção pela menção ao caráter dialético do espírito na perspectiva de Peter Wust, mais especificamente, pela forma como o filósofo alemão absorveu o núcleo conceitual de importante categoria humana, em sua obra *Dialektik des Geistes* (1928). Lá fica claro quão uno e igualmente pluridimensional é

o espírito, que, em sua dinâmica contemplativa, torna-se mais e mais consciente de si.

Não tão amplo quanto a pessoa - que, para Wust (1928, p. 69), corresponde ao “núcleo volitivo e emocional do princípio espiritual”⁶⁴ - é ele quem, todavia, confere estabilidade e segurança à existência dela, a qual está entre o mundo material, a coisa pura, a natureza, e Deus/o espírito, a pessoa pura. Ao lado dele encontra-se o intelecto, cuja permanência é assegurada pela memória/conhecimento, a qual modernamente corresponde ao inconsciente, caso se recorra a Agostinho.

A consciência, por sua vez, trata-se da memória ética, e, como esta se liga à dimensão prática, aquela se relaciona à vontade. Importante, a consciência, não garante, contudo, a segurança almejada pela pessoa, mas, sim, o espírito em sua vontade, que lhe viabiliza a autoafirmação e a religação pelo amor. Como, todavia, a autoafirmação pode, em nome do afã de segurança, implicar no amor a si, a pessoa corre o risco de autoextinção, e aí só se dirigindo para a existência em Deus é que ela pode recobrar a estabilidade.

Perceba-se, aqui, quão sincero parece a Wust o afã de, voltando-se para si, aperfeiçoar-se reflexivamente como *ser-aí* na referência ao inteligível, que intui como princípio primeiro e lhe serve como fator auto-organizacional em meio ao aparente caos do mundo em que se encontra junto dos outros. O filósofo parte da necessidade humana de estabilização espiritual e psíquica para dizer, enfim, que não é senão por meio da vontade espiritual que alguém pode se reconhecer como manancial da razão como ser para Verdade e da liberdade como ser para o Bem. E isso não se dá, conforme se tem visto, a não ser pelo permanecer em si enquanto se passa ao outro. Importante consideração remete o leitor às quatro formas de o espírito se dizer.

A primeira se trata da perfeição do ato e da vida, à qual se denomina *pneuma*. A palavra, segundo Verbeke (1945), significa *spiritus* no latim, dela advindo os termos “espírito” e “espiritual”. No século IV a.C., ligava-se à realidade material, ganhando conotação “superior”, ou melhor, imaterial, só posteriormente, de forma mais precisa, com o estoicismo primitivo. Nos filósofos anteriores à fundação do Pórtico, aliás, sua acepção era material, e até mesmo nas teorias fisiológicas e meteorológicas de Platão e Aristóteles, tal sentido teve papel central.

⁶⁴ Die Person ist der willens- und gemüthafte Kern des geistigen Prinzips.

Os estóicos, portanto, foram, segundo o filósofo, quem deram destaque a tão importante noção como sendo aquela capaz de explicar a realidade, ao promoverem sua identificação com os conceitos de Deus, alma, etc. Os antigos e médios, influenciados que foram pelo dualismo psicológico platônico, simplesmente se recusavam, em franca espiritualização do termo, a conferir a estas ideias uma conotação material. A tratativa da expressão não implicou o sentido de um ser *puramente espiritual*, é verdade, dado que, em função da importância da Medicina, permanecia a ideia do *pneuma* como corpo. Erasítrato, a escola pneumática e Galeno que o digam.

Este, um médico-filósofo, expandiu sobremaneira o conceito, ao distinguir *pneuma* psíquico, sutil matéria que liga o corpo e a alma, e *pneuma* como sopro vital do organismo, não logrando, contudo, nada além do que se podia pensar. Pelo contrário, considerou o *pneuma* como algo *fora* da alma, esta sim tida como de natureza espiritual. Da mesma forma o Neoplatonismo (mormente Plotino e Porfírio), que, malgrado o patente viés espiritualista, emprestou o conceito das escolas anteriores, reservando-lhe o lugar daquele que, sendo superior à matéria, mas não propriamente espiritual, conecta os mundos material e imaterial, a alma e o sensível, o homem e Deus, mesmo assim, atingindo tão só os seres espirituais em contato com o inteligível.

Foi a partir dos estudos sobre o sincretismo filosófico e religioso no âmbito da Pneumatologia gnóstica que se identificaram tradições religiosas (influenciadas pelos helênicos) reveladoras de algum progresso espiritualizante. Como mostra Verbeke citado por Mansion:

Na maioria dessas pneumatologias, muito assistemáticas, dificilmente se nota o progresso na direção da espiritualização e só se encontra aí algumas ideias novas. Em alguns casos, no entanto, o *pneuma* assume um significado e funções que não haviam sido mencionados até agora: está relacionado à inspiração divina (Filon, Plutarco) ou funde-se com a força divina que os alquimistas mágicos afirmam capturar. Mas, sobretudo, vemos surgir, sob a influência da revelação do Antigo Testamento, um *pneuma* imaterial, desta vez, e livre do mundo sensível: alma ou Sabedoria divina, participando da própria essência de Deus, no livro da Sabedoria, — alma superior e inspiração profética em Filon. Neste último a noção de *pneuma* imaterial já está mais elaborada de um ponto de vista filosófico. (VERBEKE *apud* MANSION, 1946, p. 137).⁶⁵

⁶⁵ Dans la plupart de ces pneumatologies fort peu systématiques on ne constate guère de progrès dans le sens de la spiritualisation et l'on n'y trouve que peu d'idées nouvelles. Dans

Aqui se encontra a importância do Judaísmo, sob cuja influência o *pneuma* atingiu a realidade suprassensível, e dos autores que beberam na fonte do Novo Testamento, cuja Pneumatologia estudaram, a exemplo de Clemente de Alexandria, Tertuliano, Orígenes, Lactânio, Apolinário de Laodiceia e Santo Agostinho. Até a chegada destes, que identificaram o *pneuma* como o transcendente e o que de divino têm os homens, a maioria dos autores, dada sua inspiração grega, em especial, estoíca, ainda apresentava uma pneumatologia de cunho pórtico, a indicar titubeios no que tange à concepção espiritualista do termo. (VERBEKE, 1945).

Agostinho, em especial, teve importância capital, dado que se valeu da tradição religiosa para dotar “a noção tradicional do *pneuma* ou *spiritus* de conteúdo filosófico preciso, que permanecerá, doravante, vinculado a estes termos (da tradição), sem excluir enriquecimentos posteriores”. (VERBEKE, 1945, p. 138). Aqui, segue em destaque o Platonismo, cuja Metafísica foi imprescindível à elaboração agostiniana.

Isto posto, pode-se hoje dizer que o *pneuma* encerra dois tipos de relação numa mais ampla, a de amor: um de cunho transcendental, outro, categorial. Isso significa que, em sua imanência, a *perfectio simplex* vai, do mesmo ao mesmo e do mesmo ao diverso, haja vista, que tanto tende, em seus apetites sensitivo ou intelectual, ao fim amado⁶⁶, quanto ao objeto, eis que é na alma sensitiva e racional enquanto *ato* (e não nas potências) que estão o racional e o sensível, o inteligir e o

certain cas toutefois le pneuma y revêt un sens et des fonctions qui n'avaient pas été mentionnés jusqu'ici : il est mis en rapport avec l'inspiration divine (Philon, Plutarque) ou se confond avec la force divine que les alchimistes magiciens prétendent capter. Mais surtout, on voit apparaître, sous l'influence de la révélation de l'Ancien Testament, un pneuma immatériel, cette fois, et dégagé du monde sensible : âme ou Sagesse divine, participant à l'essence même de Dieu, dans le livre de la Sagesse, — âme supérieure et inspiration prophétique chez Philon. Chez ce dernier la notion de ce pneuma immatériel est déjà plus élaborée au point de vue philosophique.

⁶⁶ Quanto a esse assunto, Tomás, na questão 26, da *Summa Theologiae*, é muito claro: o amor é o princípio do movimento em direção ao fim que se ama, seja *natural*, *sensitivo*, *intelectivo* ou *racional*. Disso se conclui que o amor quer a atualização da realidade, da verdade. Tudo, no entanto, é conatural ao que lhe convém, dependendo da natureza de cada qual. Natural, em razão da conaturalidade entre o apetente e o objeto apetecido, encontra-se em todas as potências da alma - e não só na vegetativa - partes do corpo e em tudo o que há, porque o bom e o belo agradam. *Sensitivo*, por integrar o apetite sensitivo, pertence ao concupiscível, sendo “assim denominado relativamente ao bem absoluto e não ao bem árduo, objeto do irascível”. (AQUINO, 2003, p.325). Eis a razão pela qual igualmente diz que o amor que teme, alegra-se, cobiça e se entristece não é em essência, mas em causa. *Intelectivo* ou *racional*, pertence ao apetite intelectual.

sentir, como diferenças por meio das quais se pode ser e se ordenar em relação a outro ato⁶⁷.

A segunda, o espírito como *nous*, corresponde, conforme Vaz (2014), a um tema *grego*, que deita suas raízes em Parmênides, passa por Anaxágoras e Diógenes de Apolônia e tem seu trunfo em Aristóteles. Seu ponto é a contemplação como fonte principal e mais profunda do conhecimento⁶⁸. Como tal, ele intui a unidade do Ser, é inteligência e liberdade. Unificante e sedento de autonomia, é correlativo a Ele, o inteligível absolutamente desimpedido, ou, numa linguagem hegeliana (HEGEL, 1995), refere-se àquele que detém a universalidade abstrata em contraditória relação com o seu ser-aí, mas pode se conservar como positividade na sua negação⁶⁹: “a convertibilidade lógica dos dois termos (*ens et unum convertuntur*) postula o Uno absoluto como princípio (*arqué*) do ser e, portanto, [...] o Espírito como Uno absoluto do qual procede toda unidade (relativa)”. (VAZ, 2014, p. 210).

⁶⁷ Novamente o aquinate surpreende. Na questão 77, da *Summa*, diz que a alma não se ordena a outro ato como forma, mas como potência, tanto que “quem tem alma nem sempre exerce, em ato, as operações da vida. Por onde, na definição da alma se diz que é o ato do corpo tendo a vida em potência, potência que, todavia, não exclui a alma”. (AQUINO, 2005, p. 403). Assim sendo, ela não é um misto de matéria e forma - pois, fosse-o, receberia as coisas como individuais, ao modo das potências sensitivas, e, assim, submeter-se-ia à matéria como seu princípio de individuação - mas a forma *absoluta* que tem a potencialidade intelectual de receptividade das *formas absolutas*, tal qual é mostrado na questão 75, sendo nessa condição que ela se ordena a um ato ulterior. Por isso, ou seja, porque o que está em ato não pode ser em potência, a potência da alma não é sua essência. Ela é essencialmente ato, mas essa essência não é princípio imediato de operação, o qual está em Deus. Este, sim, congrega a potência, o princípio do operar, como sua essência.

⁶⁸ Quanto a esse ponto, interessante é a crítica de Brague (2009), para quem, embora Aristóteles ainda seja muito importante à tradição filosófica, seu trabalho se centrou no conceito de mundo, em seu arranjo formal, marcado pela presença de todos a todos. Segundo aduz, a preocupação cosmológica da filosofia grega eclipsou a fenomenológica, de maneira tal que “a presença duradoura do universo tornou-se o modelo para o que 'ser' significa. A forma como 'somos' foi mascarada por um ser em particular: o homem”. Embora Brague compreenda que Aristóteles enfocou o mundo fenomenologicamente, fazendo, por exemplo, uma Teologia que pensasse o pensar, uma Ontologia que abarcasse o ato e o movimento, etc., em seu parecer, a atitude filosófica do estagirita foi responsável por evitar a experiência que o homem faz do seu ser-no-mundo. Um “ser soberano” abriu seu lugar na totalidade natural, englobando a tudo: o cosmos, ao universo, o homem, às coisas vivas, e a contemplação, à atividade.

⁶⁹ Segundo Hegel (1995, p. 21, § 382), “a *essência* do espírito é [...] formalmente a *liberdade*, a absoluta negatividade do conceito enquanto identidade consigo. Conforme essa determinação formal, ele *pode* abstrair de todo o exterior e de sua própria exterioridade, de seu próprio ser-aí; pode suportar a negação de sua imediatez individual, a *dor* infinita, isto é, nessa negatividade conservar-se afirmativamente, e ser idêntico para si mesmo. Essa possibilidade é sua universalidade abstrata, essente para si dentro de si mesma”.

Aqui, a diferença na identidade, que, numa feliz expressão de Lubac (2006), é a plena autointuição *unificante*⁷⁰, é assimilada pela identidade na diferença, que é a intuição relativa de si, relativa porque inserida na diversidade da objetualidade, por meio da qual unifica a liberdade. Nesse aspecto, Bruaire (1983, p. 53) é perspicaz: o espírito humano é dom, porque o Espírito Absoluto o é em ato, é *ontologia*, essencial à dimensão real do homem. Apesar disso Ele mesmo não é categoria ontológica nem sobredetermina o todo, mas, simplesmente, é em seu modo espiritual de ser. Esse detalhe faz, como visto acima, com que inexista para o filósofo diferença entre ser (verbo) e ser do ser (substantivo): ser-do-dom é ser tudo o que é e o que é, doando, mediante o retorno a si, àquele que é *inseidade*, *adseidade* e *ipseidade*⁷¹, ao espírito humano, o qual *não é em absoluto*.

No que respeita ao espírito como *logos*, Vaz o conecta à noção de razão universal. Aqui, uma interface profunda entre os conceitos, “sendo a palavra inteligível a manifestação do espírito que confere uma vida propriamente espiritual à palavra proferida” (VAZ, 2014, p. 203). Dos gregos ao Novo Testamento, pela mediação do Antigo, essa ideia foi se fortalecendo. A despeito da intangibilidade conceitual, tanto do espírito de Deus quanto do homem⁷², algo ficou: a concepção de *ordenação*. Ela foi desenvolvida principalmente por Tomás, que revisitou o Platonismo, o Exemplarismo patrístico e a Teologia medieval, apreendendo as ideias como ordem de inteligibilidade e como modelos das criaturas (VAZ, 2014). Para Tomás, há o lugar das formas, em potência - lugar que é o espírito finito -, e o das

⁷⁰ Para Lubac, Deus é ato, inteligível infinito e inefável, sempre para lá do que se pode verbalizar. Apesar disso, os espíritos finitos seguem ao seu encontro, de tal maneira que a estagnação dessa busca significaria a morte deles, seu sufocamento. Como ato, a ideia de Deus está presente no homem, sua imagem e semelhança, tal qual uma semente em germinação. Os espíritos finitos o afirmam, provam, conhecem, buscam e reconhecem sua atualidade, desempenhando uma atividade espiritual dinâmica, ou, caso se queira dizer, mental, dado que suas mentes pensam e querem Deus. Um ato de liberdade e vontade.

⁷¹ Trata-se de momentos de determinação do espírito: pelo primeiro, o espírito é *em-si*, em sua imanência; pelo segundo, *para-si*, ou dado a si próprio; pelo terceiro, o Ser se recolhe a si, assumindo-se na singularidade reflexiva e manifestando-se (menos ou mais) na existência como dom da liberdade ativa. O que faz com que o espírito “aconteça” em sua ipseidade são os atos que o correspondam em sua intrépida ousadia de se doar, ou seja, a performance de quem se sabe como partícipe do *Ipsum Esse Subsistens*.

⁷² A esse propósito se pronunciou Schrott citado por Danz (2019, p. 1), quando disse que “o Espírito Santo é visto como um deus sem rosto, e, no entanto, a tudo conecta, mesmo sendo diverso do espírito do mundo”. Por isso é de difícil definição dogmática. No original: “er gilt als wenig greifbar, als ein Gott ohne Antlitz. Der Gottesgeist weht nicht nur, wo er will, mit ihm verbindet sich auch vieles”.

ideias, que a tudo abriga na infinitude do seu ser, que é identidade absoluta - o Espírito infinito.

Há ideias na mente de Deus, as quais são entendidas pelo aquinatense como “formas das outras coisas existentes fora delas” (AQUINO, 2009, p. 351), formas que servem como exemplo ou princípio de conhecimento daquilo do qual são formas. E as formas do que é conhecido existem naqueles que, não sendo gerados pelo acaso, conhecem. De maneira que o agente atua enquanto semelhança da forma, pela qual age. A maneira de a forma preexistir no agente inteligente se dá pelo inteligível, tal qual acontece no caso fornecido por Tomás, da casa preexistente na mente do construtor, que tem a ideia daquela. Igualmente, existe na mente de Deus uma forma à semelhança da qual o mundo foi feito.

Só que Deus “não entende as coisas por uma ideia existente fora de si”. (AQUINO, 2009, p. 351). Ademais, Ele se conhece e aos demais seres pela sua essência, mas esta não é princípio operacional do seu conhecimento, mas dos outros seres. Assim, a essência é ideia, se comparada com os outros, e não com Deus. Por fim, a ideia em Deus é o mesmo que sua essência, pois todas as coisas foram feitas à sua semelhança.

O que está em questão nesse tipo de relação entre o espírito e o Ser é a dimensão transcendental, que fornece a noção de infinitude do Espírito como quem, dos seus cimos, inspira o labor sapiente da distinção e da ordenação. Labor que pressupõe a identidade entre o *pantelôs ón* platônico, o *em-si* do ser que é a referência do espírito, e o *pantelôs gnostón*, ou seja, a convergência entre o conhecido (*gnostón*) e o ser (*tó òn*)⁷³.

Aqui, tal qual ressalta Vaz (2014, p. 211), “o espírito é, igualmente, norma absoluta ou medida (*métron*) ou ainda lei eterna (*lex aeterna*), liberdade absoluta como idêntica ao Bem absoluto e norma de toda liberdade finita e de todo bem finito”. Como *categoria*, distingue a ordem objetiva mensurante e a ideia no espírito, mensurada. Estabelece, ainda, um dever-ser conforme o bem objetivo, cuja observância garantirá a liberdade finita. Por fim, “o espírito finito é *lógos* ou ordem necessária de inteligibilidade e bondade enquanto participa da ordem arquetipal da

⁷³ A vida, a alma e a inteligência conhecem a existência. Nesse sentido, são dinâmicas, implicam o conhecimento, e todo conhecimento é ação. Sua dinamicidade se deve à relação de pertença que mantêm com a totalidade do Ser, que também é dinâmico. A existência, por sua vez, sofre a ação de ser conhecida, é, portanto, movida. (PLATÃO *apud* VAZ, 2001, p. 30).

Inteligência infinita e da ordem e medida da lei eterna da Liberdade infinita”. (VAZ, 2014, p. 211).

Sobre a reflexividade como chave explicativa da analogia já se falou no subtópico 3.1.2, no qual se citou Descartes e seu *cogito* como exemplo de quem, malgrado os desarranjos instaurados por sua filosofia da subjetividade na inteligibilidade do espírito, apreendeu a universalidade e elevou-se à conceptualidade antropológica, entrevendo no Absoluto a identidade entre essência e existência no exortar da equação ontológica eu = ser. Apreensão em certa medida “excêntrica”, que, no entanto, não excepcionou a relação de participação no infinito pelo intermédio da cultura, tal qual preconizado Vaz⁷⁴.

Resta acrescentar que, em sua *dimensão transcendental*, tal modo de relação do espírito com o Ser envolve a noção de um pensamento que se pensa em essência e existência, noção que foi ganhando contornos diversos, tanto por parte da Teologia quanto da Filosofia, desde Anaxágoras até Hegel, pelo menos. Na *perspectiva categorial*, fala-se de uma “consciência-de-si (finita, portanto) que [...] tem diante de si a objetividade do mundo e a subjetividade do outro” (VAZ, 2014, p. 212), em face das quais ela é posta como diferença a ser suprasumida na identidade do Eu que pensa e é livre.

Eis, nos quatro modos de ser do espírito, a exposição da estrutura noético-pneumática irrevogável do humano como inteligência, *ser-para-a-verdade*, e liberdade, *ser-para-o-bem*. Ela vem atravessando a História, e, dado o seu labor construtivo, esta é perpassada pela busca do bem e da verdade, malgrado tope constantemente com o mal e a corrupção. Nessa jornada terrena, a inteligência e a liberdade do agir só são almeçadas porque há um referido que é inteligente e livre

⁷⁴ Apesar disso, o novo mundo conheceu o que Renaut (1989) chama de “Modernidade Homogênea”, assimilada ao “todo-sujeito” ou ao “todo-individual”. Algo se rompeu com o humanismo. Irrompeu o individualismo. Segundo o filósofo, “a afirmação da individualidade torna-se subitamente compatível, à custa de um dispositivo intelectual inédito, com o de uma racionalidade da realidade. Uma cultura de independência onde cada ser, cuidando apenas de realizar sua natureza, contribui para manifestar a ordem do mundo, é enxertada na valorização da razão. Assim, livre de falsas linearidades, a lógica da modernidade aparece sob uma nova luz: longe de ter consolidado constantemente o poder da subjetividade, foi também o lugar de seu eclipse”. (RENAUT, 1989, p. 86). No original: l'affirmation de l'individualité devient soudain compatible, au prix d'un dispositif intellectuel inédit, avec celle d'une rationalité du réel. Une culture de l'indépendance où chaque être, ne se souciant que d'accomplir sa nature, contribue à manifester l'ordre du monde, se greffe sur la valorisation de la raison. Ainsi débarrassée des fausses linéarités, la logique de la modernité apparaît sous un jour neuf : loin d'avoir sans cesse consolidé le pouvoir de la subjectivité, elle a été aussi le lieu de son eclipse.

em-si-mesmo e segundo o qual o espírito unifica, ordena, reflete e vive, estabelecendo sentido. O referente é, portanto, essencialmente determinado pelo transcendental, mesmo sendo eideticamente limitado. A uma só vez, é espírito enquanto espírito e espírito enquanto humano⁷⁵.

Esse dado aloca a relação entre inteligência e vontade no âmago do espírito finito *em sua interface com Deus*, o *noetón*, que é intuído como amável e inteligível em si. Intuição que, como ressalta Aquino (2016, p. 199), “caracteriza o espírito finito na noética ideonômica Greco-cristã”, ou seja, reinsere-o no *itinerarium mentis in Deum*, em cujo interior se tocam Ontologia e Teologia, no arco que vai, pelo menos, de Platão a Tomás. A referida interface intuitiva implica uma *descentração* que atinge em cheio a forma de compreender a realidade, forma esta que se orienta pela pergunta básica sobre o *ser de Deus*, impeditiva, por sua vez, de um fechamento espiritual. Pergunta, a nosso ver, não raro, *tácita*, formulada pelo espírito a partir de várias vias indiretas, desde que a Razão, como expressão da inteligência, e a liberdade, como da vontade, assumem facetas diferenciadas no todo histórico, ideonomicamente considerado.

Seja como *Inteligência* (Razão: a *Ideia* no pensamento antigo, o sujeito no pensamento moderno e a linguagem no pensamento contemporâneo), seja como *vontade* (Liberdade: a libertação na Antiguidade, a autonomia na Modernidade e a estrutura na contemporaneidade), o espírito se trata de uma categoria a ser seriamente considerada, pois, como diz Vaz (2014, p. 216), absolutamente “nenhuma das aporias assinaladas no roteiro histórico tanto da Razão como da Liberdade, e que lançam raízes nas camadas mais profundas da cultura ocidental, encontra solução satisfatória em procedimentos reducionistas”.

Ao nível da Inteligência como *Razão*, no ir e vir do pêndulo platônico-aristotélico, mesmo hoje se pergunta sobre como efetivar a subida do sensível à *Ideia* e a descida da ideia ao sensível; ainda, se “o discurso sobre as Idéias é um discurso sobre o ser como na Dialética platônica, ou é um discurso sobre as formas do saber como na Lógica aristotélica”; e se “a relação do espírito como inteligência com o ser é, em sua forma mais elevada, uma relação de contemplação (*theoría*) ou uma relação de ação (*praxis*)”. (VAZ, 2014, p. 214).

⁷⁵ Nos dizeres de Vaz (2014, p. 213), “a determinação essencial do espírito (ou do espírito enquanto espírito) vem de sua dimensão transcendental; e sua limitação eidética (o espírito enquanto humano) vem de sua dimensão categorial ou da finitude do espírito no mundo”.

No tocante ao *conhecimento do sujeito*, tenta-se, dentre questões relacionadas à sua natureza, estrutura e intencionalidade, dar conta da tensão existente entre a sua aprioridade e a objetividade do mundo (VAZ, 2014, p. 214). Quanto ao *aspecto linguístico*, atualmente encarado como sucedâneo contemporâneo da Ideia antiga e do sujeito moderno, todo “o problema gira em torno do tema da significabilidade, ou seja, da linguagem como elemento constitutivo do pensamento que é, essencialmente, simbólico ou simbolizante” (VAZ, 2014, p. 215).

Ao nível da Inteligência como *Liberdade*, a *libertação antiga* visa a soltar o homem das amarras determinísticas do divino e da necessidade universal, a partir da liberdade interior, bem como do poder despótico, pela liberdade política, e do pecado, pela graça de Deus; a *autonomia moderna*, após os intentos teóricos de Descartes, Hobbes, Locke e Rousseau, bifurca-se, com a moral kantiana, entre as liberdades histórica (Hegel) e existencial (Kierkegaard). Por fim, a liberdade na contemporaneidade se confronta com os *determinismos estruturais* ditados pela tecnociência, pela economia e pela administração, etc., pelo trabalho, pela educação e pela mídia e pelas ciências do comportamento e do inconsciente. (VAZ, 2014).

3.1.2.1.3 Incoerência antropológica da desconsideração da dimensão espiritual e da obstaculização da memória metafísica

Ora, seria desarrazoado desprezar a dimensão metafísica logo agora que se assiste ao ápice de um intento horizontalizador iniciado exatamente por ela nos albores do nominalismo tardo-medieval: não foi senão por intermédio dela mesma, algo aparentemente paradoxal, que se colocou o Absoluto, o *Ipsum Esse Subsistens*, tal qual um objeto limitado, ao lado, e não mais acima, do *esse relativo*, um fenômeno que se aprofundou no ambiente moderno da transcendentalidade dos *Eus* cartesiano e kantiano, malgrado as críticas do Idealismo Absoluto.

Delicada assertiva carece de um exame mais abalizado. O nominalismo, última versão da Escolástica medieval, dissolveu os pilares metafísicos do século treze, desde que negou a existência dos universais e abstratos, ao postular a realidade estrita dos *particulares* no espaço-tempo. Nesse sentido, polemizou tanto com platônicos, para os quais havia uma dimensão inteligível, o hiperurânio, quanto aristotélicos, que mesmo em crítica a Platão, concebiam a presença do universal, embora na imanência mesma das coisas.

Ali, talvez, tenha se dado o primeiro abalo de uma inteligibilidade baseada na identidade entre a idealidade do mundo e a divindade do intelecto, identidade esta que até então servia de parâmetro ao pensamento analógico da existência e da transcendência naquele ambiente essencialmente teocêntrico. De fato, o *status* adquirido pelo indivíduo no pensamento nominalista “fraturou” o sistema medieval, ou melhor, provocou uma “fissura existencial objetiva e material” (BRUNO, 2020, p. 75), cisão que, inclusive, teve como “primeiro estágio o fim do regime feudal e a elaboração da emergência dos Estados nacionais”⁷⁶. Afinal, como lidar com tão relevante pensamento⁷⁷, que, sem descuidar da unicidade de Deus, ao mesmo tempo, chamava de “puro nome”, ou *flatus vocis*, o que, para outros, tinha realidade objetiva?

Não seria a Segunda Escolástica quinhentista, o panteísmo de Giordano Bruno, seu aprofundamento espinosano seiscentista, ou mesmo o panenteísmo de Nicolau de Cusa que restituiriam àquele modelo metafísico a pujança multissecular. Pelo contrário, era exatamente ali, no universo infinito, gestado nas misteriosas entranhas de um *cosmos* cerrado, e na imanentização despersonificante e mundanizada do divino, atrelada a uma noção inédita de individualidade humana, que nascia, por assim dizer, o *mundo moderno*, e, com ele, uma revisitação inusitada da Metafísica.

⁷⁶ Segundo Bruno (2020), há uma relação intrínseca entre o secularismo moderno e o sagrado, sendo o declínio do Feudalismo e a ascendência dos Estados nacionais o primeiro estágio de um cenário que, na tentativa de se defender do racionalismo de Tomás, pugnavam pela unicidade de Deus e pela realidade dos seres individuais. Aos indivíduos em si mesmos foi conferida a possibilidade de totalização.

⁷⁷ É importante ressaltar que o nominalismo não se ateve às universidades, vindo suas indagações a alcançar, inclusive, a dogmática cristã, como foi o caso do conceitualismo de Abelardo, que, no espectro dos que defendiam a *universalia post rem*, ou seja, de quem entendia serem os universais conceitos que o intelecto derivava das coisas, questionou a trindade, ao postular que a substância divina era um *nome* comum que abrigava três. Depois, as discussões foram amadurecendo, até passarem pelo nominalismo de predicados (a similaridade entre objetos é decorrência da aplicação comum do predicado), o de classe (o compartilhamento de propriedades se dá à medida que os objetos pertencem a uma classe), o tropo (os tropos são particularidades de determinadas propriedades, sendo, por isso, particularidades que se associam), o de semelhança (as relações entre particulares se dão por similaridade e aparência) e até o matemático (a matemática há de ser realizada a partir da consideração dos indivíduos concretos, e não dos conjuntos de indivíduos). (SWOYER, 2006). No que tange ao de semelhança, ele discute o problema da atribuição de um e mesmo predicado a particulares diversos, estendendo-se, por isso, num imenso arco teórico, que vai de David Hume a Ludwig Wittgenstein, passando por H.H. Price e Rudolf Carnap. Atualmente, Gonzalo Rodriguez-Pereira.

Inusitada, porque situada na passagem para o sistema epistêmico, que, mais do que o Ser, tomava o próprio conhecimento por objeto de indagação. Estava-se nos entremeios de uma importante revolução científica, motivada pelo Renascimento cultural, pelo surgimento da imprensa e pela Reforma protestante e impulsionada pelo afã de se deslocar objetivos transcendentais para alvos imanentes. Mais do que contemplar a natureza, importava dominá-la mediante observações e experimentações e, sobretudo, edificar ativamente leis capazes de dar sentido a um mundo tido por “desencantado”.

O movimento renascentista reivindicou a desconstrução do cosmos aristotélico e a visão do homem como microcosmo. Na sua esteira, o saque dos privilégios geocêntricos, a assumir conotações diferentes: Nicolau de Cusa dizia que, porque todos os corpos se moviam, inclusive a Terra, o universo não tinha centro; a teoria heliocêntrica de Copérnico afirmava que nosso planeta girava em torno do seu eixo e do sol, num universo finito e fechado, efetuando, portanto, dois movimentos simultâneos, o de rotação e o de translação; o atomismo de Demócrito, repaginado por Giordano Bruno, possibilitava-lhe a convicção de que a Terra não poderia estar no centro, porque no vazio ou no éter infinito não havia região superior, inferior ou intermediária; Galileu Galilei, em confirmação de Copérnico, postulava que a Terra não era o eixo imóvel do universo, porque em torno de Júpiter giravam quatro luas; para Kepler, as órbitas dos planetas em torno do sol não eram circulares, mas elípticas, e o próprio sol estava apenas num dos focos, e não no centro da elipse; afora Isaac Newton, que com sua *Principia Mathematica*, estabeleceu, no tocante aos corpos, relações sérias entre trajetória/velocidade e posição/força, baseando-se em Kepler. Chegou, com isso, a dotar a Física do caráter da previsibilidade, desenvolvendo, por fim, a tão aclamada *teoria da força gravitacional*, a partir da qual unificou o problema do movimento dos planetas e da queda dos corpos na superfície terrestre. Sem dúvida, o ponto mais alto da revolução.

Foi nesse caldo cultural, do qual a revolução científica correspondeu a importante expressão⁷⁸, que se intentou a ruptura como o quadro teológico-

⁷⁸ Segundo Koyré citado por Ferry (2012, p. 68), a revolução científica “está simplesmente na origem da destruição da ideia de *cosmos* [...], da destruição do mundo concebido como um todo acabado e bem ordenado, no qual a estrutura espacial encarnava a hierarquia dos valores e de perfeição... e da substituição deste por um Universo indefinido, e mesmo infinito, não comportando mais nenhuma hierarquia natural, e unido apenas pela identidade

metafísico, e, com ela, a tendência a colocar o homem no lugar do *cosmos* e de Deus e a dar coerência a um mundo percebido como sem *a priori*. Nele surgiu Descartes, que defendia uma visão mecanicista do universo e a dinamicidade da natureza, concebida como autogovernada, ordenada, impessoal, regida pela matemática e infinitamente composta por partículas em colisão, sem vazio.

Imbuído do novo espírito do mundo, o filósofo da Touraine desenvolveu, enfim, sua doutrina da criação das verdades eternas, consumando o prenúncio nominalista, que, a despeito de metafísico, opunha-se a um tipo de Metafísica: aniquilou o Exemplarismo sintetizante dos pensamentos grego e cristão, pondo termo ao percurso da inteligência espiritual iniciado pelo *Noûs* platônico.⁷⁹ Esse processo foi marcado pela elaboração de um *método* que pudesse organizar o conhecimento em seus diversos domínios, ou melhor, que fosse capaz de ser instrumento de uma *ciência universal*. Ambiciosa iniciativa:

Substitui [...] ao horizonte universal do *ser*, pressuposto da gnosiologia clássica e no qual se apresentava em primeiro lugar o *ens sensibile*, objeto da Física, o horizonte do *pensável*, no qual se apresenta primeiramente o *ens ut cogitatum*, que será, exatamente, o objeto do método. A *ousia* aristotélica se substitui o *objeto* cartesiano, e este vai implicar a primazia do *Eu cogitante* completando, no *Discurso do Método* e nas *Meditações*, a forma paradigmática de uma ontoteologia da subjetividade, com a qual tem início a Metafísica moderna. (VAZ, 2014, p. 266).

Um desarranjo na inteligibilidade, caracterizado pela inversão da ordem do conhecimento, impôs-se, e, com ele, o arrefecimento da relação analógica estabelecida por Tomás entre a liberdade humana, na qual “a perfeição se define pelo consentimento ao Bem, conhecido e amado, residindo a imperfeição na

das leis que o regem em todas as suas partes assim como pela de seus componentes últimos situados todos no mesmo nível ontológico...”.

⁷⁹ As verdades eternas, para Descartes, foram criadas pela onipotência divina em sua indiferença absoluta. Seriam elas superiores às demonstrações da Aritmética e da Geometria. Correspondem a *evidências*, que, ao lado da certeza, são da ordem da intuição. Tão ou mais indubitáveis do que as demonstrações aritméticas e geométricas - as quais nada supõem, dada a pureza e a simplicidade do objeto de que se ocupam - elas foram igual e livremente criadas por Deus. Poucas não foram, no entanto, as resistências à tese cartesiana: Leibniz e Malebranche, por exemplo. Fato, todavia, é que sua tese surgiu em meio às discussões envolvendo o princípio de não-contradição, discussões que remontam, pelo menos, a Ockham e Suarez: seria tal princípio incriado? Caso o fosse, isso colocaria em questão a onipotência de Deus? Caso não, tratar-se-ia de fruto de sua vontade? E se fosse tal fruto, como ficaria a realidade das coisas criadas: seriam contingentes? Sobre esse interessante assunto, consultar o brilhante trabalho de Oliveira (2008).

indiferença que é própria do livre alvedrio” (VAZ, 2014, p. 269), e a divina, onde “reina a infinita perfeição, pois ela é identidade com o Bem, e nela o livre alvedrio se compreende somente a partir da contingência dos objetos finitos que a ela se referem em seu existir”.

Interessantemente, contudo, a contemplação de Cartesius mais imitava a autonomia de Deus. O próprio filósofo citado por Vaz (2014, p. 289), afirmava, aliás, nas cartas a Mersenne, datadas de 28 de janeiro de 1641 (Oeuvres Phil, II, p. 313), que nunca havia lidado com o infinito, a não ser para se submeter a ele.⁸⁰ Mais do que um pensar fabuloso – ou, por outra, místico - tal submissão expressava uma demanda por coerência teórica: para o francês, a infinita liberdade do homem só floresceria sob a condição de esse infinito ser incompreensível. Isso explica por que, na terceira meditação, ele recorre à inteligência espiritual, admirando e adorando a Deus: fala, assim, numa causa soberana, eterna, imutável, onisciente, onipotente e criadora, dotada de mais realidade do que seu efeito finito, no qual insere a ideia do infinito, que não pode ser falsa, conforme os critérios de clareza e distinção (DESCARTES, 2016).

Incompreensível, mas não incognoscível, Deus estava no interior da *cogitatio*, ou seja, num espaço orientado pela certeza do *cogito*, princípio do *Ordo cognoscendi*, e pela verdade encerrada na ideia do *infinito*, princípio do *Ordo essendi*. Igualmente considerável, o sujeito pensante podia, em função desse novo modelo de pensamento, de tudo duvidar, menos da existência de si próprio como ser que duvidava. A garantia do conhecimento seguro, inclusive o das substâncias corpóreas (*res extensa*), estava no *método*, norteado pelos preceitos da lógica - clareza, análise, síntese, enumerações completas e revisões gerais.

Malgrado o desconcerto ocasionado pelo caminho trilhado por Descartes na inteligibilidade do Ser, todo ele implicou, como se vê, uma relação intensa com a dimensão humana metafísica no interior mesmo do paradigma epistêmico, no qual a atenção ao método rendeu frutos importantes para a posteridade – tanto que, sem ela, pensadores de peso, como Locke e Leibniz, não teriam condições de tratar, por exemplo, do tema do entendimento humano. Essa interface persistente com o transcendente se refletiu, mesmo que “às avessas”, por exemplo, na Crítica da Razão Pura de Kant, uma das principais obras a refletirem a revolução científico-cultural em curso. A Crítica consistiu num verdadeiro clássico da Filosofia, em que o

⁸⁰ Je n'ai jamais traité de l'infini que pour me soumettre à lui.

intelectual alemão apresentou de forma surpreendente “o problema de saber como se elaboram as [...] associações, *ligações* coerentes e esclarecedoras *entre fenômenos dos quais a ordenação não é mais dada, mas deve ser introduzida por nós, de fora*” (FERRY, 2012, p. 71).

Ora, Kant não teria essa ambição teórica, caso não reconhecesse que as fontes ou os princípios metafísicos não eram extraídos nem da experiência externa nem da interna, ou seja, se não tivesse admitido que “o conhecimento envolvido é *a priori* ou de entendimento puro e de razão pura” (KANT, 1998, p. 24). Sendo puro, seus fundamentos não poderiam ser físicos ou psicológicos. Eis a peculiaridade da Metafísica como conhecimento científico. Foi aqui, exatamente aqui, que ele conseguiu recolocá-la como algo que não era nem irracional nem impossível nem dogmático. Algo que, sim, estava no âmbito reflexivo e dialético, de maneira que não havia quem determinasse a verdade, nem mesmo Aquino, mas que nem por isso era irrazoável. O pensador apelou, na realidade, para a limitação da razão, em refutação ao dogmatismo reinante, uma demanda totalmente compreensível daquele importante momento histórico, que exigia que as afirmações metafísicas não fossem tecidas de modo absoluto, sob pena de perpetração da dominação.

Perceba-se, no entanto, como a velha Metafísica vem funcionando como “fio de Ariadne” das discussões humanas mais importantes. Volta e meia, dá-se conta de sua importância à cata dos vestígios de um gradativo e tortuoso caminho espiritual recheado de idas e vindas, encontros e despedidas, e, por isso mesmo, carente de uma compreensão (onto)lógica que seja capaz de amenizar não só os sofrimentos humanos⁸¹, mas de dar conta de problemas da mais variada ordem: científicos, antropológicos, religiosos, artísticos e, sobretudo, *filosóficos*.

⁸¹ A tal propósito, Gilbert citado por Oliveira (2016) defende a atualidade e a importância da Metafísica à minimização do sofrimento do mundo, na medida em que ela trata das coisas humanas, ou seja, nada comporta de estranho ou obscuro aos homens. Para sustentar sua tese, a de uma Metafísica fenomenológica, problematiza a questão da afetividade como base das relações e da própria Metafísica, que, no bojo do seu realismo crítico, deve empreender o retorno fundamental a um princípio primeiro, *perene*, que colha o *logos* em ato, sem se reduzir à linguagem. Tal princípio se mostra no ato de ser, que não deixa de se fazer presente nos discursos, os quais, conforme compreende, mais do que significarem algo, revelam-se como sendo. O filósofo faz longa digressão diferenciadora entre a Metafísica e a Ontologia, que, para ele, é abstrata, genérica, calculista e, por isso, não diferenciante dos entes. Dessa forma, precisa ser ultrapassada pela Metafísica, que deve tornar possível a questão do ser, mediante o retorno prático ao fundamento, “fenomenizando” o ser em nós, torná-lo reflexivamente para-nós, na nossa existência cultural, mediante uma aproximação distanciante livre, ela própria refletida e aberta ao infinito de Deus. Aqui se põe a Metafísica como brado de liberdade de quem sofre, mas

Aliás, foi somente num ambiente de persistência do teor metafísico do espírito que poderia surgir um – ainda incompreendido – Hegel, a demonstrar que o infinito finitizado é o do entendimento, e não o da razão, que um infinito assim concebido implica a noção de um dever ser que nunca é⁸²; ou mesmo um Nietzsche, a anunciar a decadência da cultura racionalista, cientificista, positivista, o fim da Ética e da Política e a morte de Deus; um Husserl, a se posicionar no debate entre idealistas e realistas a partir do intento de captação do *eidos* do fenômeno; um Heidegger, a repensar a existência mediante a renovação da abordagem do Ser a partir do método fenomenológico, a propor sua analítica existencial, a criticar a entificação do Ser e, finalmente, a pensar a linguagem como capaz de descrever o ser na sua “acontecência”, passo que lhe rendeu a conhecida e controversa concepção da técnica como a filha legítima da Metafísica clássica; ou ainda um Sartre, a aspirar a um humanismo não metafísico pautado em conceitos como liberdade, responsabilidade, boa-fé, etc., atitude no mínimo curiosa, se considerado que o próprio humanismo, como é sabido, constituiu-se como figura importante do movimento metafísico.

Todos estes respeitáveis pensadores tiveram de se haver com a dimensão espiritual da própria existência, com o teor transcendental de seu espírito, seja por uma “aproximação diferenciada” em relação à Metafísica, seja pela decretação de sua morte. Nada mais metafísico! É nesse sentido que ir de encontro ao espírito – e à transcendência - não equivale a excepcionar seu excesso ontológico, e sim afirmá-lo pelo uso reflexivo da inteligência e da liberdade, porque estas, como se viu, são inabdicáveis no contexto que vincula o sujeito e o Ser.

protesta contra a opressão, malgrado se situe nos limites não raro violentos da realidade em que está integrado, realidade que acolhe e na qual convive afetivamente. A afetividade, mais do que o conhecimento, possibilita os discursos metafísicos e científicos, instaurados por força de uma atitude ética interrelacional. Ela “não suscita imediatamente uma reação, mas sim uma tomada de consciência de ser afetado, e daí decorre a sua originária passividade enquanto oposição ao ato de ser daquele que é afetado; por isso, a afetividade tem um peso ontológico”. (OLIVEIRA, 2016, p. 30). Aqui, o ato de ser do ente, que, para Gilbert, não é puro, mas, principalmente, violência e afecção. Violência que, se não pode ser eliminada, não tem o condão de subverter a convivência humana, haja vista que pode ser mitigada pelo respeito recíproco, pelo unir-se a quem sofre, e produzir a diversidade pelo perdão gratuito e pela compaixão.

⁸² No processo hegeliano de realização do infinito, ou seja, de seu autoencontro, de tornar-se em si e para si, o finito é que se revela ideal, desde que seus limites são sempre idealmente suprassumíveis no movimento de negação da negação. O infinito é que vem a se tornar real, enquanto o finito, finito do infinito, porque está nele contido.

Foi por obra do espírito, inclusive, como o próprio Vaz (2000a) atestou, que o teológico foi modernamente imanentizado no devir histórico, para o qual se transpôs a estrutura dialética da relação entre os *esse*, fato este que redundou na extrema finitização do infinito, na transcendência visualizada pelo olhar absoluto e unilateral da imanência. Isso restou igualmente demonstrado pela atual processão de pseudo-absolutos sobre a qual se falou no subtópico 2.3. Esta tem sido, aliás, a gigantesca aporia da filosofia contemporânea, que, reiteradamente, tem anunciado o fim da Metafísica, mas substituído o Absoluto por *outros*, como são os casos da Natureza e da História. Em tal sentido, pronuncia-se Vaz:

A grande aporia que atravessa em toda a sua extensão esse horizonte de uma cultura não metafísica é aquela que opõe, de um lado, a permanente transgressão dos limites da Natureza e da História, atestada nas formas da “experiência transcendental” que continuam marcando profundamente a vida do homem da civilização pós-metafísica; e, de outro, o perfil historicista ou naturalista dos “absolutos” de substituição que sucessivamente ocupam a cena da atualidade cultural e filosófica, assinalando outros tantos pontos da trajetória do niilismo metafísico e ético do desenvolvimento da nossa cultura. (VAZ, 1992. P. 119).

Assim sendo, será mesmo que os citados processos de horizontalização e finitização do infinito assinalam o fim da dimensão espiritual e a obstaculização da memória metafísica? Não se pensa: os homens são, por excelência, seres metafísicos. A própria natureza da razão a induz a tentativas dialéticas de expansão para além do meramente empírico. E as irrealizáveis ideias transcendentais a que reflexivamente chega a razão indicam-lhe os próprios limites e a forma de sua utilização, reiterando, embora não arbitrariamente, o ser metafísico que existe em nós. Como Kant (1998, p. 147) mesmo ressaltou do alto de sua sabedoria, a Metafísica foi gerada pela razão “como seu filho querido, cuja procriação, como tudo o mais no mundo, não deve ser atribuída a um acaso qualquer, mas a um germe primitivo, que é organizado sabiamente para grandes fins”.

Pois bem, é exatamente a coerência do labor instintivo do próprio espírito que, em respeito ao consagrado princípio de não-contradição, impede-o de abdicar da lógica só aparentemente incoerente do Absoluto. Aparente, porque este é constante devir, ideia perenemente preme de sistemas contingentes e diversos, universalidade contemplante de todas as contrariedades espirituais, que mutuamente se determinam e dialeticamente a enriquecem, mostrando quão patente

é a presença dela nas particularidades, das quais não se separa, mas com que tampouco se confunde.

Ela está inclusive *no homem*, e se for alvo de apreensões que a separem, *evanescerá*, escapará por entre os dedos como *algo* distante. Cirne-Lima (1993, p. 528) ressalta, por isso, que, por estar em tudo e ser capaz de ser visto em tudo, o Absoluto “não pode ser confinado, nem no bolso de um colete, nem num capítulo de livro que o trate como sendo algo particular”.

Parece óbvio que, no contexto, a evanescência do Ser não lhe pode ser sinônimo de desaparecimento, mas de fuga a toda e qualquer tentativa de definição ou enclausuramento representacional: as representações não só não captam a amplitude do Ser como não o fazem desaparecer do horizonte humano, pois são partes desse Ser, e ele está nelas. Por isso, a atitude filosófica de tomá-las pelo todo é *unilateralizante* e, como tal, implica no intento vão de aniquilamento da imbricação/constituição mútua *essencial* entre transcendência e imanência. Ora, o que é vazio é inefetivo, e, portanto, não-racional.

A permanência do Ser no horizonte humano se dá pela força mesma da longínqua herança racionalista grega, repassada aos hábitos instintivos da mente cristã, que ainda é, de alguma forma, a da hodiernidade pós-secular⁸³. Esta, por sua

⁸³ A expressão “pós-secular” vem como empréstimo de Habermas, o qual reconhece que “a consistência do tecido social corre perigo numa sociedade presumidamente secular” (HABERMAS, 2012, p. 308), na qual não raro se compreende o conteúdo religioso como inacessível e, portanto, intraduzível para a linguagem racional. O pensador concebe como necessária uma revisitação da teoria da secularização, haja vista que “a tese, por um longo tempo incontroversa, de que há um nexos estreito entre a modernização da sociedade e a secularização da população, cada vez menos tem adeptos entre os sociólogos” (HABERMAS, 2012, p. 309). Se, por um lado, nas sociedades pós-tradicionais houve o retraimento da práxis religiosa à vida privada, por outro, assiste-se, atualmente, a uma alteração da consciência coletiva, ditada, seja por conflitos religiosos, seja pela presença massiva da Religião na vida política, seja pela reorganização geopolítica, marcada por movimentos migratórios de indivíduos com culturas diferentes. É interessante, no entanto, perceber quão instrumental é a concepção do pensador alemão acerca da Religião. Ele, para quem o período atual é pós-metafísico, mas não pós-religioso, converte-a numa ferramenta para a intervenção pública, num fator justificador de medidas institucionais, submetido, por assim dizer, aos fins racionais. Por isso, faz-se fundamental a questão lançada por Souza (2015, p. 284): “em que medida pode-se falar de uma era religiosa numa época pós-metafísica, negligenciando que muitos elementos da religião têm, claramente, pressupostos metafísicos? O próprio Habermas já indicara, em vários textos, a estreita conexão entre Metafísica e Teologia. Se as visões de mundo (Weltanschauungen) metafísica e religiosa estão no mesmo nível e se Habermas parte do princípio de que “a ciência moderna compeliu a razão filosófica [...] a romper com construções metafísicas da totalidade da natureza e da história” (Reder e Schmidt, 2008, p. 27), por que não conclui que a ciência moderna tem um efeito semelhante em relação à religião?”.

vez, se não reproduz os pensamentos antigo e medieval em sua originalidade primordial, é porque os conservou na totalidade do processo histórico mesmo de sua negação. Uma linha de inteligibilidade prevaleceu, tornando falsas, por conseguinte, tanto a assertiva de que quaisquer deles, como partes, sejam o todo, quanto a de que este, quaisquer deles.

Vale um parêntese. Caso, por exemplo, seja mais bem pensado o moderno sistema epistemológico levado a efeito no clima de horizontalização e finitização do Absoluto, ver-se-á que ainda se faz ciência na *crença* de que há um *segredo* que pode ser *revelado*, sendo esta a premissa subjacente ao pensamento de que “todo evento circunstanciado pode ser relacionado com seus antecedentes de um modo perfeitamente preciso, demonstrando princípios gerais”. (WHITEHEAD, 2006, p. 27).

Pense-se novamente em Descartes e, depois, no materialismo científico: o que o primeiro, um cristão declarado, realizou, senão construir seu raciocínio em empréstimo da matemática, que é uma relíquia remanescente do pensamento antigo, o qual em sua generalidade seguia o método dedutivo? E por que o segundo pressupôs tanto haver uma matéria bruta irreduzível se estendendo por todo o espaço de forma invariável em função de suas relações externas e independentemente da estrutura interna?

Primeiro, porque a base da ciência dos últimos séculos é *cosmológica*. Tanto é assim que cientistas importantes, como Whitehead (2006), concluíram que, malgrado a originalidade dela em relação à Grécia clássica tenha consistido na observação e na indução, que mitigaram o caráter helênico puramente raciocinante (embora genial) e teleológico sobre a natureza, persistiu na Modernidade o *instinto ou a crença* numa ordem cósmica, numa ordem natural, existente, inclusive, nos eventos particulares.

Segundo, porque essa base cosmológica cruzou, no interior do sistema metafísico reinante no período antigo e medieval, com a cristandade, a qual manteve a velha problemática (a realidade, o ser, a substância, a essência, a natureza das coisas, o que é), mas mitigou a resposta, ao fazer da natureza o principiado e de Deus (e isso, tanto em termos ocidentais quanto orientais) o princípio⁸⁴. Sendo esta,

⁸⁴ Foram dois mil anos - mil de filosofia antiga (dos pré-socráticos aos estóicos, cínicos e epicuristas) e mil de medieval (da patrística ao fim da escolástica e aos nominalistas) - de igual pergunta, com a diferença apenas no tipo de resposta oferecido pela Religião: a revelação. Malgrado o importante entrecruzamento entre as tradições, insta ressaltar, no entanto, que poucas não foram as convulsões ocorridas já no interior do próprio mundo

talvez, a razão por que o neopositivista e empirista inglês assevere que “a fé na possibilidade da ciência [...] é um derivado *inconsciente* da teologia medieval” e que, portanto, pesquisar a natureza é seguir o *instinto* de justificar a fé na racionalidade”. (WHITEHEAD, 2006, p. 27, grifo nosso)⁸⁵.

Avista-se com relativa nitidez, pelo exemplo simples e estrito do sistema epistêmico, a Metafísica como solo persistente do incansável labor instintivo do espírito científico, a assimilar um Absoluto “camaleônico”, que, uno, é dotado da capacidade ímpar de se transfigurar e se camuflar nos ambientes históricos e sociais, seus desdobramentos. “Olhos grandes” e “pálpebras fundidas” lhe rendem movimentos autônomos; e uma “língua prostrátil” se projeta no espaço-tempo, à cata das presas – nós –, que, submersas na universalidade de suas poderosas “mucosas metabolizantes”, participam da intermitência contínua entre a diluição das substancialidades em relações e a consolidação das relações em substâncias. Sua assimilação pela ciência não lhe elimina a evanescência peculiar. Pelo contrário, só a confirma, exatamente por ser ela *parte* dele, e, como tal, algo que não o exaure, embora o apreenda de forma importante.

Assim parece ocorrer em todas as esferas, desde o senso comum às mais elevadas obras espirituais: a evanescência, como decorrência da *inconfiabilidade* do universal, é a inocultável expressão do trabalho ininterrupto da dimensão hiperurânica do sujeito, que, imerso na finitude, recusa-se a permanecer na

grego, onde se podiam notar questionamentos da filosofia da *physis*, a começar pelos sofistas e por Sócrates, que inseriram assuntos propriamente humanos na problemática filosófica; por Platão, que, na linha do seu mestre, concebeu como irracionais o poder dos elementos materiais apontados pelos cosmólogos, tendo, por isso mesmo, postulado a tese do *nous* como inteligência organizadora de tudo; e Aristóteles, cujo interesse pela *physis* o conduziu a diversas críticas, tanto aos *physikoi* como ao seu mestre: quanto àqueles, o estagirita questionou a ausência de explicação dos processos de geração e corrupção (o princípio de movimento), a não contemplação das quatro causas (formal, material, eficiente e final), a falta de esclarecimento de conceitos como essência e substância, etc. No tocante à teoria das ideias, elaborada por Platão para dar resposta à controvérsia entre mobilistas (Heráclito) e imobilistas (Parmênides), foram várias as críticas, dentre as quais se destaca o argumento do terceiro homem, elaborado pelo próprio Platão no *Parmênides*, mas contra ele utilizado por Aristóteles.

⁸⁵ A linha crítica assumida por Whitehead, segundo quem “a ciência precisa tornar-se filosófica e assumir o criticismo radical com relação a seus próprios alicerces” (WHITEHEAD, 2003, p. 32), não infirma o que se disse sobre a permanência da dimensão metafísica. Embora conceba que a ciência se constituiu como um movimento anti-racionalista, baseado numa fé ingênua (marca da reviravolta renascentista), e que, mais à frente, iniciou a interpretação de seus alicerces (tempo, espaço, matéria, substância, etc.), os quais, com o tempo, foram se tornando incompreensíveis, Whitehead ressalta a necessidade de ela justificar sua fé ou explicar seu sentido.

contradição e no absurdo de sentido e, por tal razão, insiste em captá-lo ao ensaiar a unificação dos opostos em si mesmo, no simples ato de dizer *algo* é.

Como o que é sempre é *porque* não é outra coisa, tanto a contradição quanto a unificação são contínuas: tudo é sendo, ou nada é sempre. Cirne-Lima (1993, p. 514) vai dizer que “tudo é absoluto (ou, o que é o mesmo); todas as coisas são o absoluto; todas as coisas, inclusive as da Natureza e as da História, são o absoluto”. Sim, são-no, sendo, *sempre* sendo. Por isso, Drawin (2021) completa, afirmando que o reino do espírito O é *em gradação* de conquistas sobre a multiplicidade e a dispersão dos objetos (VAZ, 2001, p. 250).

No reino do espírito, a consciência nem é “pura”, estática ou imóvel nem é da História, mas, tal qual o Absoluto, é *nela*, onde atende a uma demanda tética do juízo, algo que se anunciou no ponto 3.1.2. É na História que, transformando a natureza e compartilhando os símbolos, a dimensão intencional da Razão sintetiza e unifica as coisas, evitando a dispersão dos fatos e a queda da verdade emersa da aparecência na total falta de sentido. Ou seja, as “coisas” da História não são o Absoluto sem a intervenção da consciência, mas só dispersividade desumanizante.

Se a história for a pura dispersividade dos acontecimentos não se pode falar de razão na história e prevalece o relativismo como um “*fenomenismo absoluto*”, pois todo “*conteúdo de verdade*” se dissolve nas “*condições de seu aparecer*”. Nem mesmo se poderia falar em aparecer, porque não haveria um “algo” que aparece e nem um sentido histórico porque toda ideia de sentido estaria arruinada. O falar, tangenciando a afasia, se implodiria na incomunicabilidade, o humano regressaria à dimensão de sua pura natureza e no lugar de “total transparência”, teríamos a “total opacidade”. A noção de consciência histórica emergiu na perspectiva da história ser concebida “*como um processo de humanização, como advento progressivo do reino do homem*”, embora ela seja insuficiente se não for elucidada em suas diversas dimensões. (DRAWIN, 2021, p. 261).

Como elucidá-la em tais dimensões? Ora, considerando que é no chão do mundo que o Ser se manifesta, correspondendo esse mesmo solo ao lugar em que o homem, espírito, situa-se exteriormente pelo corpo e internamente pelo psíquico, abrindo-se a Ele e deflagrando um franco movimento de transcendência na imanência, do qual nem sempre se dá conta. Reconhecer isso nos dias atuais, nos quais impera a deficiência de inteligibilidade metafísica, é um desafio, sem dúvida. Por outro lado, como ensina Vaz, em referência a Tomás, “um ser que assume o infinito ônus metafísico de enunciar o existir dos seres só pode existir

autenticamente ao assumir sua abertura constitutiva ao Absoluto”. (VAZ, 1997, p. 342).

Isso considerado, torna-se forçoso reconhecer que, mais do que pela exigência da objetividade do mundo ou da intersubjetividade da História, a passagem da natureza à forma operada pelo sujeito se dá pelo ultimato da transcendência, esta dimensão que, apesar de inexprimível no conceito, sinaliza “o excesso ontológico [...] pelo qual nos sobrepomos ao mundo e à história [...], buscando um fundamento último para o Eu sou primordial que nos constitui”. (VAZ, 1997, p. 195). É o que se verá no próximo ponto.

3.2 TRANSIÇÃO, TRANSCENDÊNCIA E COERÊNCIA

Reitere-se o propósito anunciado no tópico 3, de, mesmo com espeque nas categorias de fronteira, não desconsiderar o valor intrínseco das que não são e muito menos o caráter concreto do sujeito finito e situado. Agora, todavia, é chegada a hora de se analisarem as consequências das convergências e divergências entre Hegel e Vaz sobre o trajeto ontológico efetivado pelo protagonista da Antropologia, a qual, como ressaltado, vale-se, a um só tempo, da terminologia dialético-especulativa e mantém-se firme no tocante à transcendência, e isso em tempos de tão curiosa imanentização dos seus termos.

O trabalho está algo em torno de cinquenta páginas do seu capítulo derradeiro, onde a *originariedade* da pessoa e do Absoluto como ser do sujeito será diretamente enfrentada em face de tais aproximações e afastamentos, diga-se de passagem, realizados por quem detectou a imbricação mútua de fatores éticos, culturais, históricos, etc. – a mutação, portanto – não excepcionais à unidade da Razão. Seria ingênuo, conforme ressaltado, não ir tocando nesses aspectos transversais até o deslinde do texto, já que eles constituem o pano de fundo das pré-compreensões, bem como das compreensões explicativas e filosóficas do viajero existencial.

A título de resgate do que foi dito nos desdobramentos do subtópico 3.1, reponha-se a seguinte questão: o que pode ter a ver a coerência exigida pela vida espiritual com o mencionado processo de “reinstauração” multinível e dialético caracterizado pela estrutura triádica Natureza→Sujeito→Forma, ou (N)→(S)→(F)? Ora, todo esse processo se dá por obra do espírito, que, referindo-se à

universalidade desde as dimensões corporais e psíquicas, suprassume a exterioridade enquanto põe a si próprio ou se automeдея na interrelação dialética entre a razão que acolhe o Ser como ato perfeito e a liberdade que a ele consente em sua existência. Como assevera Vaz:

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 do dado na expressão, mesmo no âmbito das estruturas ligadas à exterioridade espaço-temporal, como a estrutura somática e a estrutura psíquica. A mediação é, pois, primeiramente, a reflexão total do espírito sobre si mesmo, seu manifestar-se como universal e como estruturalmente ordenado ao horizonte da universalidade do ser. (VAZ, 2014, p. 219).

Ademais, a presença do espírito, transcendentalmente aberto à universalidade do Ser como Verdade e Bem, do início ao fim da mediação, instaura uma circularidade dialética que, passando pelo nível psíquico, segue do somático ao noético-pneumático (percurso ascendente) e do noético-pneumático ao somático (percurso descendente).

O primeiro movimento corresponde à inteligibilidade *para-nós*, o segundo, à inteligibilidade *em-si*. Em ambos, o espírito é o núcleo ontológico mais profundo, cuja universalidade subjetiva é, no entrecruzamento com a universalidade objetiva do Ser, ora mediatizada na fórmula Universalidade-Singularidade-Particularidade (U-S-P), ora assumida como o momento que suprassume a dimensão psicossomática, na conformidade do esquema Particularidade-Singularidade-Universalidade (P-S-U). No magistério de Vaz:

No silogismo dialético da unidade estrutural do homem, [...] a universalidade do espírito é *mediatizada* pelo sujeito singular para determinar-se como espírito-no-mundo pela particularidade psicossomática, segundo a fórmula (U-S-P). Essa ordem da inteligibilidade-*em-si* pode ser lida também inversamente como ordem da inteligibilidade para-nós (ordem de elaboração do discurso dialético), segundo um silogismo no qual a particularidade da estrutura psicossomática é *mediatizada* pelo sujeito singular e é suprassumida na universalidade do espírito segundo a fórmula (P-S-U). (VAZ, 2014, p. 224).

É no movimento do sujeito entre a natureza e a forma que o *eidos* é remetido “à amplitude transcendental do ser (princípio da ilimitação tética)” (VAZ, 2014, p.

225) e a identidade entre elas no sujeito mediador, estabelecida. No âmbito do Espírito infinito, trata-se de uma identidade real, no do finito, ela é intencional. (VAZ, 2014).

Identidade *real* entre espírito e ser, no espectro da sua unidade com a diferença formal do Espírito como inteligência e Amor. Identidade *formal* entre espírito e ser, na esfera da sua unidade com a diferença real entre o espírito e os seres⁸⁶. Na negação entre diferença real e identidade formal, o espírito finito, em sua analogia com o infinito, passa da universalidade abstrata (identidade formal com o ser) à concreta, ou à realização (identidade dinâmica com os seres). (VAZ, 2014).

No plano estrutural, a abertura impõe, portanto, a *síntese dialética*, eis que a dinâmica se dirige à suprassunção da oposição entre a exterioridade do corpo e a interioridade do psiquismo pelo espírito, de tal modo que o sujeito se manifeste, em sua interioridade absoluta, como racional na identidade formal com a exterioridade da ideia, e livre na identidade formal com a exterioridade do Bem. Assim se deve expressar, eis que “a exterioridade relativa do corpo e a interioridade relativa do psiquismo são [...] derivações da autoposição absoluta do espírito (interioridade absoluta), correlativa à universalidade (exterioridade absoluta) do ser”. (VAZ, 2014, p. 224). Ambas são postas pela mediação do sujeito.

E o que seria dessa passagem, não fosse a reflexividade (*synesis*) do espírito? Ela simplesmente não aconteceria, dada a ausência da própria estrutura dialética da identidade na diferença, que é o próprio espírito. Já ao nível da pré-compreensão do espírito ocorre a negação do *para-si* do sujeito pelo *em-si* do objeto - cuja verdade é mensurante com relação ao sujeito - e a negação do *em-si* do objeto pelo *para-si* do sujeito, em cujo ato o objeto existe como intenção daquele que conhece. Aqui, como ensina Vaz, o espírito é, de pronto:

Identidade do ser e do manifestar-se do espírito ou, segundo o nosso esquema, da Natureza (N) e da Forma (F) no nível do espírito; *diferença*, pois a manifestação implica para o espírito-no-mundo (ou espírito finito) a alteridade do objeto que se manifesta ao espírito e no qual o espírito se manifesta: a não identidade, em suma, do *em-si* do objeto e do *para-si* do sujeito. (VAZ, 2014, p. 206).

⁸⁶ É preciso ressaltar que a universalidade intencional do homem decorre de sua capacidade de pensar o Ser, a despeito de sua finitude e situação. Ao mesmo tempo é distinto dos seres, aos quais pode se inclinar, mas com os quais não pode se identificar. (VAZ, 2014).

Tal reflexividade, que é própria do espírito finito - inédita aos níveis somático e psíquico - e manifestada na dialética do *em-si* e do *para-si*, é a forma pela qual o homem marca a sua presença no mundo. Ela se dá pela analogia mencionada no ponto anterior e que vale a pena reiterar:

Na categoria de espírito está presente a analogia que vigora entre o espírito absoluto e infinito, que é reflexão subsistente em si mesma, e o espírito finito e situado, constituído pela mediação entre o dado e o significado no qual se exprime a reflexividade do ser espiritual do homem. (SAMPAIO, 2006, p. 109).⁸⁷

⁸⁷ Ressalvada a infinita distância ontológica entre os análogos, manifesta pela preservação da identidade real do *princeps* e da formal do *inferius*, pode-se, eventualmente, indagar até onde a reflexividade hegeliana permanece intocada pela abordagem analógica, em cuja perspectiva o infinito não deixa de se manifestar na História, embora não se esgote nela. Abundam estudiosos a afirmarem ser de somenos importância a preocupação de Cirne-Lima (1993, p. 516) sobre se a expressão “deixar sair de si a Natureza e o Espírito”, que Hegel atribui à Ideia Absoluta, seria um ato livre de criação de um mundo contingente (criacionismo de coisas contingentes e de uma História não necessária) ou um movimento lógico necessário (as emanações do Absoluto seriam tão necessárias quanto ele próprio). Embora o filósofo rio-grandense afirme que a tônica de Tomás de Aquino na ideia aristotélica de primeiro motor imóvel e as posteriores abordagens tomistas e neotomistas que separam transcendência e imanência como opostos inconciliáveis numa unidade mais alta não esclareçam a questão, por considerarem um erro admitir a imanência do Absoluto, ela não se vê eliminada no “novo mundo”, mas “transfigurada”. Cirne, mesmo em tom analítico, tenta contorná-la à *la Hegel*, mediante a crítica tanto ao panteísmo quanto ao teísmo. Críticas às críticas de Cirne a Hegel e a Tomás não faltam: Puntel (2009), por exemplo, diz que o puro pensar hegeliano tem conteúdo *real*, é pleno de natureza, espírito e experiências fenomenológicas conscienciais, ou seja, ele articula o categorial e o estrutural, dele se *deduzem* as determinações, tidas logicamente por necessárias. Portanto, a acusação dirigida ao alemão de intentar deduzir o sistema do pensar puro, como se a tal pureza fosse ausência de conteúdo, é, para Puntel, injustificada, ou seja, Hegel não intenta tirar leite real de uma vaca pensada (CIRNE-LIMA, 2006). Quanto às censuras de Cirne a Tomás e à tradição cristã, Puntel parece querer desvelar o que está por detrás do que o sulista fala, ou seja, objetiva expor-lhe a incoerência de, mesmo pressupondo a existência de Deus, não perceber a compatibilidade entre as “demonstrações” dela e a tese ulterior da sua liberdade quanto à criação do mundo, bem como o problema que é para um tomista utilizar-se das categorias “interno” e “externo”, como se Deus fosse uma coisa, e não aquele que tudo abrange, mas que de tudo se distingue. Cotejadas, todavia, no seu conjunto, as críticas a Hegel e a Tomás, bem como as críticas tecidas aos seus críticos, a que correspondem elas, senão a expressões de experiências conscienciais – e, portanto, históricas - que, a despeito de racionais, perenemente almejam a expansão ao ilimitado, sem, no entanto, incorrerem na ilusão ou na irracionalidade? Que trans-historicidade é esta que permanece implícita nas mais abalizadas análises? Se ela atravessa a história humana, como operar cortes profundos entre o analógico e o especulativo? Aviste-se Tassinari (2023), por exemplo, coerentemente recuperando do filósofo alemão a noção da pessoa como a Ideia e a da Ideia como pessoa, e corrobore-se a relação analógico-especulativa. O que do pensamento analógico aplicado ao sujeito é mitigado, senão o distanciamento ontológico? Que resquícios seus se encontram na noção de Espírito Absoluto como a Ideia na qual se dá o reconhecimento intersubjetivo, seja porque o Todo é visto como o em-si de cada um, seja porque Ele é percebido como Eu inteligente e voluntarioso, ou seja, é Pessoa? Ora, o Absoluto enquanto Ideia, Natureza e Espírito não é igualmente de

Assim, como reflexividade, o sujeito é espírito, e, como espírito, é “ser de fronteira” (VAZ, 2014, p. 202) entre a materialidade e a espiritualidade, na medida de sua participação ao Espírito infinito. Nesta interação, que mais envolve o acolhimento e o consentimento do Ser, ele se autoconhece, contempla, organiza a vida e ordena o real como ser de racionalidade e liberdade, para a verdade e para o bem. Vai do dado à forma, significa o mundo e, sobretudo, a *si mesmo* como pessoa. O modo como esse infinito se manifesta à consciência está dado na História, como se explanou no ponto 3.1.2 e demais subtópicos. Lá, mencionaram-se, em especial, o Absoluto de exigência, tal qual explanado por Drawin, e a tão propalada presença a si mesmo do ato originário, imposta pela própria incompreensibilidade existencial de quem está imerso na contingência, mas é capaz de experiência transcendental, conforme postula Rahner.

Como categoria que extrapola toda e qualquer conceitualidade antropológica e, por conseguinte, a contingencialidade dos planos somático e psíquico, é verdade que o espírito, *perfectio simplex*, coroa a unidade estrutural do ser do homem a partir da circulação dialética que leva a efeito. No entanto, essa unidade, embora importante, é tão só *formal*, e, conforme Vaz (2014, p. 222), só “se constitui como unidade real na passagem para as categorias de relação [...] e se demonstra como unidade efetiva enquanto realizada pelo indivíduo na história (categoria de realização)”. A categoria essencial, qual seja, a pessoa, cumpre-se neste último plano.

Ora, o que é isso, senão a transição da natureza à forma pelo ultimato da transcendência, sem o desprezo do sujeito *histórico*? Hegel bem o sabia: o Espírito Subjetivo passa no Objetivo, e este, no Absoluto. Logo, o infinito se presentifica “no curso do processo no qual o espírito finito realiza seu conceito” (VAZ, 2014, p. 236). Está no finito, nele se manifesta. Por isso se afirmou que Ser e sujeito *conectam-se* pela razão e pela liberdade, e que o sujeito está no interior do Ser, e este, no seu interior.

exigência? Quem o exigiu, senão a mesma dimensão mística - não absolutamente racional, mas nem por isso irracional, a não ser para os "modernos" - elaborada nos três milênios anteriores a Hegel? Por onde sua estrutura de pensamento passou, senão pelas heranças analógicas medievais? Trata-se de um problema metafilosófico a ser considerado e que, segundo se concebe, aproxima Vaz e Hegel.

Vaz, que se inspirou na lógica ontológica de Hegel para pensar o fenômeno humano em sua unidade e coerência, sabe disso também, pois seu sistema especulativo é diretamente influenciado pela dialética hegeliana, tanto em seu aspecto formal, consistente na relação entre os momentos universal, particular e singular do Conceito, quanto teleológico, envolvente da linearidade como progressão e circularidade enquanto retorno.

Todavia, sua diversa concepção do Ser, de profunda influência platônica e tomasiana, torna-o consciente de que:

O projeto hegeliano de repensar a antiga metafísica como Lógica no terreno da subjetividade moderna ou da forma moderna de uma metafísica da *imanência* não logra restaurar o movimento ascendente em direção a uma transcendência real do ser, próprio e constitutivo do *noûs* ou do *intellectus* da tradição grega. Finalmente, para os pós-hegelianos, a *Lógica* torna-se expressão conceitual do Absoluto que é. (VAZ, 1997, p. 306).

Insta ressaltar que na dialética de Platão predomina um movimento ascendente voltado ao transcendente como fonte de sentido do real, enquanto em Tomás vige um repensar crítico de Platão e da Ontologia grega, mormente Aristóteles, para “elear a pergunta da razão até o nível da existência do todo: qual é o sentido do existir em geral?” (HERRERO, 2004, p. 58).

Essa miríade de influências leva a doutrina mais abalizada sobre o filósofo mineiro a afirmar que sua dialética “não corresponde ao modelo dialético hegeliano” (SILVA, 2019); que ela “apenas pode ser adequadamente compreendida se tivermos como horizonte esta dupla fonte de inspiração: as dialéticas platônica e hegeliana” (OLIVEIRA, 2021, p. 209); há quem diga, enfim, que ela não é hegeliana, platônica ou tomasiana, e sim um eixo articulador (e inovador) de todos esses pensamentos (SOUSA, 2014).

O que deve ser frisado é que, malgrado Vaz (1997, p. 306) reconheça que o mérito de Hegel foi “recolher e transfundir as categorias da metafísica clássica no grandioso ritmo dialético da Ciência da Lógica”, logrando conferir à dialética uma posição de centralidade jamais alcançada, mesmo entre neoplatônicos, plotinianos, agostinianos, tomasianos, kantianos e idealistas, sua concepção platônica basilar do Ser, aliada à forte tônica tomasiana de transcrição do essencialismo grego no

existencialismo cristão, leva-o a não ver na Lógica a restauração da transcendência real pelo movimento de subida.

É nesse ponto que se encontra a sua originalidade, ou por outra, o que não o torna hegeliano: a atitude de recepcionar a dialética, não meramente como método, no sentido de conjunto de regras prontas a serem aplicadas à compreensão do real, mas *ontologia*, *caminho* de investigação e busca, que encontra no múltiplo determinado o aspecto investigativo a recobrar a unidade (SAMPAIO, 2006), *sem, contudo*, recusar a experiência mística, o supra-racional, a transcendência, legada a Tomás pelos diálogos platônicos (SAVIAN FILHO, 2012). Todo esse cabedal de concepções é assimilado pela Antropologia, que visa a uma ontologia do homem, à abordagem de sua inteligibilidade. Os detalhes dessa opção filosófica serão vistos abaixo.

3.2.1 Hegel, Vaz e a transcendência: uma divergência metafísica conciliável, mas relevante

Assim, se Hegel é importante chave de pensamento de Vaz, a Metafísica do Ato de Existir, que congrega o *Esse* absoluto e os relativos, aliada à inteligência do ato judicativo no interior da doutrina da reflexão, tem importância fulcral. Especificamente com relação à pretensão metafísica de afirmação do Ser no juízo, o *scholar* jesuíta percebe que Tomás fez algo jamais visto em Platão e Hegel: distinguiu a síntese concretiva, como ‘atribuição de uma essência ou “quididade universal” a um sujeito concreto’ (VAZ, 1997, p. 322), e a judicativa, que viabiliza a “posição incessante do existir (*esse*) na *afirmação* como valor inteligível supremo do real”. (VAZ, 1997, p. 325). É assim que ele o segue também.

Talvez esteja aí a razão pela qual Oliveira (2021, p. 210) afirme, com veemência, que “o mais adequado seria dizer que estamos diante de um filósofo cristão que pretende, num diálogo com a modernidade, repropor de modo criativo, a metafísica de Tomás de Aquino”: nada mais hegeliano do que suprassumir a oposição entre a verticalidade platônica, que segue rumo ao transcendente, fonte última e total de sentido, e a própria horizontalidade hegeliana, que vislumbra tal significado no dinamismo da História; nada mais tomasiano do que dirimi-la com referência ao Absoluto real, ao *Ipsum esse subsistens*, na convicção de que a

consideração intencional deste não é incoerente com a autonomia da pessoa enquanto essência que se atualiza na existência.

Pois bem, apesar de louvar a intuição metafísica de Hegel acerca da conexão acima apontada entre Ser e sujeito pela razão e pela liberdade e, ademais, recorrer ao método especulativo para pensar o fenômeno humano em sua unidade e coerência, Vaz observa que o catedrático germânico fechou o sistema filosófico do ocidente no seu intento de suprassumir a oposição entre a *anábasis* e a *katábasis*, chaves tradicionais de interpretação da realidade predominantes no Medievo.

A primeira, de origem grega, está explícita no poema de Parmênides⁸⁸, indaga o inteligível e segue se fortalecendo com a Metafísica, a Teologia e a Ontologia, opondo ser e nada, unificando e provendo a razão. Por seu intermédio, vai-se contemplativamente do múltiplo ao Uno, donde se “contempla a processão descendente dos seres que se perde enfim na indeterminação da matéria eterna” (VAZ, 1997, p. 303); pela segunda, que alcança tanto o cristianismo judaico quanto o

⁸⁸ Para Parmênides, a realidade é única, imóvel, eterna, imutável, sem princípio nem fim, contínua e indivisível (monismo). A esfera é o símbolo dessa plenitude e perfeição do real: idêntica em toda sua extensão, redonda de todos os lados, balanceada em todas as direções a partir do centro. Se a realidade é imóvel, eterna e imutável, o que muda (e, portanto, está em movimento) não é real, é aparente, é superficial, e o é, porque sua noção é pressuposta pela mais básica de permanência (aqui já se percebe a dicotomia entre o sensível e o inteligível, de que Platão tratará em sua filosofia). O movimento *não é*, porque o que é não deixou de ser nem será. Simplesmente *é*. Ou seja, *aquilo que é não pode não ser*. É necessário, por isso, buscar na mudança o que permanece, o *Ser*, o que implica distanciar-se do caminho da opinião (da aparência), que é impregnada do sensível e, portanto, é ilusória, e enveredar-se no caminho da razão (da verdade). Por que, então, Parmênides pode pensar o Ser? Porque concebe que Ser e pensar têm a mesma natureza. Os dois excertos seguintes do poema *Da Natureza e sua permanência*, que identifica ser, pensar e pensamento, indicam que, para Parmênides, só se pode dizer e pensar acerca do ser. Que os nomes atribuídos ao que muda estão relacionados ao ser, porque o não-ser não é descritível. No fragmento de nº 2, ele, citado por Santos (2002, p. 19), diz: “vamos, vou dizer-te – e tu escuta e fixa o relato que ouviste – quais os únicos caminhos de investigação que há para pensar: um que é, que não é para não ser; é caminho de confiança (pois acompanha a verdade); [...] o outro que não é, que tem de não ser, esse te indico ser caminho em tudo ignoto, pois não poderás conhecer o não ser, não é possível, nem mostrá-lo [...]”. No de nº 8 (PARMÊNIDES *apud* SANTOS, 2002, p. 25), [...] “pois, sem o ser – ao qual está prometido –, não acharás o pensar. Pois não é e não será outra coisa além do ser, visto o Destino o ter amarrado para ser inteiro e imóvel. Acerca dele são todos os nomes que os mortais instituíram, confiantes de que eram reais: “gerar-se” e “destruir-se”, “ser e não ser”, “mudar de lugar” e “mudar a cor brilhante”. Visto que tem um limite extremo, é completo por todos os lados, semelhante à massa de uma esfera bem rotunda, em equilíbrio do centro a toda a parte; pois, nem maior, nem menor, aqui ou ali, é forçoso que seja. Pois nem é o não-ser, que o impeça de chegar até ao mesmo, nem é possível que o ser seja maior aqui, menor ali, visto ser todo inviolável: pois é igual por todo o lado, e fica igualmente nos limites”.

primitivo, estendo-se ao patrístico, “a Palavra [...] vem do alto e desce até a profundidade mais recôndita da carne”. (VAZ, 1997, p. 303).

Vaz (1986) afirma que, em determinado momento, *anábasis* e *katábasis* se encontraram, “contaminando-se semanticamente”. Tal “contaminação”, mais profunda do que uma mera interpenetração temática, implicou a assimilação e/ou atração recíproca *fundamental*, tendo no evento crístico a fase mais aguda, haja vista que este logrou a articulação discursiva entre sua peculiar elocução profética e apocalíptica e a greco-demonstrativa.

De maneira que, malgrado a irreparável diversidade que as opõe - a Filosofia contempla a Ideia e a ela sobe, partindo da imanência, conforme a perfeição da verdade, do bem e da unidade, enquanto a Fé busca a Palavra do Deus criador, que é e adentra a imanência, apresentando-se à contingência histórica, onde a verdade se expressa pela fidelidade à Palavra, o bem, como norma, e o uno, como criação soberana - há um ponto que as une: *a transcendência da inteligibilidade primeira, absolutamente pressuposta* aos seres finitos, limitados e relativos, inteligibilidade esta em cujo espectro Deus é afirmado.

Referida identidade na diferença leva Aquino (2016, p. 208) a concluir que ambas são “fontes da linguagem da afirmação de Deus na argumentação vaziana”, pois, a partir delas, passa-se pela representação do primeiro inteligível, pela afirmação do Ser e do Absoluto e, finalmente, chega-se à afirmação do próprio Deus. A afirmação da inteligibilidade e da amabilidade do Ser implica, assim, o pugnar pela “identidade do *primum logicum* e do *primum ontologicum* como Absoluto imanente e transcendente em sua exigência de inteligibilidade radical, *quod omnes dicunt Deum*”. (AQUINO, 2016, p. 208). Ela é estrutura transcendente que organiza o *logos* argumentativo como Verdade, Bem e Unidade e, ademais, encarrega-se de ordenar o devir na Natureza e na História e viabilizar a afirmação de Deus.

Tal forma de afirmação, que se intensifica nos anos 70 d.C., a partir da helenização linguística da revelação hebraica - revelação esta, diga-se de passagem, de cunho histórico-soteriológico - aliada à entrega quase irrestrita da comunidade crente, que foi ressignificando o Cristo Jesus, só contribuiu para o arranjo entre os dois modelos interpretativos. Pode-se dizer que a passagem entre as escrituras testamentárias e a Teologia de cunho apologético dos padres de formação helenística é intermediada pela Teologia cristã arcaica. Aquino afirma que:

O *Spätjudentum*, o judaísmo contemporâneo a Jesus Nazareno, representado por fariseus, essênios e zelotas, emprestou modelos mentais e esquemas categoriais para a expressão da fé pascal pelas primeiras gerações de discípulos. Esta fusão de modelos mentais e categorias do judaísmo tardio com a experiência adventícia da fé pascal deu origem ao judeu-cristianismo [...], que continuou a se exprimir com categorias do judaísmo tardio, apesar de já não estar mais organicamente ligada à comunidade judaica". (2016, p. 206).

Foram pelo menos 200 anos de Cristianismo judaico, cujas influências apocalípticas, salvacionistas e revelacionistas atravessaram as teologias dos séculos seguintes, as quais foram criticamente se apropriando do Platonismo e do Neoplatonismo até o Aristotelismo dos séculos XII e XIII, quando a conversão delas em autênticas filosofias dá-se por consumada.

No fundo da discussão, está o Absoluto como *essência*, Ideia expressiva do Ser que a ele passa por força da experiência da transcendência, e como *existência*, expressão da “Palavra de salvação soberana sobre o cosmos e a história” (AQUINO, 2006, p. 207), como causa primeira mesma. Seus códigos foram paulatinamente transcritos na cristandade, em cujo interior os seres humanos estabeleceram mediações viscerais com o universal, assumindo, enfim, o que eram: relações concretas infinitamente atravessadas pela razão grega e pela revelação judaico-cristã.

O drama de Vaz é dirimir a relação de tipo dialético entre a essência, de matiz grego, e a existência, de contornos cristãos, (1) *mantendo* a coerência do curso assumido pela Teologia racional, que dispensa à Religião o caráter de racional, considerando, inclusive, que, apesar das várias tensões ocorridas nesses dois mil anos do evento crístico⁸⁹, a ocidentalidade moderna vem se organizando filosoficamente em referência hierárquica ao transcendente⁹⁰, e (2) *lidando* com o fechamento da Metafísica em axiomas e deduções, explicações por princípios causais e de razão suficiente e univocidade do Ser – ou seja, com o abandono da Metafísica como *theologia* ou ciência do Absoluto. Abandono que foi herdado da virada escotista e suareziana de uma compreensão polissêmica de ser, predominante em Aristóteles e Tomás, para outra, monossêmica, que mais teve por

⁸⁹ Tensões estas, em sua maioria, ditadas pelas próprias implicações das teologias platônica, aristotélica, estóica e neoplatônica.

⁹⁰ A racionalidade dessa organização deve muito à tradição que vai de Platão a Tomás, que preservaram a dimensão religiosa do *logos*, dimensão na qual “a linguagem do mundo e a do tempo cossignificam o fundamento do objeto supremo da *theoría* ou da contemplação do filósofo” (AQUINO, 2016, p. 209), identificando-o com deus.

consequência a “remodelação da metafísica em sistema, segundo a acepção desse termo consagrado na *episthème* moderna”. (AQUINO, 2016, p. 210).

É aqui, no rastro devastador da Metafísica, que se encontra o esforço gigantesco de Hegel para resgatar a dialética do Ser na “Baixa Modernidade”. Para Vaz, entretanto, o mestre de Stuttgart, na trilha kantiana da imanentização do Absoluto no sujeito (e esta se deu em Kant como ideal da razão pura), deu por assinalado “o fim das filosofias do Absoluto, ou da explícita tematização da *relação de transcendência* como constitutiva do homem” (VAZ, 1992, p. 118) ao identificar dialeticamente a Ideia e o Espírito. Uma querela herdada da Metafísica cartesiana da subjetividade, que, mesmo em face da aporia de tomar o *cogito* como *primum logicum* e o Infinito imanente à mente como *primum ontologicum*, àquela altura havia efetivado a implosão da analogia do Ser mediante o *recentramento* do sujeito no universo inteligível, num sincero intuito de libertá-lo da “humilhação geocêntrica” (VAZ, 2014, p. 262) que até então grassava.

Vale aqui o parêntese. No contexto cartesiano, em que a Metafísica era cada vez mais absorvida como sendo do sujeito, a centração física era diretamente proporcional à descentração metafísica. Tornava-se preciso elevar esse sujeito, recentralizá-lo no mundo, e “relativizar o espaço, desfazendo-se da representação do *locus inferior*”. (VAZ, 2014, p. 262). Era necessário, a partir dali, tonificar a reflexão como retorno dessa inteligência sobre si mesma. Tal conjuntura filosófica, “nova”, trouxe inevitáveis consequências para a noção de inteligência espiritual. Hegel, por mais crítico e dialógico fosse com toda a tradição filosófica (e ele o fora), não estava alheio a ela. Muito menos Kant.

Conseguiu, no entanto, algo inusitado: distanciou-se do romantismo “ortodoxo”, sem retornar ao filósofo de Königsberg, e, conforme assevera Coelho (2021, p. 159, grifo nosso), seguiu, com Schelling, o caminho aberto por G. Fichte, que “havia iniciado uma alternativa ao minimalismo transcendental [...], sugerindo que a constituição própria da realidade, na medida em que transcendentalmente condicionada, não poderia ser outra que não um *sujeito absoluto*”. Honrou, portanto, o compromisso dos idealistas de restabelecer o fosso deixado por Kant entre o sujeito e o objeto, o pensamento e a realidade, etc.

Fê-lo, aprofundando a dialética do Ser - já ocorrida, é verdade, nos diálogos platônicos - mas de forma *inovadora*, e num momento em que o primeiro ciclo moderno do fim da Metafísica já tinha se encerrado, especialmente com Kant: Hegel

recuperou ‘a antiga dialética “abrangendo e articulando dialeticamente os domínios do Lógico, da Natureza e do Espírito’ (Vaz *apud* SAMPAIO, 2006, p. 236), algo jamais visto, pelo menos desde que o nominalismo de Ockham entrou em cena.

Se, por um lado, o feito hegeliano de recuperar a dialética do Ser em meio ao sulco deixado por Kant equivaleu a um oásis metafísico no meio do deserto filosófico dos novecentos, por outro, a identificação que promoveu entre Ideia e Espírito significou o encerramento das filosofias do Absoluto. Vaz louva a iniciativa teórica do mestre alemão, admite, inclusive, uma homologia entre a dimensão teológica da filosofia grega e o teocentrismo do Cristianismo, e, no entanto, atenta-se à *heterologia* expressa na diferença entre *anábasis* e *katábasis*, reconhecendo, por fim, que até mesmo a elaboração grega mais aproximada do criacionismo bíblico, a processão do Neoplatonismo plotiniano, dele diverge. Como assegura Sampaio (2006, p. 135), “a ciência grega do ser instituiu-se como ciência da Essência. A revelação bíblica da criação e do nome de Deus [...] resgata a existência do puro acontecer”.

Uma desconstrução da vertente gnosiológica, da qual Vaz - apoiado em Joséph Maréchal - diz prolongar-se a Metafísica, já havia ocorrido entre Duns Scotus e Kant, e no pós-hegelianismo ela só se aprofundou. Entre Platão e Tomás, o itinerário gnosiológico da Ontologia clássica foi da representação ao Ser, enquanto, entre o escotismo e o kantismo, ele transitou do ser à representação. Operou-se, portanto, no período tardo-medieval e moderno, o retraimento da Metafísica e, assim, o fim de uma era em que no centro das discussões estava a inteligência como *noûs*.

Tomás está, portanto, no fim do período áureo. Quanto a Hegel, ele está na transição entre a Modernidade e a Contemporaneidade filosófica, tentando, como se disse, repaginar “atrevidamente” a antiga dialética e restabelecer a Metafísica, mediante “a representação de Deus como ‘colocar-se *do ponto de vista do Absoluto*, como um desenrolar das categorias que (igualmente) determinam a (sua) “essência eterna” (VAZ, 2001, p. 134, grifo nosso), embora, como já afirmado, sem restituir a ascendência à transcendência real do ser, típica do *intellectus* grego.

Apesar disso, e por isso, ambos são fundamentais a Vaz: Tomás, por refletir dialeticamente sobre o Ser a partir da tensão entre a essência e a existência nas vertentes gnosiológica (que vai da representação ao Ser), e teológica (que parte do Ser em direção ao Absoluto): pela Metafísica da Existência, o ato de existir é “o

fundamento absoluto e a fronteira última que a inquirição da inteligência humana pode alcançar” (SAMPAIO, 2006, p. 134).⁹¹ Hegel, por postular que a Ideia Absoluta, que é consciência e Espírito, tem de ser concretamente compreendida, mediante o seu autoposicionamento no mundo, e se autocompreender - pelo retorno a si em sua identidade original - como adequação perfeita entre Saber e Verdade na imanência da consciência absoluta, ou seja, como Saber mediado.

Vale a pena entender um pouco mais o posicionamento crítico do Vaz tomasiano em face da filosofia do Espírito, como ele a apreende e a aloca no interior do seu pensamento sobre a coerência da transição exigida pela transcendência e como, mediante o recurso à teoria da inteligência espiritual e à descrição da descontinuidade entre o sensível e o inteligível, oferece à contemporaneidade uma alternativa viável ao fechamento à transcendência real no pós-hegelianismo. Para tanto, importa expor, mesmo que *en passant*, o importante lugar do sujeito na Antropologia hegeliana, por sua vez inserida no movimento organicista de um Absoluto que se pensa, encerra um ciclo histórico-filosófico, e abre outro em muito caracterizado pela deficiência de inteligibilidade ontológica.

É bom ressaltar, de antemão, que as expressões “encerramento” e “fechamento” derradeiros da etapa analógica não equivalem à “eliminação” da Metafísica. Hegel não pode ser responsabilizado pelo déficit de inteligibilidade ontológica. Pelo contrário, como frisado, ele, que compreendeu seu tempo *secularizado*, tentou reabilitar a Metafísica, mediante sua concretização mesma. Esse “concretizar” implicou a constatação, dantes não ocorrida à maneira como ele fez, do *processo histórico* viabilizador do que até então vinha sendo propalado como o “*a priori* do idealismo subjetivo”, mormente o kantiano.

Tal *a priori* foi *preparado*, isso sim, por outros eventos, dentre os quais vai imenso destaque para a Reforma Protestante, que serviu - e muito - à constituição do paradigma subjetivo moderno. Foi pela percepção histórico-metafísica deles que

⁹¹ O acolhimento da Metafísica do Ato de Existir leva Vaz a assumir as influências aristotélicas de Tomás, influências estas que conduziram o aquinate ao pensamento da realidade a partir das noções mais propriamente gnosiológicas de ordem, inteligência e fim. Tais noções são assim explicadas por Sampaio (2006, p. 136) “*Ordem*: esta ideia rege a atividade cognoscitiva do homem; sem ela o ser humano se perderia num caos inextricável. *Inteligência*: esta ideia está ligada à ideia de ordem, pois é através da inteligência que é dada ao homem a capacidade de contemplar a ordem universal. Mas, tratando-se da Inteligência primeira, cabe a esta a instituição da ordem. *Fim*: esta ideia encontra-se intrinsecamente ligada às duas anteriores, pois o fim é aquilo cuja consecução só é possível por causa da ordem, que por sua vez só pode ser conhecida por causa da inteligência.

o alemão pôde entrever a grandiosa diversidade metodológica estabelecida pela estrutura subjetiva moderna, aplicável, inclusive, à abordagem do próprio sujeito: o Racionalismo, o Empirismo, o Positivismo, etc.

Algo atravessava a consciência, algo a formava, e, no entanto, não era por ela considerado: a História, que, inclusive, possibilitava a ela fazer de si mesma um objeto universal, ou *Eu que era Eu*, o *cogito* (ora, como postular aquilo em que se crê fora do fluxo?). Curiosa figura do Espírito se desvencilhava da relação determinada que mantinha com tudo que negava. A perspicácia de Hegel viu que a figura da totalidade, consubstanciada nas negações abstratas e categorias simples, não era a totalidade mesma, não correspondia à verdade mesma, que era processo, mediação. Como não ver o encerramento do período analógico? Como negar a presença da Metafísica?

3.2.1.1 Uma filosofia do Absoluto que fecha o ciclo temático explícito da relação de transcendência, sem eliminar a Metafísica

Importa dizer, de antemão, que, em Hegel, o Espírito é “a Ideia que alcançou seu ser para si e que tem como pressuposto a Natureza”. (VAZ, 2014, p. 123). Mais detalhadamente, ele trilha um caminho de autorrealização, é ideia *em-si* (Lógica) que se aliena, exterioriza-se, diferenciando-se na forma de Natureza (Filosofia da Natureza), tornando-se *para-si*, para realizar-se no âmbito humano como Espírito em sentido estrito, como negação da negação, *em-si-para-si* (Filosofia do Espírito).

Ao fim dessa dinâmica humana, permeada por oposições que mais revelam limites do conhecimento e, por conseguinte, apreensões parciais, finitas e insuficientes do todo que tão somente se desdobrou e mostrou o que era, o Absoluto, que efetivou no seu conceito a unidade entre a razão e a coisa *em-si*, certifica-se como realidade total elevada à verdade e se conscientiza de si e do mundo e do mundo como de si. Reconheceu-se como autoconsciente em sua totalidade do real, de maneira que nada lhe é exterior ou o excede. Agora, corresponde a “unidade que é em si e para si e se produz eternamente, ou seja, unidade da objetividade do Espírito e de sua idealidade, ou o seu conceito: Espírito em sua verdade absoluta ou Espírito absoluto”. (VAZ, 2014, p. 123).

É claro que essa inserção do humano no espectro mais amplo da Enciclopédia não poderia conduzir a outra conclusão que não a de que ele é

momento da dialética do Espírito, seja no sentido subjetivo – relação do Espírito consigo mesmo – seja no objetivo – sua manifestação na História e na Cultura enquanto realidades emuladas pelo mesmo indivíduo. A elaboração dessas realidades, bem como as assim também nomeadas por Hegel como *as mais elevadas* – Arte, Religião e Filosofia - são, aliás, manifestações do próprio Espírito.

A palavra *momento*, longe de rebaixar o homem em dignidade, dignifica-o, porque implica que, se ele já é capaz de se perceber como espírito subjetivo, tal se dá porque assente que o Espírito está no mundo e que tudo permeia. Resta-lhe, como homem, projetar-se nessa mesma realidade que integra e constrói e na qual o Espírito *em-si-e-para-si* se pensa e se reconhece. Há de se autoconhecer em sua finitude – não no sentido de conhecer as “peculiaridades especiais das particularidades próprias e alheias; antes, seria o conhecimento das leis estruturais gerais do espírito” (HÖSLE, 2007, p. 378) - para que se plenifique em liberdade, enfim, para que satisfaça a sua vontade no âmbito mais universal, o ético, e se torne cada vez mais consciente da totalidade.

Sendo assim, (1) há uma razão na História que é o Espírito, razão esta que se dá “quando a certeza de ser toda a realidade se eleva à verdade, e [quando] é consciente de si mesma como de seu mundo e do mundo como de si mesma” (HEGEL, 2002, p. 304); (2) esse “Espírito, em sua verdade simples, é consciência, e põe seus momentos fora um do outro” (HEGEL, 2002, p. 307); (3) os mencionados momentos são o subjetivo, o objetivo e o absoluto; (4) no interior dessa abordagem, o sujeito – e a expressão “sujeito”, em Hegel, significa que ele “é, no movimento do seu *vir-a-ser*” (VAZ, 2014, p. 147) - mantém vários níveis de realidade que se articulam e são integrados “na inteligibilidade do todo ou na estrutura dialética da idéia do homem como totalidade” (VAZ, 2014, p. 118). É assim que tal sujeito:

a) Suprassume a natureza por suas ações e obras na sua relação com o mundo. Exatamente aqui, na humanização da natureza por intermédio da História como desdobramento do Espírito, Hegel, com seu pensamento dialético, dinâmico e teleológico, supera Schelling, o qual se refere a um “eu absoluto” que contém tanto a Natureza quanto o Espírito - a natureza é, aliás, o próprio Espírito, que vai se tornar consciente (ou Espírito consciente de si) nos homens - mas não introduz as *diferenciações na identidade* entre o sujeito (Espírito) e o objeto (a Natureza);

b) Só é considerado indivíduo, porque “participa do movimento de manifestação do Espírito, que é o movimento constitutivo da História” (VAZ, 2014, p.

118). Em tal sentido, só pode ser reputado livre se histórico, ou seja, se nele “pulsar” o progresso na consciência da liberdade. Nesse diapasão, ser sujeito é ser livre, e ser livre é ser histórico. Nunca é demais ressaltar que a História onde esse indivíduo se forma é compreendida por Hegel como “progressão dialética que se dá na ordem do conceito” (VAZ, 2014, p. 119), progressão esta da qual o tempo empírico é mera figura. Para o filósofo alemão, o homem é ser-no-tempo, “não simplesmente no tempo físico do mundo, mas [...] no dialético que articula a cadência e no qual se manifesta não só o sentido da vida humana, mas a própria vida do Absoluto”. (VAZ, 2014, p. 119). Foi por intermédio dessa concepção sobre a História que Hegel postulou, na Fenomenologia do Espírito, o acesso da consciência moderna ao Saber Absoluto.

c) Expressa, por meio da intuição, da representação e do conceito, respectivamente, pela Arte, Religião e Filosofia, o Espírito Absoluto - cujas dimensões subjetiva e objetiva são ultrapassadas - reafirmando-o como epicentro do sistema. Nesse movimento, “o Espírito [...] suprassume o indivíduo e a História na esfera do Absoluto”. (VAZ, 2014, p. 120).

Embora o homem se construa na passagem entre a estação subjetiva (indivíduo) e a absoluta do Espírito (Ideia em sua verdade absoluta, expressa na Arte, na Religião e na Filosofia), passando pela objetiva (Cultura e História), o momento estritamente antropológico é o primeiro. Vaz, estabelecendo uma homologia entre a Lógica e a Filosofia Real, afirma ser ele paralelo ao Conceito subjetivo na Lógica do Conceito. Aqui, o Espírito é relação consigo mesmo, e, como dito, deve tornar-se *para-si* na conformidade do seu conceito, na medida em que “seu ser verdadeiro é estar junto de si (*bei si ch*) ou ser livre”. (VAZ, 2014, p. 123). Como termo *ad quem* do Espírito enquanto Natureza e *a quo* do reino humano, a sazão subjetiva é aquela em que o homem ainda está vinculado à sua existência natural, devendo, por isso, galgar a espiritual, *pelo poder do negativo*.

De qualquer forma, três são os momentos que constituem o Espírito em sua subjetividade: o *em-si* (ou imediato), consistente na Alma ou Espírito Natural, âmbito da Antropologia, em que são tematizados a corporalidade, o psiquismo e a consciência; o *para-si* (ou domínio mediato), constituído pela consciência-de-si e pela razão, que são problematizadas na esfera da Fenomenologia; e o *em-si-para-si* (campo da determinação ou efetividade), onde o Sujeito, o Espírito, é objeto da Psicologia em suas dimensões teórica, prática e livre. (VAZ, 2014).

Todo esse esforço de breve descrição da Antropologia hegeliana só teve o intuito de evidenciar o que Vaz anunciou como o encerramento do ciclo temático explícito da relação de transcendência como inerente, intrínseca ao humano, encerramento este advindo da identificação dialética entre a Ideia e o Espírito. A perspectiva científica⁹² de Hegel deslocou para a imanência autodesenvolvimentista da Ideia a Ideia transcendente grega e a Existência transcendente cristã, a despeito da aludida heterologia que, segundo Vaz, persiste entre a ciência da Essência e a Revelação que resgata a existência do puro acontecer.

Não é ocioso, no entanto, dizer que sua filosofia é ainda *do Absoluto*, haja vista que, conforme O'Reagan citado por Coelho (2018, p. 177), ela concebe que “o sujeito último do devir não é o ser humano individual ou a sociedade, mas sim Deus, o transcendental significado”. Significado, porque cognoscível por nós em seu autodesenvolvimento, desde que, todavia, admitamos a inveracidade da realidade criatural, natural e espiritual, em relação a ele. Como afirma o próprio Hegel, “só Deus é, o finito não é realmente, (mas) apenas fenômeno, aparência”⁹³. (HEGEL, 1986, p. 162).

Coelho (2018, p. 180, grifo nosso) aduz que “a totalidade hegeliana é a unidade *imane*nte dos particulares”, dos contrários, e o Espírito é infinito *enquanto* se finitiza, sendo esta a razão pela qual o filósofo o vê como o substancial mais concreto de todos, ou melhor, a universalidade que congrega a diversidade. Aqui, tal infinito não é estático nem o finito no qual se expressa, o existente: ambos são momentos do movimento imanente total, no qual pulsa a essência - o brilho e a vida que atravessam o metal e os viventes, seus eventos e ações. (HEGEL, 1986).

Um pensamento filosófico secular? Mais do que isso, uma crítica teológica da abstração de Deus, que agora é reconhecido e vivido na experiência, não sendo mais estranho e distante como alhures, e sim concreto e experimentado na intersubjetividade. Tudo isso é afirmado com o cuidado de não incorrência num panteísmo que reduza as coisas a Deus e *desdignifique* o indivíduo mediante a asserção de que Ele é tudo o que há. Pelo contrário, o que sucede é a reconciliação,

⁹² O intuito científico hegeliano se dá, sobretudo, na sua Ciência da Lógica, compreendida pelo pensador como o sistema da razão pura, do puro pensamento, do pensamento concreto do ser e do real – oposto ao nada - mediante o recurso ao trabalho do negativo e à abstração. O que é veio a ser após sucessivas mediações, concretizou-se, é real, não é abstrato. Por isso, o pensamento o apreende. (COELHO, 2021).

⁹³ Es ist nur Gott, das Endliche ist wahrhaft nicht, nur Phänomen, Schein.

a convicção séria, o sentimento grave, de se estar integrado ao infinito e entrever-lhe a presença na falta, na carência. Talvez por isso Hegel (1986, p. 52) afirme que “este é o grande princípio, que toda exterioridade desaparece no ponto de relação absoluta com Deus; com essa externalidade, essa alienação de si mesmo, toda escravidão desapareceu”.⁹⁴

Transcendência na realidade total; integração humana na fluidez do mundo, rumo à perfeição espiritual plena de universalidade e infinitude; revelação do Absoluto concreto na diferença entre os finitos: Absoluto, eterno e, assim, desde sempre presente, livre, pensamento puro, saber: Ideia que é identidade na diferença, por sua vez manifesta como Natureza e Espírito. Eis, em linhas gerais, o Deus hegeliano, fruto de sua *Erinnerung*, que revisitou a *anábasis* grega e a *katábasis* cristã, enquanto constatava quão fundamental se tornava destituir-lhe o caráter prometeístico e objetivá-lo na História, concretizá-lo, torná-lo “palpável”, enfim. Como constata Dreher (2003), era importante que Ele morresse na dinâmica da transcendência. Coelho, por sua vez, é enfático nesse ponto:

[...] o Deus de Hegel não morre a partir de uma constatação na praça do mercado, como o de Nietzsche. Para Hegel, o Deus puramente transcendente morreu na cruz. O transcendente não é nem negado nem domesticado como promessa e expectativa para além do ser, aparecendo concretamente na constituição do próprio ser, ainda que, por isso mesmo, não se trate mais de um transcendente diáfano, etéreo e “puro” ou abstrato, e sim de um transcendente concretamente detectado e rastreado como exalação da objetividade da vida. (COELHO, 2021, p. 161).

Seria possível indagar com Jaeschke citado por Coelho (2018, p. 189) se, “no nível conceitual [...] a metafísica hegeliana está certa e se temos realmente de admitir uma organicidade tão total e uma divindade tão imanente quanto quer Hegel”. Discussões tão importantes e necessárias à parte, seu enorme mérito foi o de, ao nível subjetivo do Espírito, responder à questão posta por Kant sobre o que o homem era em efetivo, mediante “a “exposição” (*Darstellung*) dos momentos constitutivos do (seu) ser [...] e do movimento dialético de seu tornar-se homem (*das Werden des konkreten Menschen*) segundo os níveis de sua realidade” (VAZ, 2014, p. 124): matéria (seu ser antropológico), forma (seu operar fenomenológico) e figura

⁹⁴ Dies ist das große Prinzip, daß alle Äußerlichkeit in dem Punkte des absoluten Verhältnisses zu Gott verschwindet; mit dieser Äußerlichkeit, diesem Entfremdetsein seiner selbst ist alle Knechtschaft verschwunden.

(sua realização psicológica). Ademais, ao conceber o momento subjetivo como mero início da realização do Espírito, manteve a inseparabilidade do indivíduo em relação às dimensões ética, jurídica, social, política, artística e religiosa.

Isso foi muito positivo! No espectro geral, trata-se de implicações importantes da sua *Erinnerung*, que, em última instância, congregou os homens clássico, cristão e moderno e, assim, “as influências do racionalismo e do romantismo de um lado, da herança clássica e da herança cristã de outro”. (VAZ, 2014, p. 117). Por isso, sob o critério de fechamento de ciclos humanísticos, Vaz compara a sua concepção de homem ao *zôon logikón* de Aristóteles, que concluiu o circuito da *polis*, e à *imago Dei* tomasiana, que é zona filosófica fronteira entre o Medievo e a Modernidade.

Hegel dirimiu o confronto que remonta aos diálogos platônicos (Protágoras e Teeteto) - aquele que põe, de um lado, a verdade intrínseca ao homem, e, de outro, a verdade sublime e excelsa (imanência x transcendência) – mediante a suprassunção do pensamento humano sobre o Absoluto pelo pensamento do próprio Absoluto, ou seja, do Absoluto pensado pelo pensante, tornado “o *sujeito* verdadeiro do *lógico*, do *natural* e do *histórico*”. (VAZ, 1992, p.120).

Em face do profundo “fosso” aberto no pensamento filosófico pela pergunta sobre “como exprimir no conceito o Transcendente real ou como exprimir o Absoluto de existência submetendo-o à dialética da identidade na diferença, do em-si e do para-nós, constitutiva do nosso espírito” (VAZ, 1992, p. 120), ele propôs o seu sistema, indo além de Kant (embora não sem ele), que havia interditado o *em-si* do Absoluto no espectro da cognoscibilidade, colocando-o na idealidade da ilusão dialética. A reflexão hegeliana vem, assim, num momento em que subsistia um paradoxo radical no pensamento do transcendente real como fundante das noções transcendentais. Um paradoxo que deveria (como ainda deve) ser levado a sério.

Pois bem, em sua ótica, o Espírito se autorreconhece como Absoluto naqueles que plasma - os sujeitos finitos e as instituições objetivas, que estão no seu interior e em cujo interior ele está – porque, como representar objetivo da ideia, supera a unilateralidade representativa da consciência, para quem o objeto é apenas sua figura. Em tal superação, o objeto se mostra ao Si como evanescente, e não à maneira de algo tão só a Ele retornado, ou seja, “[toma-se de modo] que é a extrusão da consciência-de-si que põe a coisidade, e que essa extrusão não tem só a significação negativa, mas a positiva; não só para nós ou em si, mas para ela mesma”. (HEGEL, 2002, p. 530).

Tendo feito esse movimento de saída e retorno a si, o Espírito, que trouxe para a consciência o objeto, agora está em si e se autorreconhece como *ser-em-si*, como conhecimento. Revelado está, assim, o conceito absoluto pela extrusão da substância. A meta do reino-dos-espíritos⁹⁵, qual seja, “a revelação da profundidade, (que) é, por isso, o suprassumir da profundidade do conceito, ou seja, sua extensão, a negatividade desse Eu que-em-si-se-adentra” (HEGEL, 2002, p. 544), está alcançada pela negatividade.

Ousado e louvável intento de exprimir modernamente o transcendente real a partir da dialética da identidade na diferença fez “do *para-nós* do Absoluto a raiz da inquietação e da dúvida mais radical (*Verzweiflung*) da consciência” (VAZ, 1992, p.120), cuja finitude haveria de ser suprassumida no incansável trajeto dialético que percorre rumo ao Saber Absoluto. Não obstante seu valor heurístico, persiste a heterologia entre as duas chaves medievais de interpretação.

A tal propósito, quando Vaz diz que o múltiplo *contempla* a processão descendente dos seres a partir do Uno ao qual se dirige, não está afirmando que o Espírito Absoluto *dependa de um reconhecer-se no retorno a si mesmo* a partir de sua exteriorização negativa na Natureza e na História, mas sim que a Palavra vem do alto e desce às profundezas da carne. Se, por um lado, isso implica que Deus se manifesta na História e na Natureza, tanto que foi nos rastros da peregrinação do povo hebraico e do evento crístico que o ocidente veio e vem se perfazendo, por outro, não sugere que, em tom de relativa reciprocidade, ele deva *se realizar e se exaurir organicamente nessa exteriorização*.

Assim, malgrado a interconexão entre Filosofia e Fé pela via da inteligibilidade e da amabilidade do Ser, em cujo espectro Deus é afirmado, a *katábasis* vaziana, se não corresponde à processão neoplotiniana - pois, para o filósofo, já “a unicidade do Deus de Israel não é uma unicidade *demonstrada*, é uma unidade *revelada*; não é unicidade de um Uno ideal oposto dialeticamente à multiplicidade das determinações racionais ou à dispersão do sensível” (VAZ, 2001, p. 192) – *não coincide* com a extrusão do sujeito-substância proposta por Hegel, em cuja metafísica ‘o tema da “alienação” [...] falseia [...] a verdadeira significação da transcendência divina’ (2001, p. 193).

⁹⁵ A expressão “reino dos espíritos” é utilizada pelo alemão para se referir à sucessão de espíritos que assumem dos antecessores o reino do mundo e, dessa forma, forma-se no ser-aí. (HEGEL, 2002, p. 544).

Por mais que Vaz, assim como Hegel, insista na inquestionável originalidade do caráter *histórico* do monoteísmo bíblico e, em algum momento, na inexistência de qualquer “traço, na Bíblia, de uma sábia Teologia apofática. Nenhuma concepção, portanto, de um Deus transcendente como de um ser para *além* das determinações um *monoeidés aeí ón* ou um *epékeina tês ousías*” (VAZ, 2001, p. 193). O conjunto de sua obra parece reticente (para não dizer divergente) em face da afirmação hegeliana de que vigora na visão bíblica do mundo o “falseamento” da transcendência. O que se demonstra pela forte influência que recebe da metafísica tomasiana, que lhe serve de instrumento dialógico com a Modernidade.

De qualquer forma, segundo Coelho (2021, p. 161), a significação especulativa da transcendência, proposta por Hegel, tem o propósito de não negar nem domesticar o transcendente como “promessa e expectativa para além do ser, aparecendo concretamente na constituição do próprio ser”. Ela concebe a transcendência sob o espectro de uma universalidade intersubjetivamente constituída que mantém relação recíproca de dependência com o concreto e imanente. Afinal, a pretensão de Hegel de encontrar um lugar para o transcendente na Filosofia passa pelo afã de instituir uma ciência pura que abarque o pensamento como coisa e a coisa como pensamento, uma teoria em que a verdade seja o todo e, conseqüentemente, a substância, o sujeito.

O Ser do qual fala essa ciência é o real, o efetivo, curiosa e coerentemente explicado pelo intermédio da negação e da abstração. Uma vez mediado pelo devir – o mesmo devir que suprassume o ser e o nada - é *ser-aí*, e, daí em diante, segue se efetivando, até chegar a si, ou melhor, à Ideia mesma. A tal propósito, Hegel citado por Coelho (2021) postula que o pensamento sabe diferir o abstrato do concreto, desde que, versando sobre este, fá-lo sobre o que é, mas, enquanto acerca daquele, dá-se sobre o que só poderia ser.

Como toda a exterioridade ou concretude morta é apreendida a partir de um “estranhamento” por parte do sujeito que a compreende, a ideia mais própria ou mais verdadeira é necessária e precisamente a ideia da realidade do sujeito enquanto eminentemente espiritual, isto é, agente ético. Desse modo, a ideia mais perfeita realizável, e que vem a constituir os pontos culminantes da arte, da religião ou da política [...], não pode ser outra se não a ideia do bem ou “agência divina”; uma agência que, embora concreta e dada materialmente, expressa o que há de mais racional na natureza: o homem ético. (HEGEL *apud* COELHO, 2021, p. 160).

Por isso, Hegel, que não quer eliminar a Metafísica da Filosofia, decreta a morte do Deus transcendente, visando à sua efetivação na História. O filósofo está no meio de um conflito dualista envolvendo transcendência e imanência, onde “tanto concepções populares quanto especializadas do transcendente atribuem-no ao celestial, supramundano ou espiritual, e, portanto, à matéria do discurso poético ou religioso”. (COELHO, 2021, p. 155).

Para Vaz, entretanto, Deus não morreu na cruz, ele continua vivo e, em sua infinita generosidade, inesgotabilidade e excesso ontológicos, doando vida ao conceito de pessoa, formado, é verdade, no terreno histórico triunfante do *logos* bíblico sobre o *grego*. A morte hegeliana de Deus não perde para a sua vida, tal qual vislumbrada pelo mineiro, na medida em que o mestre europeu também atribui significação ao evento crístico. Trata-se de uma significação espiritualista, *secular*, é verdade, mas nem por isso externa à matriz teológica da Modernidade.

O que, no entanto, chama atenção na perspectiva vaziana – e isso será analisado no subtópico 3.2.1.3, nomeado *Breve diagnóstico de época: por uma linha de inteligibilidade no todo dialético*, bem como no 4.2, *Positividade originária em foco: sobre a riqueza fontal do dado* – é a reverência *antropológica* ao Absoluto da tradição greco-cristã. Igualmente entrevisto na História que constitui os humanos, ele é recuperado pelo filósofo em seu veio místico, sem, por isso, passar a objeto de um fideísmo oco ou algo fabuloso.

Pelo contrário, Vaz o pensa concretamente. Ele não só *sabe* que os herdeiros *diretos* da *ecclesia*, crentes, ortodoxos ou não, quanto os *indiretos*, adeptos de uma *espiritualidade laica* (sem Deus ou fora da Religião), e mesmo os *ateus* - todos nascidos e criados no mesmo registro da cultura ocidental – dele fruem o raciocínio. Eles os vê *sentindo* conflituosamente a Sua presença, seu peso multimilenar, sem entenderem a relação de complementaridade entre o Deus que vive e o que morreu.

Nada que, no entanto, apague a heterologia. Para o filósofo, a alusão *analógico-semântica* ao Transcendente persiste como dado antropológico inapagável do conceito de pessoa. A História na qual se diz ter Deus morrido e se efetivado é essencial, mas ainda insuficiente à autojustificação daqueles (mesmo os mais relutantes) sobre cujos ouvidos as “palavras” do Deus cristão ainda recaem, ao modo de balbucio: “eu estou aqui, brilhai a vossa luz e amai ao próximo como a vós mesmos”.

O fato de que, na formulação dos dogmas cristológico e trinitário do século IV, a reflexão teológica cristã tenha superado vitoriosamente o risco de uma fusão sincretista das duas tradições revelou-se decisivo para a formação do conceito teológico de pessoa, pois propiciou, de um lado, o reconhecimento da sua amplitude analógica, o que permitirá acolher a *pessoa humana* no âmbito da sua significação fundamental; e, de outro, preparou o terreno para que a “experiência da pessoa” se tornasse, para o homem ocidental, a via privilegiada de acesso à compreensão do seu próprio ser. (VAZ, 1992, p. 205).

Perceba-se como o pensador das Minas Gerais concede ao de Stuttgart que a raiz do conceito de pessoa, a revelação cristã, é de cunho ideo-histórico, ou seja, reconhece que a trindade e a unidade de Deus como espírito é o gonzo em cujo entorno gira a história do mundo. No entanto, lança sua lupa sobre a “amplitude analógica” do conceito, assinalando que as linhas pneumática e noética não se confundiram: Deus é *princeps analogatum*, enquanto a pessoa, *analogatum inferius*.

A despeito de mitigante perspectiva, Vaz aprofunda em tonalidade rememorante o problema da heterologia. Reconhece que a irrupção do tempo do homem religioso na monotonia do tempo mundano regular legará à posteridade uma marca: a consciência histórica. Nesse ponto ele é profundamente hegeliano. Conforme aduz, “a absoluta novidade do monoteísmo consiste precisamente em assumir a história humana como reveladora por excelência do ser e da ação de Deus” (VAZ, 2001, p. 194), cuja experiência situada da eleição é o termo *a quo* de sua descoberta. Não se tratará mais da contemplação do antigo naturismo religioso, cósmico, dualista e de viés não raro mítico, mas da vivência histórico-cultural, cronológica, kairótica, inventiva, transformadora e dramática, do encontro com o Deus uno.

Assim foi em Israel, onde “o poder cósmico de Javé é, na experiência do povo bíblico, a consequência, e não a causa, de seu domínio sobre a história” (VAZ, 2001, p. 194), e na Palestina, em que a ‘passagem (e a transposição) do que era “figura” e “tipo” para o que se revela como Realidade definitiva’ [...] não se operam [...] por um discurso dialético e abstrato, mas pelo encontro social, historicamente datado, do povo de Israel e de Jesus de Nazaré’. (VAZ, 2001, p. 201).

No vértice desse encontro, um humanismo histórico e as noções correlatas de liberdade e responsabilidade moral daqueles que devem se inserir ‘ativamente no plano divino, assumir, enfim, em sua liberdade e em sua ação o destino da criação: sua recusa, a inflexão egoísta do seu gesto de “posse”, é o pecado de origem, a

fonte do mal'. (VAZ, 2001, p. 198). A partir de então, Deus será o começo e o fim, enquanto o homem, o centro sinalizador de Sua presença, por intermédio da qual ele passará da condição de ser *dado* à de *chamado*, na existência militante concreta (VAZ, 2001).

Até a chegada, no entanto, do modelo, tipo ou universal concreto no qual se concentrarão as forças normativas reguladoras da História real, ou melhor, enquanto *o Verbo não se fizer carne, Jesus*⁹⁶, serão messias, profetas, promessas e alianças místicas, pontos de fuga, sem síntese. Esta se dará no Cristo, que, uma vez pensável na sua existência histórica, suprassumirá a consciência do povo hebreu, aprofundando o esquema horizontal de um tempo que se retrai e protrai, convertendo-se em chave importante de leitura do acontecer: falar-se-á do “tempo de preparação” do Antigo Testamento; do *tempo de plenitude* do Novo; do *tempo da consumação* do Julgamento, etc.

No Cristo, portanto, “as grandes categorias da história santa realizam sua plena e vivente síntese: a Promessa torna-se Palavra substancial de Deus, a Aliança se interioriza no mistério da Encarnação, a Presença é epifania, na forma do homem, do ser mais íntimo de Deus”. (VAZ, 2001, p. 201). A consumação é histórica, dá-se *no tempo*: o que adveio antes do Centro absoluto é-lhe *prelúdio*, e o que sucedeu depois, *rememoração*. Demitizam-se na consciência histórica a gênese, o apocalipse e a subida à acronicidade essencial, *plantando-se* nela um Absoluto de remissão a montante, que, no entanto, existe no humano a jusante, redime-o e eleva-o à glória. No entorno de sua exemplaridade crescem e nascem sociedades, valores, subjetividades, histórias, a pessoa.

Só na Modernidade uma nova consciência histórica, de matiz técnico e raiz científico-revolucionária, renitente à transcendência, à eternidade e à divindade do cosmos, polemizará com os contornos cristãos, mas, mesmo assim, estará, de alguma forma, vinculada a eles no tocante à noção de História como *criação* humana, pois tal noção é primariamente bíblico-cristã. Por isso, Vaz (2001, p. 213)

⁹⁶ Essa metáfora corresponde a um dos pontos de estudo dos mais difíceis para a Teologia, pois foi a partir dela que se instituiu o conceito de pessoa divina como *princeps analogatum*. Segundo Vaz (1992, p. 204), “na noção dogmático-teológica de *união hipostática* (duas naturezas, a divina e a humana, na unidade da *pessoa* divina) exprime-se, na precariedade e na imperfeição do *lógos* humano, o paradoxo supremo do *lógos* divino feito carne ou a tensão extrema do existir do homem no entremeio (*mectasy*) de imanência e transcendência”. Aqui, a transcendência é o *em-si* da imanência, enquanto a pessoa divina congrega – ou melhor, encarna - duas naturezas: a divina e a humana.

diz que ‘só as dimensões da “consciência histórica” suscitada pela revelação bíblico-cristã parecem suficientemente amplas para envolver os espaços culturais abertos pela revolução científica dos tempos modernos’. Chamem-se esses espaços de ambiguidades, vazios de subjetividade, desumanizações, etc.

Diante da persistente heterologia entrevista por Vaz, a velha interrogação sobre a expressão dialético-conceitual do Transcendente real e o paradoxo de pensá-lo como fundamento das noções transcendentais permanecem como sombras imperturbáveis a rondarem a hodiernidade antropológica, que insiste na “redução pura e simples do *em-si* do Absoluto ao *para-nós* da sua expressão humana” (VAZ, 1992, p. 121). No clima póstumo à colossal tentativa de respondê-los mediante a identificação entre a Ideia e o Espírito, a situação se agrava em face dos ritos de exorcismo do Absoluto, nihilismo, hedonismo, ideologia, investidas de dissolução da Metafísica, etc.

Quanto ao último aspecto, veja-se o dilema husserliano entre o transcendental e o transcendente: aquele, intrínseco ou imanente à constituição da inteligibilidade drástica do sujeito absoluto, ao invés de estrutura universal de inteligibilidade, no sentido vaziano do termo; este indo “buscar suas formas de expressão nos *disjecta membra* do Sistema hegeliano, a Natureza ou a História”. (VAZ, 1992, p.118). Atente-se ainda à aversão ao universal, alimentada pelo racionalismo crítico, que, reducionisticamente, não percebe a implicação dialética entre o particular e o universal filosóficos, e a filosofia analítica, que apesar das mitigações de importantes pensadores realistas, como David Armstrong e David Lewis⁹⁷, ainda abriga na sua raiz a rejeição metafísica. Isso, para não deixar de mencionar, como o faz Vaz (1992), Heidegger e seus correligionários.

Todos esses problemas relacionados à inteligibilidade parecem ter sua fonte na supressão da comunidade analógica entre a pessoa e o Absoluto transcendente, supressão que conduziu o sujeito à assunção da posição ácida de quem cria a si e ao seu mundo, cuja contingência e aparente aleatoriedade precisam ser matizadas pelas estruturas racionais do seu “demiurgo”. Segundo Vaz (1992, p. 221), “esse o propósito declarado que inspira o paradigma dialético na filosofia pós-kantiana da

⁹⁷ Estes e outros autores introduziram em suas filosofias de cunho analítico noções envolvendo relações entre conceitos como universais, causalidade, necessidade, possibilidade, etc.

pessoa e que se exprime, não obstante tudo que os opõe, nos projetos [...] de Hegel e Marx”⁹⁸, e de Nietzsche também⁹⁹.

A ele se segue a fragmentação do sujeito pós-moderno, dos discursos unitários, construídos a duras penas desde o mundo helênico, e do sentido, tudo justamente num momento em que a pessoa e seus direitos correspondem a um

⁹⁸ É difícil falar dessa supressão sem uma alusão, ainda que breve, à tradição pós-kantiana: assim como a referência a Hegel não raro exige a abordagem de seus predecessores, Kant, Fichte e Schelling, a que envolve Marx demanda Hegel e Feuerbach, todos antenados com o “ser livre” do homem. Vaz concebe as filosofias de Fichte e Schelling como filosofias da liberdade, desde que ambas a pensam no reatamento da tradição filosófica clássica. Essa reconexão valeu como uma forma de resposta aos efeitos surtidos sobre os fundamentos teóricos da liberdade “pela crítica kantiana à metafísica e pelo dualismo entre razão pura e razão prática de um lado, e pela reivindicação romântica do sentimento de outro, e seu intento de efetivação histórica” (VAZ, 2014, p. 117), intento este profundamente impactado pela experiência franco-revolucionária. Especialmente Fichte tonificou o *reconhecimento* como *a priori* da autonomia da pessoa, ao postular o seu conceito *metafísico* a partir da fundamentação do Eu empírico no transcendental. Foi Hegel, no entanto, como se vem ressaltando, quem logrou a expressão conceitual da ideia do homem como ser para a liberdade no âmbito sistemático, até porque recuperou tudo o que pudera de mais refinado da tradição conceitual da pessoa, que ingressa em seu sistema como um dos temas centrais da sua metafísica do sujeito, metafísica esta que repensa dialeticamente a clássica: a liberdade da pessoa é como que “o conceito do *ser-em-si* e do *ser-para-si*” (Vaz, 1992, p. 197), é o vértice do lógico e do real, ela está expressa desde a Fenomenologia até a Enciclopédia, mormente a Filosofia do Espírito objetivo. À morte do filósofo sucedeu-se a velha e conhecida divisão entre os hegelianos de direita e esquerda: aqueles pugnando pela fidelidade ao sistema do mestre, estes o utilizando para a edificação de uma crítica política e social. Tal crítica seria dirigida inclusive ao próprio Hegel, e nela se incluem Feuerbach e seu antropocentrismo radical, que de alguma forma rejeitou o conceito hegeliano de Espírito, e Marx, que, sob influência de Feuerbach, desenvolveu o seu humanismo. A crise do sistema hegeliano se intensificou ainda mais com as influências póstumas do questionamento dirigido por Feuerbach à tradição teológica: conforme o seu antropoteísmo, “o homem é o único deus para o homem, e os atributos de Deus que comparecem no discurso teológico cristão deverão, finalmente, constituir a estrutura e a sequência do discurso antropológico”. (VAZ, 2014, p. 128). Assim se caracteriza o homem na perspectiva desse importante teórico: um ser sensível, carente, relacionado à objetividade do mundo, que é o *locus* no qual ele se abre aos seus pares. Mais tarde, porém, quando o pensador de Landshut aprofunda o rompimento com a filosofia de Hegel, esse mesmo homem é visto como ser intrinsecamente ligado à Natureza: aqui “a “religião da Natureza” vem ocupar progressivamente o lugar da “religião do homem”. (VAZ, 2014, p. 127). Quanto a Marx, importa ressaltar quão importantes foram os seus escritos à construção de uma ideia do humano de viés normativo das práticas políticas e sociais no novo mundo: as relações do homem com a Natureza e a própria natureza humana, as relações sociais e a filosofia da História, o tema da alienação e da coisificação, dentre outros igualmente relevantes.

⁹⁹ Afora o fogo cruzado que abriu contra o *zoôn logikón* grego e a *imago dei* cristã, Nietzsche, irônica e provocativamente, formulou à tradição três perguntas que reputava fundamentais: (1) o que *foi* o homem? (como emergiu da natureza, como teve vida?) (2) o que o homem *não é*? (abordagem da “doença cultural”, do ressentimento e da vingança contra a vida e o devir) e (3) o que o homem *pode e deve* ser? (transição para o além-homem, super-homem). (VAZ, 2014, p. 133). Em sua ânsia de atestar a dissolução do *homo occidentalis*, postulou ser a partir do corpo que o movimento individual e social se dava e, assim, a transição para o super-homem. Nada de centralidade cósmica, alma ou *telos*.

valor fontal da civilização. Como recobrar essa unidade diante de incomensurável *aseidade*? De que maneira efetivá-la, senão renunciando à absorção “na imanência do sujeito da tensão entre imanência e transcendência que o pensamento cristão (um dia) abrigou no espaço teórico da *analogia*” (VAZ, 1992, p. 223)? E como ter condições de renunciar a esta absorção, salvo no contexto de exaustão mesma do imanentismo radical, tornado o *Geist* da ocidentalidade?

Como está acenado no subtópico 2.3, concebe-se que, hoje, trinta anos após a publicação da Antropologia Filosófica, (e vinte da passagem de Vaz), é possível perceber que a própria desconstrução do sujeito tem retroalimentado sua reunificação, de maneira que, mais e mais, a questão lançada pelo jesuíta sobre o reaparecer de discursos unitários que coloquem em evidência *a pessoa* tem recebido luzes na fragmentação que se percebe. Na imanência do sujeito, uma memória ainda distante do Ser prevalece, e, com ela, a elevação tímida de uma negação da negação da autonomia, que transcendentaliza o imanente e imanentiza o transcendente, buscado alhures, algures ou mesmo nenhures: Deus, contudo, nunca esteve tão presente nas diferenças cujos direitos se reivindicam. Um longo caminho ainda há, todavia, a ser percorrido.

3.2.1.2 Uma filosofia do Absoluto que, sobre ombros de gigantes, reabre o ciclo temático explícito da relação de transcendência

O que se pode esperar de um filósofo multi-influenciado, como Vaz, que (1) compreende profundamente e exalta o processo hegeliano de realização do infinito, ou seja, de seu autoencontro, do tornar-se *em-si* e *para-si* na suprassunção do finito que nele está contido e o manifesta; (2) que assimila bem o legado de Hegel de que tudo, todas as coisas, envolvem o Absoluto, que também os envolve; (3) que absorve a noção de que a História é fundamental ao tornar-se livre; e (4) que sabe, assim como seu mestre, da importância do princípio de não-contradição e, por conseguinte, da perene abertura do Absoluto, que acolhe a contrariedade dos conceitos e por isso mesmo se enriquece, *mas* se depara com a retração contemporânea da noção de transcendência e ritos de exorcismo do Absoluto em face do insistente paradoxo de pensar o transcendente real como base dos transcendentais?

Ora, espera-se o que se há de esperar de qualquer filósofo de inspiração hegeliana consciente dos momentos críticos da Filosofia: uma história filosofante desta, que seja capaz de auxiliá-la na superação das suas próprias crises. Como se vem notando durante o trabalho, Vaz, atento às aporias filosóficas de seu tempo, desenvolveu-a, e, como dito, respeitando a coerência do curso assumido pela Teologia racional, que foi entrevedo nas estruturas mentais, mesmo as dos ocidentais modernos, a remissão constante ao universal do Ser, a despeito do clima - ainda mais profundo do que o dos tempos de Hegel - de abandono da Metafísica como *theologia* ou ciência do Absoluto. Segundo Aquino:

O repensamento vaziano da metafísica grega *suprassume* em nível mais elevado a assimilação cristã das teologias gregas que resultaram da atração mútua que o logos demonstrativo da filosofia exerceu sobre a religião, e o logos da transcendência religiosa exerceu sobre a filosofia. São elas: a teologia platônica coroada pela teoria dos Princípios, na primeira metade do século IV a.C., a aristotélica na segunda metade do século IV a.C., a estóica nos séculos III e II a.C., a teologia do estoicismo médio de Panécio de Rodes e Apolônio de Apaméia, que guiará a introdução das ideias gregas no mundo romano a partir dos séculos II e I a.C., a teologia do médio-platonismo e do neoplatonismo na Antiguidade tardia, século II d.C. em diante representada por Plotino e a contemplação do Uno. (AQUINO, 2016, p. 206, grifo nosso).

Sua *Erinnerung*, que o conduz à detecção da transcendência absoluta da inteligibilidade primeira, em cujo espectro se afirma Deus, como ponto de unidade na diferença entremeios à contaminação semântica envolvendo *anábasis* e *katábasis*, significou a suprassunção da *essência grega* – que circunscreve a inteligibilidade do ser aos seus lindes, pelo clamor da exemplaridade da Ideia absoluta e transcendente - na *existência cristã* - em cujo interior brota a afirmação primordial do esse (algo é) no espectro da criação dos existentes.

Trata-se, como se vê, de uma “memória do ser” que aloja, pela irrupção do existente no essente, “em nível superior de inteligibilidade/amabilidade, a tensão entre o Absoluto na ideia trans-histórica e o Absoluto na história”. (AQUINO, 2016, p. 209). Nesse pensamento, essência e existência mantêm relação de tipo dialético, na qual o Ser haverá de ser refletido teológica e metafisicamente, e a dualidade entre essência/princípio de ordem e eternidade da matéria, inerente ao cosmocentrismo grego, substituída pelo criacionismo monoteísta. (AQUINO, 2016).

Aqui, malgrado a diversidade entre a Filosofia e a Fé como fontes linguísticas da afirmação de Deus, a inteligibilidade que as conecta implica pugnar pela “identidade do *primum logicum* e do *primum ontologicum* como Absoluto imanente e transcendente em sua exigência de inteligibilidade radical, *quod omnes dicunt Deum*”. (AQUINO, 2016, p. 208). Pode-se dizer, por isso, que a proposta do filósofo ouro-pretano reabre, demonstrativa e hermeneuticamente¹⁰⁰, o sistema no próprio “reconhecimento de um hiato metafísico infinito, intransponível pelo discurso, que, ao mesmo tempo, separa a esfera dos entes relativos da esfera do *Esse* absoluto, e com ela a articula pela via da causalidade” (VAZ, 2002, p. 95).

Ao proceder assim, diagnosticando a retração da transcendência e apresentando uma rememoração eclética, porque mitigada pela sua formação intelectual multiforme, Vaz pode retomar a pergunta que reputa ainda estar no ar: será mesmo que, uma vez admitida a existência do Absoluto como *ser-em-si*, real, fundamento das noções transcendentais (Ser, Unidade, Verdade, Bem e Beleza), o homem é nada, e, caso assumido pelo homem o pesado ônus metafísico de ser o artífice de si mesmo, esse Absoluto é ilusão? Por que não um *tertium genus*?

Para esse dilema, cuja origem remota deve ser buscada na doutrina protagoriana do “tudo é verdadeiro” (*panta’alethê*) ou do relativismo universal, um *addo tertium* foi elaborado ao longo da história da filosofia ocidental com uma dupla face: de um lado a teoria da “inteligência espiritual” (*nous, meus, intellectus*) como órgão para exprimir o Absoluto *para-nós*; de outro, a descoberta da descontinuidade entre o *sensível* e o *inteligível*, tornando possível o método da “proporção” (*analogia*) que permite a expressão do *em-si* do Absoluto (como Ideia e como Existência) na finitude do nosso espírito. (VAZ, 1992, p. 121).

É sobre essa inteligência espiritual analogicamente referida ao Absoluto real que se vem falando na passagem representada pelo esquema (N)→(S)→(F), segundo o qual o Sujeito medeia a Natureza e a Forma. Malgrado a forte influência do pensamento hegeliano na Antropologia vaziana – sobretudo, as noções de método e rememoração, algo que se evidenciou no desenrolar das categorias e níveis – a fidelidade de Vaz a Tomás no tocante à noção de transcendência e, em especial, à interface entre as inteligências humana e primeira, conduziram-no a uma

¹⁰⁰ A razão demonstrativa - ensina Aquino (2016) – é orientada por princípios de fundamentação, ordenação e finalização; a hermenêutica constitui-se como sistema interpretativo da inteligibilidade do Absoluto real.

concepção um tanto diversa, mas nem por isso apartada de Hegel, sobre a unidade do homem levada a efeito pelo sujeito.

Como se vem afirmando, na relação de razão, e não de reciprocidade, existente entre o sujeito, *analogatum inferius*, e o Absoluto, *princeps analogatum*, aquele, ao perceber que, ao invés de ser posto pelas subjetividades finitas, é-o pela inesgotabilidade ontológica deste, que o dota da pluridimensionalidade espiritual noética, pneumática, lógica e consciencial, identifica-se com a infinitude e a ela se submete e se abre como *ser-para-a-transcendência* no seu processo de autoafirmação como pessoa em suas relações objetivas e intersubjetivas.¹⁰¹

Presencia-se a aplicação mais evidente da teoria da inteligência espiritual e da constatação da descontinuidade entre o sensível e o inteligível, e, não obstante, assegurado está o centro das preocupações de Hegel: a dignidade da pessoa finita. *De outra forma*, pois a presença na *perfectio simplex* do seu analogado principal, como Ideia e Existência, não lhe retira a positividade originária. Ambos, pessoa e Absoluto, são originariamente positivos na infinita distância que os separa, e também os une, como se verá no ponto 4.

A razão finita, não se conformando com a oposição entre o sujeito e o mundo e com a pluralidade espaciotemporal dos sujeitos (VAZ, 2001), em sua dimensão tética, exige o Absoluto. Por isso, ao procurá-lo na passagem entre o dado natural (N) e a forma expressiva (F), o sujeito (S), a uma só vez, “ativa-o” como algo que já está na razão e ensaia o movimento de transgressão de toda limitação e contingência, “ascendendo” na sua direção. Rompida está a finitude categorial pela infinitude transcendental, “aquela, a abrigar a um tempo a finitude do seu *eidos* que lhe advém do ser finito e situado do homem e a infinitude do seu conteúdo originário.” (VAZ, 1992, p. 122).

Nesse momento, em que se constata a capacidade da inteligência de trespassar o sensível e alçar os cimos do inteligível que lhe estimula o conhecimento pelas causas, não resta outra saída senão admitir – e aqui se constata a surpreendente leitura vaziana de Tomás a partir do método de Hegel - um estado

¹⁰¹ Poder-se-ia, em certo sentido, conceber em Hegel uma relação de razão, haja vista que o Espírito, anterior às suas manifestações, põe-nas ao sair de si, sendo disso afinal que trata a Lógica: a “representação de Deus, tal como é em seu ser eterno, antes da criação da natureza e de um espírito finito”. (HEGEL, 1968, p. 47). Mas é de se dizer, aqui, novamente, que tal representação é o ‘colocar-se do ponto de vista do Absoluto, como um *desenrolar* das categorias que (igualmente) *determinam* a “essência eterna” de Deus’ (VAZ, 2001, p. 134, grifo nosso).

espiritual de *suprassunção* de toda oposição. Fulgurante identidade dialética, expressão da exteriorização do Absoluto, como inteligível, na Natureza e na História, e de seu retorno, do sensível, a si.

Suprassumem-se as oposições entre “*exterioridade-interioridade, objetividade-intersubjetividade, superior sumo-interior intimo*” (SAMPAIO, 2006, p. 118), de modo tal que o problema do Ser como existência seja elevado a outro patamar. Nesse estágio, o sujeito É para o Absoluto. *Sem qualquer reciprocidade ontológica*, é radicalmente dependente dele - segundo Vaz (2002, p. 166), Tomás manteve a “distinção e a autonomia dos seres finitos na sua relação transcendental de dependência para com o *Esse infinito*”. Ausência de reciprocidade na relação de transcendência significa, assim, que:

O sujeito nem põe o objeto *para-si* como o que se oferece ao seu *fazer*, como é o caso na relação de objetividade (deficiência ontológica do objeto com relação ao sujeito), nem se põe diante do *outro* na reciprocidade do *agir* (equivalência ontológica do *para-si* de cada um) como na relação de intersubjetividade, mas é *posto*, na sua situação de sujeito finito, pela superabundância e pela infinita generosidade ontológica do Absoluto. Portanto, ao avançar até a posição (*thésis*) do Absoluto no conceito analógico, enunciando-o como transcendente à sua razão finita (*superior summo*), o sujeito é, na verdade, *posto* pelo Absoluto imanente ao mais profundo ádito do seu ser (*interior intimo*), onde brota a fonte do espírito, da qual fluem a inteligência e a liberdade para como “inteligência espiritual” e “amor espiritual” confluírem no mais essencial movimento do espírito, a elevação para a transcendência. (VAZ, 1992, p. 122).

O que se verifica aqui é uma estonteante inversão entre os princípios de limitação eidética e ilimitação tética: o sujeito finito e situado é suprassumido pelo Absoluto ao qual está aberto e o fundamento último do *Eu sou* é o seu ser-posto pelo Absoluto. Dependente, mas nem por isso menos consistente ontologicamente, içado e pervadido pelo absolutamente outro, ele, corporalidade e psiquismo, alça uma densidade de expressão inédita em suas relações objetivas e intersubjetivas. Está no transmundo e no trans-histórico. Não por mágica, mas pela própria capacidade de transgredir os limites do mundo e da História. Uma vez posto pelo Absoluto, saiu de si, vagueou pelo *cosmos* e interrelacionou-se.

Agora se reencontra “no nível mais profundo de seu ser, onde, enquanto *espírito*, acolhe o Absoluto presente como Verdade (medida), como Bem (norma) e como Ser (fim) a todo ato de inteligência e liberdade”. (VAZ, 1992, p. 96). Suas

relações de não-reciprocidade objetiva e reciprocidade intersubjetiva foram, em respectivo, suprassumidas na transcendência e na imanência do Absoluto, de maneira a irrevogavelmente consumá-lo como partícipe da generosidade do infinito. Classificou e ordenou segundo uma lógica universal:

(Subiu) pacientemente os degraus da dialética ascendente e chegando aos primeiros princípios, (ascendeu) ao ápice da pirâmide, ao primeiro princípio de toda ordem. Ao descer, degrau por degrau, a dialética descendente, (saiu) dos primeiros princípios e (chegou) de volta às coisas singulares desse nosso mundo. (CIRNE-LIMA, 2006, p. 75).¹⁰²

Eis que cá está, nesse mundo, mirando o Absoluto, de cujos cimos um dia contemplou o aquém. Estupefato, constata que o uno “é tanto transcendente como imanente às coisas, sem que tal posição de síntese dialética signifique, como se poderia pensar, confusão intelectual.” (CIRNE-LIMA, 1993, p. 530); afinal, do fato de que, sim, Deus passe por uma História e nela se revele como o infinito dentro do finito; que finito e infinito não sejam mundos absolutamente separados; que o Absoluto esteja em nós e o espírito seja a síntese de toda a realidade; que, enfim, todos os homens tenham consciência de Deus, não se segue que eles sejam Deus em sua infinita generosidade; que sejam a fonte do ser no qual afirmam a existência; que, neles, ser e reflexão se identifiquem ao ponto de todos os problemas do homem e do mundo se tratem do próprio Deus. Como visto, há um excesso ontológico a ser considerado na afirmação do *Eu sou!*

Finito e situado, múltiplo entre os múltiplos, ou seja, relacionado ao mundo, aos outros e a ele mesmo, atado ao tripé dimensional Natureza-Sociedade-Eu, confronta-se com ele, que o induz à questão fundamental: “quem *sou?*”, momento em que firma espontaneamente o pacto de se pensar no fluxo da História e criticar a compreensão natural que tem de si ou, quiçá, a que as ciências lhe atribuem. E a dialética se reinstaura.

No fim do túnel, uma ideia perfeitamente homóloga ao Absoluto o espera e o auxilia incessante e novamente nessa travessia que, fora de dúvidas, envolve a noção da oposição na identidade e da identidade na oposição, a do dado natural à forma. Ao modo do conceito hegeliano, cujo processo de realização produz algo que

¹⁰² De baixo a cima, de cima a baixo, do múltiplo ao uno e do uno ao múltiplo, da existência à essência e da essência à existência. Eis o movimento. Sem a inteligência primeira não há fim, sem fim não há ordem, e sem ordem tudo é ininteligível, é puro caos.

o nega, e que, no entanto, é integrado no próprio conceito, ela é, no movimento dialético inter e intracategorial, identidade enriquecida e transformada em identidade coerente. Como identidade que retorna a si na contradição de suas múltiplas representações, essa ideia, que é força motriz e *topos* do ser do sujeito, é também categoria *princípial* do *Eu sou* a orientar a afirmação integral da subjetividade, e *teleológica* do humano.

Ela é a pessoa, e o acesso a ela, como categoria de unificação da estrutura e da relação, dá-se pela mencionada inversão vetorial entre os princípios de limitação eidética e ilimitação tética no âmbito da transcendência. Na limitação, o termo *a quo* é o sujeito finito e situado atravessado pelo transcendente, o participado (o Ser, a Verdade e o Bem), que é o termo *ad quem* a suprassumí-lo e, portanto, a conferir-lhe predicação e fundar as suas relações com a Natureza e a História. Na ilimitação, “a posição do *Eu sou* ou a relação transcendental do sujeito ao *ser* desvela, afinal, seu fundamento último, qual seja o *ser-posto* pelo Absoluto na relação de criaturalidade e na [...] de mensurante a mensurado” (VAZ, 1992, p. 123), não de momento do Absoluto.

Portanto, a transcendência fundamenta a totalidade discursiva na ordem de inteligibilidade *em-si*, desde que, na ordem do *para-nós*, a ilimitação tética já estava presente no discurso que conduz o movimento entre a Natureza (N) e a Forma (F). Por isso Vaz (1992) aduz que, malgrado seja tematizada de “modo forte” somente na categoria de transcendência, a relação com o Absoluto é onipresente desde a afirmação inicial do *Eu sou* e, uma vez implícita, tão somente se expõe no decorrer das categorias de essência e existência, permitindo, por fim, a unidade como unificação (realização) e ser-uno (pessoa).

Ainda sobre o controvertido significado da transcendência nesse processo de humanização, é claro que a forma de expô-la por meio de expressões adverbiais, nominais e verbais, como “agora”, “momentos”, “estágios”, “alcançar”, “reencontrar”, etc., são metáforas discursivas que só denunciam a incapacidade humana de exprimi-la. Sabe-se, sim, que ela é, na Antropologia Filosófica, “um conceito *ontológico* primeiro por meio do qual o sujeito se afirma como *ser*. O homem é *para* a transcendência” (VAZ, 1992, p. 97).

No entanto, Vaz (1992, p. 97) diz que seu termo não pode ser pensado “como interior à relação com que a ele nos referimos”, porque ela não é *diretamente* experienciável como o mundo das relações de objetividade e o outro, das de

intersubjetividade. Pelo contrário, o que dificulta, se não impossibilita, qualquer conceituação unívoca da transcendência é exatamente a presença originária do Absoluto, tanto no sujeito como nas suas relações, que dele ontologicamente dependem.

O transcendente, sendo *imane*te ao dinamismo da sua autoafirmação como *sujeito* e sendo, ao mesmo modo, *imane*te à relação de intersubjetividade como a mais profunda exigência de ser-com-outro, não se deixa exprimir na finitude da experiência ou do conceito, mas está presente ao conteúdo *objetivo* do discurso como uma presença ausente, uma presença que se não manifesta como tal, mas apenas como *senal* de uma exigência absoluta que aponta para a direção mais fundamental do movimento do espírito. (VAZ, 1992, p. 98).

Não fosse, contudo, essa “presença ausente” do transmundano, como se explicaria “a imensa variedade e originalidade dos universos simbólicos construídos pelo homem ao longo dos tempos e das culturas” (VAZ *apud* SAMPAIO, 2006, p. 127)? Permaneceria enigmática, dado que abortado estaria o potencial transgressor do sujeito, que simplesmente toparia com o absurdo inexplicável dos universos que se mantêm nas crenças, instituições, saberes, etc.

Ora, não é isso o que acontece, pois esses universos estão latentes no indivíduo, sendo a partir deles que o homem é *pessoa*, a mais autêntica expressão do sujeito em sua dimensão noético-noemática, a qual é, por sua vez, remetida à universalidade do Ser e, desde o início da mediação, presente em suas estruturas psicossomáticas. Mergulhado nesse manancial de símbolos culturais e históricos, e em alto estilo reflexivo, ele afirma *judicativamente* o Ser no âmbito da tensão em que se encontra, aquela entre a limitação eidética e a ilimitação tética. Não fossem eles a dar suporte a essa reflexividade, a própria noção do homem como expressão seria vã, mero *flatus vocis*. As ciências humanas até explicam essas manifestações, não a sua fonte.

3.2.1.3 Breve diagnóstico de época: por uma linha de inteligibilidade no todo dialético (ou uma Filosofia Fundamental)

Os três últimos subtópicos dessa terceira parte do trabalho explicitaram o ajuste promovido por Vaz entre os pensamentos de Hegel e Tomás no âmbito de

sua Antropologia, que, em última instância, precisa conferir coerência à transição executada pelo sujeito (S) entre a sua forma dada (N) e a expressiva (F). Desde que essa passagem suscita o tema da inteligibilidade do seu protagonista, foi preciso revisitar as influências clássicas e modernas desse filósofo cristão.

Como afirmado, em tom bastante original, Vaz visa a colocá-las em profundo diálogo, malgrado a distância temporal que as separa: o aquinate está no século XIII, no qual o itinerário gnosiológico e teológico da Ontologia clássica ia, respectivamente, desde Platão, da representação ao Ser e do Ser ao Absoluto; o alemão, no XIX, lutando com todas as suas forças contra o retraimento da Metafísica ocorrido no período escotista-kantista, em que a Ontologia foi do Ser à representação.

Por isso, toda a discussão envolvendo a *anábasis* grega e a *katábasis* cristã, o encontro delas e o legado deixado por essa convergência ao sujeito moderno da inteligibilidade. Reconhecendo o valioso esforço hegeliano de recuperar a dialética do Ser no âmbito da Lógica, da Natureza e do Espírito, mas também as limitações de um desenrolar categórico do Absoluto quanto ao restabelecimento, no pós-kantismo, da ascendência à transcendência real do Ser, típica do *intellectus* grego, Vaz entrevê na inteligibilidade primeira transcendente e pressuposta aos seres finitos espiritualmente análogos o ponto que une, na diferença, as duas chaves de leitura, grega e cristã.

Ambas as linhas interpretativas são, para o filósofo, fontes da linguagem da afirmação de Deus, sendo no espectro da suprassunção da *anábasis* (plano da essência) pela *katábasis* (plano da existência) que se constituiu a inteligibilidade do sujeito ocidental. A atenção à heterologia existente entre elas levou o pensador das Minas Gerais à instituição de um *tertium theoreticus*, integrado tanto pela inteligência espiritual quanto pela descontinuidade entre o sensível e o inteligível.

Vaz está plenamente consciente de que foi no terreno heterológico crístico que germinaram os percalços antropológicos inspiradores do que hoje se costuma chamar de “filosofia pós-metafísica”, mas não está nem um pouco disposto a abrir mão do pensamento ontoteológico que o formou, pensamento que, reiterar-se, ele não quer meramente transpor para a atualidade, mas ao qual quer levar aporias contemporâneas que se mostraram incapazes de diluir o fundamento da existência humana.

Tal intento abriga o objetivo mais profundo e fecundo do intelectual, qual seja, “a articulação entre os movimentos vertical e horizontal, procurando superar a aparente contradição entre a modernidade e o pensamento cristão” (OLIVEIRA, 2021, p. 206): a verticalidade do Platão de Tomás ruma ao transcendente, mas precisa se interseccionar com a horizontalidade hegeliana, de maneira a não haver, por exemplo, oposição insolúvel entre subjetividade histórica e Absoluto real, haja vista que, conforme compreende, o engajamento daquela na construção do sentido não se incompatibiliza com a condição última e fonte de possibilidade desse mesmo sentido.

As consequências do entrecruzamento vaziano das metafísicas de Hegel (em especial, sua *Erinnerung*) e Tomás (sua questão sobre o sentido último do existir), no bojo da reconciliação mencionada, conduziram-no à recriação da metafísica tomasiana “como uma alternativa capaz de superar a oposição entre essencialismo (herdado de Platão, diga-se de passagem) e existencialismo” (OLIVEIRA, 2021, p. 210). Importante construto teórico – como já ressaltado, inovador por recepcionar a dialética como método e ontologia, sem a recusa da supra-racionalidade - tem implicações antropológicas profundas, na medida em que pugna pela permanência do espírito em seus matizes conceitual e conceptual, a empuxarem o sujeito à travessia entre as suas formas natural e expressiva, e, por conseguinte, à questão fundamental, a positividade originária que o *anima* e o abre categorialmente ao transcendente, do qual é análogo.

Justificar essa assertiva *ontológica*, de maneira a não incorrer numa doutrinação fideísta e dogmática, mas na explicitação da dimensão mística como não irracional, implica:

(1) Inserir Hegel e Vaz como positivities diversas na *unidade da Razão*, partindo da conservação de uma linha de inteligibilidade no todo dialético, linha esta que alcança o sujeito moderno, formado no rastro histórico do encontro entre os *logoi* grego e cristão;

2) Considerar as influências da crise metafísica e dos percalços axiológicos e fenomenológicos atuais enfrentados por este sujeito (ignorante generalizado ou não) sobre a sua demanda espiritual pela travessia referida ao universal, universal cuja presença ausente, se profundamente compreendida, pode ser de importante proveito à liberdade e, por conseguinte, à apreensão do núcleo conceitual duro de *pessoa*, apesar das atuais mutações semânticas.

O breve diagnóstico de época que se segue abaixo entrará em aspectos tão-só aparentemente desvinculados do problema e da hipótese, portanto. Ele, que é subtópico da discussão envolvendo as aproximações e os distanciamentos entre Vaz e Hegel no âmbito da coerência da transição entre o dado e a forma como exigência da transcendência, aprofundá-la-á à luz das duas implicações acima, de forma a chegar ao capítulo derradeiro.

No que tange à primeira, seus temas são a matriz teológica da Modernidade e o “posto” de teologia das filosofias, atribuído por Vaz (1997) à Metafísica; o caráter positivo das propostas diversas e originais de Hegel e Vaz; a fragmentação antropológica. No que respeita à segunda, eles correspondem à dimensão mística como elemento fundamental do fenômeno humano; à desconstrução/construção da pessoa; à responsabilidade que toca aos intelectuais modernos (cientistas e/ou filósofos) pelo resgate da tradição, todos *sujeitos antropológicos* na acepção aqui adotada.

Atravessados pelo Espírito do tempo que lhes constitui e que são, permanecem - assim como os “iletrados”, que não raro são influenciados por suas teorizações - transfixados pelo tempo conceitual. No entanto (e por isso), são rebentos de sua figura pós-metafísica, no interior da qual, curiosamente, ainda se integram por intermédio da noção mais frutífera que o Medievo concebeu: a de “pessoa”. Ou seja, eles nunca negligenciaram o fundamento de seu existir, o Absoluto, e, por consequência, a inteligibilidade transcendente *na qual* este foi afirmado, *à qual* sempre se abriram e *perante a qual* vêm se inter-relacionando há milênios.

E se inter-relacionando como corpos e almas no mundo, mediante a abertura de sua dimensão espiritual ao infinito. Vão, portanto, do dado à forma, articulam o ser da subjetividade, negam, por força da ilimitação tética na limitação eidética, o *em-si* estrutural e o *para-si* relacional no *em-si-para-si*, por intermédio da complexa cadeia de pré-compreensões, compreensões explicativas e filosóficas que os inspiram na contingência histórica referida ao fundamento dos fundamentos que a dinamiza. Ao “diagnóstico”.

Para grande parte e, talvez, a maioria dos filósofos, Hegel foi, de tal forma, um divisor de águas na Filosofia ocidental, que até mesmo para quem dele diverge se torna difícil não ser abduzido pela ciranda da inseparabilidade das oposições. Pode-se afirmar: “mas eu não assumo a realidade como total”. Modestamente, diz-

se que, caso não se assumisse essa totalidade, ou unidade, não se poderia falar de sua inexistência por meio de um discurso que se quer diverso. Sem unidade não se pode falar em diferenças, e vice-versa, sendo exatamente estas o próprio combustível do movimento da realidade, ou por outra, da realidade que é o próprio movimento.

Dada essa perspectiva, percebe-se como unilateral a tentativa de conceituar o filósofo como sendo o não-teólogo, desde que a matriz da Modernidade filosófica é teológica. Tenta-se fazer isso com o Padre Vaz, e mesmo com Hegel, como se a Modernidade filosófica tivesse sido inesperadamente inaugurada no século XV, ou melhor, como se ela não correspondesse ao espaço mesmo de “ideias propostas, discutidas, confrontadas nessa esfera do simbólico que, *a partir da Grécia do século VI a.c.*, adquire no mundo ocidental seu contorno e seu movimento próprios e que denominamos *mundo intelectual*” (VAZ, 2002, p. 12, grifo nosso). Enfim, como se ela se reduzisse ao *mundo moderno* em sua complexidade cultural inaugurada no período quatrocentista.

Não. Todo e qualquer teórico lúcido, ateu ou não, que reconheça o valor da Teologia para a formação do(s) conceito(s) contemporâneo(s) de homem, não só assumiu o fato crístico como um marco na História do Ocidente, como reconheceu os eventos histórico-filosóficos que o prepararam. Gilson e Maritain, por exemplo, filósofos cristãos que serviram como fontes importantes para o sistema de Vaz, assumiram-no, na medida em que concordavam quanto ao fato de que “o Cristianismo gerou pensamento, fecundou a cultura e a racionalidade em seu influxo” (POZZEBON, 1996, p. 22). Se bem que Maritain (1933), em especial, ainda pensava a Teologia e os dados da fé como diversos da filosofia tomista. Em sua compreensão, o pressuposto daquela era a fé, o termo *a quo*, a Revelação, e o objetivo, menos a abolição do mistério do que a viabilização - mediante o auxílio da Filosofia - do acesso pela razão à verdade revelada¹⁰³.

Vaz parece mais amplo no que toca ao conceito mesmo do instituto. Mesmo não se admitindo um teólogo, ele dizia que a teologia correspondia a uma grandeza histórica e cultural do ocidente, sem a qual sequer se poderia tocar na expressão “tradição filosófica”, e que, até Hegel, as filosofias tinham viés *teológico* (para nós,

¹⁰³ O francês alcunhava a filosofia tomista de *racional*, não enquanto cristã, mas enquanto filosofia compatível com a fé cristã, sendo exatamente esse o paradoxo a, concomitantemente, diferi-la das demais filosofias modernas e a não colocá-la ao nível do saber teológico.

ainda têm). *Constitutiva*, em face da presença inexorável de um domínio inalcançável pela experiência: o suprassensível, dimensão organizadora do real. Tal feição não foi excepcionada pela recepção cristã do *logos* grego, ao qual se acresceu o dado da fé. Não. Vaz adverte que a teologia, uma vez cristã, ‘tornou-se uma espécie de coroa do sistema intelectual e cultural; e a teologia antiga foi colocada num patamar inferior como aquilo que posteriormente chamamos, na tradição, “metafísica”.’ (VAZ, 1997, p. 88).

“Teologia das filosofias”: era a isso que a Metafísica correspondia, segundo seu entendimento. Depois, *teologia natural*, por força do racionalismo – um artifício linguístico para expressar a diversidade em relação à *teologia da fé*. Sempre Teologia, porém, e isso, a despeito do pretendido desmonte kantiano. Ora, o que interessante processo significa, senão a contingência “aparente” da descontinuidade no todo? A pluralidade histórica que é o devir numa unidade que se pretende autocompreensiva a partir da própria recursividade filosófica? Nesse tocante, ninguém melhor do que o próprio mineiro poderia melhor explicitar tão gigantesco drama histórico-teológico:

Ao falar aqui de teologia, considero este problema: a filosofia é uma espécie de tradição teológica, primeiro assumida, depois integrada na visão cristã, em seguida, de certo modo, paulatinamente dissolvida na filosofia moderna. Mas, de qualquer maneira, os problemas teológicos estão situados em um nível de radicalidade que a experiência não nos pode dar, e eles continuam na filosofia moderna, sobretudo, por exemplo, a partir de Hobbes: a teoria hobbesiana do Estado é uma teologia porque o *Leviatã* é, afinal de contas, um deus, um deus da Terra, um deus mortal. (VAZ, 1997, p. 88).

Ora, a pensar como Vaz, Hegel e ele próprio, ao invés de positivities distintas, seriam diferenças de uma e mesma positividade, desde que ambos, por vias *relativamente* diversas, chegam ao seu princípio, a Modernidade, na acepção acima exposta de um todo tendencialmente disruptivo, mas incumbido de recobrar suas formas expressivas, de matriz *teológica*. Hegel, na esteira da homologia entre Ideia e Espírito; Vaz, na da heterologia contrastante entre criacionismo e neoplatonismo plotiniano, malgrado reconhecendo a importância das lições do mestre.

Isso é algo de importante ressaltar: a menção à homologia hegeliana não apaga, por óbvio, o poder heurístico da Revelação sobre o pensamento do filósofo

de Stuttgart, mas tão-só ressalta que, na sua síntese, há um intuito de conciliação entre o caráter lógico de uma visão imanentista da verdade – que é altamente abstrata, mas, também, fruto da reflexão – e o da verdade como iniciativa dela própria, como se persistisse um “cheiro de mística”, um gesto de Deus, do Espírito na direção do homem (COELHO, 2022)¹⁰⁴. Ousada iniciativa, se foi capaz de horrorizar os teólogos mais ortodoxos e suas noções tradicionais cristãs, abrigou uma acepção espiritualista *secular* que estava longe de negligenciar o impacto simbólico de Jesus.

Em tal sentido, o que o distingue de Vaz – e, logicamente, do Tomás de Vaz – é o teor mais “filosófico”, no sentido secularizado mesmo do termo, o que, de forma alguma, elimina a densidade reflexiva do *filósofo* ouro-pretano. Ao contrário, uma consulta, mesmo que rápida, às suas obras, profundamente eruditas, deixará boquiabertos os estudiosos pretensamente mais arredios aos “valores cristãos”. Inegável, contudo, que o mineiro segue o aquinatense no quesito “pensamento abstrato, grego, lógico, e cristão”, em termos antropológicos: a verdade não é uma mera questão de “critério”, mas se autoapresenta na forma do “eis-me aqui” e do “vinde a mim”, tem relações pessoais, rosto, etc. Autoapresenta-se assim, e, todavia, *na História*, como exigência antropológica *da Razão*. E é aqui que sua heterologia, capaz de torná-lo mais teólogo do que o próprio Hegel, dialoga com a historicidade hegeliana.

A significação *secular* de Hegel acerca do Absoluto não pode, por tais motivos, ser interpretada em detrimento da Revelação, como pretendem alguns filósofos que se recusam a chamar o Absoluto de Deus. O próprio Hegel sabia que a Revelação não era um dado *lógico*, aos modos da época, malgrado o caldo cultural secularizante de seu tempo pareça tê-lo levado ao confinamento de Deus na História, sobretudo quando dirigia severas críticas aos teólogos defensores da impossibilidade do conhecimento de Deus como espírito. Para Hegel, “o saber-se de Deus é a sua consciência-de-si no homem e o saber do homem *sobre* Deus: saber que avança para o saber-se do homem em Deus” (HEGEL, 1995, p. 347).

Mas, entenda-se: o Deus no qual e sobre o qual o saber-se do homem avança não exclui o que é tido como causa do ser dos entes, da bondade e da perfeição. A sobredita frase de Tassinari (2022, p. 8), segundo a qual “não é porque não se afirmou que algo ocorre que se afirmou que não ocorre algo”, pode ser

¹⁰⁴ Orientação realizada por Humberto Schubert Coelho, Juiz de Fora, 14 de set. 2022.

perfeitamente reformulada e resultar na seguinte: “não é porque se afirmou que algo ocorre que não se afirmou que não ocorre algo”. Ora, o Deus tomasiano tem registro histórico (e Vaz leva isso em consideração), há nele e para além dele, uma expressão de fé que precisa ser filosófica e antropologicamente considerada, pois ela tem relevância supra-histórica para a pessoa. Nesse sentido, Tomás continua atual, a despeito da dura crítica de filósofos à quinta via, em cujo interior apontam uma mudança do registro metafísico/ontológico para o teológico.

As vias tomasianas para a “demonstração” da existência de Deus – dizem eles - são argumentações *filosóficas*, racionais, mas a última, em que consta a frase derradeira, “nós o chamamos Deus”, estaria no âmbito *teológico*: Deus é causa do ser dos entes, da bondade e da perfeição, não uma categoria *filosófica*, mas expressão de fé. Atento a esse detalhe, Gross (2022)¹⁰⁵ ressalta que os filósofos não necessariamente chamam o Ser/Absoluto de Deus. Seu Deus é frio, é o da espera, imóvel, mais frio do que o de Aristóteles! Não o Deus de Vaz. A afirmação, que quer indicar uma diferença de linguagem a expressar outra, de relação não puramente lógica, não poderia ser mais acertada.

De fato, a um filósofo “tradicional”, para quem subsiste a diferença entre a linguagem filosófica e a teológica a respeito do que venha a ser o Absoluto, pode soar excêntrico estabelecer uma relação entre reflexão e fé. De maneira que apostar na existência do Absoluto pode não ser, em tal parecer, sinônimo de afirmá-lo em existência. Kant, por exemplo, pugnou por um “abismo”, e disse que estávamos num mundo desconstrutivo onde ele já era visto. Nietzsche também o viu, embora não “tenha posto firmeza” na racionalidade do intelectual de Königsberg.

A Vaz, no entanto, isso é plenamente viável, já que recupera abrangentemente a *tradição*. Ele descerra a tal nível de competência as interfaces milenares entre teologia, sociedade e linguagem, que concebe a Metafísica como aquela que faz as vezes da Teologia, ou seja, há uma espécie de conexão e desdobramento entre esta e a tradição, sendo, aliás, somente no interior de profunda abordagem que o filósofo diferencia o saber poiético do mito. A fé, nesse contexto, não é vão fideísmo, pois a racionalidade, além de não ser somente

¹⁰⁵ Observação do Professor Eduardo Gross, na ocasião do exame de qualificação de Mestrado do curso de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), em 14 de set. 2022.

calculativa, transcende, assim como o amor e a mística, a dimensão pessoal, e mesmo a argumentativa.

Há, assim, algo de cunho intuitivo, para o qual as costas humanas frequentemente viram, e que, no entanto, é responsável pelo pontapé inicial do que se consideram como “as grandes conquistas da razão”, um elemento que não é puramente irracional, mas também não é simplesmente racional. A questão é: por que esse caminho não é alcançado de forma massiva pela razão, pela forma argumentativa? Como pensar para além do “argumentativo” da Filosofia, sem o abandono da argumentatividade filosófica? Ora, Vaz parece “cantar a pedra”.

Constatada a proeminente base teológica, embora não exclusivamente crística, da Filosofia, e também a presença oculta de relações de continuidade e descontinuidade entre as formas de expressão do todo que possibilitaram a razão moderna, resta ao saber teórico atual assumir a feição primordialmente ontológica de recuperar tais relações. Ora, o que seria isso, em última instância, senão levar adiante a atitude filosófica de se negar, conservando num estágio superior, a unilateralidade tendente a separar as duas searas, e matizá-la com as questões do “nosso tempo”? Questões que Habermas (1988, p. 14) aponta como sendo “(a) guinada linguística, (o) modo de situar a razão e (a) inversão do primado da teoria frente à prática, ou seja, (a) superação do logocentrismo”?

Ou por outra, não seria o caso de se considerarem esses enigmas matizantes contemporâneos, por sua vez tratados no interior de movimentos filosóficos importantes - a filosofia analítica, a fenomenologia, o marxismo ocidental e o estruturalismo¹⁰⁶ - no bojo *do todo histórico*, como formas que, malgrado pós-hegelianas, são igualmente possibilitadoras de sua expressão metafísica¹⁰⁷?

¹⁰⁶ Em termos breves, Habermas concebe que a virada linguística, base para a filosofia analítica e o estruturalismo, representou a substituição das relações entre sujeito e objeto por outra, envolvente da linguagem e do mundo. Quanto à razão, o sociólogo afirma – ao que parece, de forma controversa - ter se operado uma inversão que impulsionou sua concretização ou contextualização histórica, haja vista que até então era ela tratada no âmbito de uma consciência transcendental. Já quanto à superação do logocentrismo, o pensador a atribui à “radicalização do pensamento de Marx” (HABERMAS, 1988, p. 15) e às pesquisas na área cognitiva, enfáticas da prática.

¹⁰⁷ Habermas insere isso a que chamamos de “enigmas matizantes contemporâneos” num pensamento dito “pós-metafísico”, insinuando um tipo de ruptura na tradição, indicativa da Metafísica. Desnecessário retornar aqui ao que foi discutido no ponto 3.1.2.1.3, nomeado *Incoerência antropológica da desconsideração da dimensão espiritual e da obstaculização da memória metafísica*. Quer-se apenas reforçar a discordância em relação à tese habermasiana de que o ingresso na contemporaneidade representou o rompimento com a tradição filosófica e, nesse diapasão, contrapor-se à tese central do seu texto *Pensamento*

“Serviço ideológico”, “erudição”, “história da filosofia”, “metadiscurso da ciência”, “epistemologia”, “rapsódia de pensamentos”, “mística indefinida”, “poesia”, etc., são alguns dos termos que Vaz (VAZ, 1997, p. 89) utiliza para considerar criticamente a filosofia pós-hegeliana como “pós-teológica” e, portanto, “pós-metafísica”. Um desabafo, uma advertência ou, quem sabe, um receio sobre o quão importante se faz revisitar seriamente a teologia da Filosofia?

Entendida neste sentido, a dimensão teológica da filosofia pode ser considerada uma espécie de sinal, ou sintoma de um declínio da filosofia, tal como foi praticada até Hegel. Se no futuro ela irá descobrir outro caminho, não podemos saber; os filósofos nunca antecipam o que vai acontecer. (VAZ, 1997, p. 89).

pós-metafísico, no qual ele lança uma indagação inicial provocativa: “até que ponto a filosofia do século XX é moderna?” (HABERMAS, 1988, p. 11). A questão central é: o horizonte contemporâneo é metafísico, e não pós ou antimetafísico. E, aqui, deve ser levado em conta o que consta das “Doze teses contra Jürgen Habermas” de Dieter Henrich, que, defendendo a tese da continuidade da tradição, compreende que “a decretação de morte da metafísica – decretação que já se tornou, ela mesma, um clássico da filosofia – (está vinculada) à prevalência de uma atitude cientificista, materialista ou, para um termo mais *up-to-date*, naturalista”. (HENRICH apud MATTOS, 2013, p. 99). Portanto, a postura habermasiana de supervalorizar um mundo pós-metafísico, inclusive dizendo que a Filosofia se curvou ao método, e que Husserl, Horkheimer e estruturalistas teriam consumado o que autores como Nietzsche já haviam tentado: “desvencilhar-se do desejo de ter um acesso privilegiado à verdade” (HABERMAS, 1988, p. 14) – é, para Henrich, em si mesma *metafísica*. E, em nosso entendimento, esse caráter não é em nada infirmado, mas confirmado, pela tese de que “o retorno à metafísica acontece por *outros* caminhos” (HABERMAS, 1988, p. 262) e que a Metafísica vem tentando se reabilitar desde, pelo menos, o início do século passado, com os trabalhos de Stump, Kerler, Wust, Hartmann, Castañeda, Künne, etc.; no campo hermenêutico, por Gadamer; no político, por Ritter e, mais recentemente, Robert Spaemann, dentre outros. Trata-se de uma tese ela própria *metafísica*, porque o intelectual adentra, por meio do exame da tradição mesma, o tema dos *fundamentos* de fato da autocompreensão do homem contemporâneo. Em tempo, é de se dizer, com Stegmüller (1969), que tal postura mais parece expressar uma desconfiança em relação à Metafísica do que propriamente o atestado de sua morte, e os motivos são vários, a começar pelo maior rigor alcançado pelas ciências empíricas, que, inclusive, ganharam autonomia. Isso, para o austríaco, rendeu uma aproximação diferenciada, e não um afastamento das ciências em relação à Metafísica. Por isso, não há o menor sentido em mencionar a palavra “retorno”, já que a dimensão metafísica nunca se foi, e, desta forma, não há como se opor a uma metafísica senão por meio de outra. É por isso que, no primeiro item da introdução à sua obra, intitulado *Tradição e originalidade da filosofia atual*, o filósofo fornece um panorama da filosofia contemporânea, cuja especialidade afirma ser a relativa permanência de problemas filosóficos de alhures. Relativa, em face dos deslocamentos ou mudanças das questões-problema (STEGMÜLLER, 1969) e do encontro de outras soluções. É aqui que delinea fios condutores entre a filosofia atual e a pretérita, ocasião em que menciona Kant, estabelece a relação entre filosofia, ciência e cultura e aborda o irracionalismo moderno, sem deixar, por fim, de ressaltar que, ao invés de uma ruptura com a Metafísica, o que houve foram dois problemas: a perda do caráter multifacetado da filosofia em face da autonomia das funções científica, religiosa, ética e o “afastamento recíproco e a crescente falta de comunicação entre os filósofos das diversas correntes” (STEGMÜLLER, 1977, p. 12).

Seja lá o que for isso, a razão tem dessas coisas: resgata-se astuciosamente da disrupção aparente, porque é de *fundamento* que trata. Assim é, desde que a questão do fundamento é um tema metafísico, e a metafísica, uma dimensão da razão humana, que, no uso reflexivo da inteligência e da liberdade, vincula o sujeito e o Ser, objetivando a unidade na multiplicidade.

Sua potência organizadora da realidade não se intimida perante eventos históricos distônicos e teses filosóficas e científicas fragmentárias. Pelo contrário, dada a força do princípio de não-contradição, ela ensaia coerentemente o movimento congregante e harmonizador, no todo, do que de mais excêntrico lhe parece a um primeiro lance de vista, no intuito de fazer da cacofonia uma polifonia e desta a eufonia mesma, muito embora o instrumento utilizado para pensar a realidade que lhe fala e constitui – ou seja, a linguagem – não alcance a complexidade ontológica total e, nesse sentido, mais do que condição de possibilidade, ele seja limite de expressão do real.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Não é difícil entrever, a título de ilustração de tal resgate disruptivo, que a revolução cultural em cujo interior se deu a científica do século XVI seria impensável fora dos contornos conceituais, principiológicos e axiomáticos próprios da Filosofia, a qual, por sua vez, atravessou períodos históricos com paradigmas diversos (metafísico, epistêmico e semântico), mas nem por isso apartados. Aliás, não fossem esses contornos, bem como a revolução cultural que os assimilou, e eles, a ela, o próprio caráter semiótico da filosofia contemporânea, que bebe no Cientificismo, seria inconcebível. Nessa escala de raciocínio, é de se dizer que o que virá já está aí, construindo-se por descontinuidades e desconstruindo-se por continuidades, encampando, ou melhor, conservando aquilo que nega. Eis o legado hegeliano! Mencionou-se, no tópico 3.1.2.1.3, como a base cosmológica cimentou o pensamento matemático-dedutivista cartesiano e de que forma, segundo Whitehead, ela ainda se encontrava na Ciência, convicta da existência de uma ordem natural a ser desvendada. Tocou-se, ainda, no atravessamento dos períodos antigo e medieval pela Cosmologia e como a pergunta básica que a assolou *originalmente* – aquela sobre a “natureza” do Ser – foi comportando múltiplas explicações através dos tempos. Quem foi realizando esse resgate disruptivo, senão, obviamente, a inteligibilidade mesma do sujeito, e no interior de uma totalidade filosófica que, até para regurgitar filosofias diversas, teve primeiro de *acolhê-las e digeri-las*? Aqui, uma observação passageira: pensamentos regurgitados são o *não-ser* – e, portanto, a razão de ser – do que racionalmente é, integram-no: o que está organizado pela razão é, e, de alguma forma, é inclusive o que, *para-ela*, já *não-é*. Estão lá... Dessa forma, todas as respostas, inclusive as regurgitadas por cosmólogos, cosmógonos, sofistas, socráticos, platônicos, aristotélicos, estóicos, cínicos, epicuristas, neoplatônicos, neoaristotélicos, escolásticos, etc., são seu *não-ser*, e, assim, *integram suas “soluções”*, assim como todas estas, o *não-ser* da razão moderna, e, portanto, *são-na*. No âmbito da hodierna, suas “divisões” são *não-seres recíprocos*, todos seres da contemporaneidade, que os é, por não mais sê-los. É essa linha de inteligibilidade prevalecte que torna falsa tanto a assertiva de que quaisquer momentos da Filosofia, como partes, sejam o todo, quanto a de que este, quaisquer deles. Quem o faz, senão a inteligência antropológica referida ao Ser que os conserva na totalidade do processo

A inalcançabilidade dessa complexidade que constitui e forma o sujeito de linguagem não é, todavia, sinônimo de ausência de legados culturais a lhe integrarem os recônditos, sobretudo do legado racionalista greco-cristão do Ser, que continua a fazer morada no horizonte humano, inclusive no hodierno, frequentemente nomeado de “pós-secular”. Por isso, na Modernidade, os assim nomeados por Gramsci citado por Vaz (2002, p. 12) como “intelectuais orgânicos”, radicados num mundo que deita raízes longínquas no século VI a.c., têm diante de si

histórico mesmo de sua negação? Tudo muito imprevisível! Só mesmo olhando *retrospectivamente* para arriscar algum entendimento... Afinal, quem poderia conceber, por exemplo, que a reflexão ética/moral desenvolvida, sobretudo a partir de Sócrates e, mais tardiamente, pela tradição cristã, após os modelos cosmogônicos e cosmológicos, teve sua razão ontológica e antropológica de ser em concepções homogêneas de relações morais não reconduzíveis a princípios universais, e que, mais tarde, as religiões construiriam “considerações gerais sobre a sorte dos homens, o destino das almas no além e o divino governo do mundo” (REALE, 2001, p. 178)? Quem seria capaz de imaginar que na esteira dos questionamentos sofistas, socrático-platônicos e aristotélicos dirigidos à filosofia da *physis* – ou seja, que nas indagações dos herdeiros, por assim dizer, da controvérsia entre mobilistas e imobilistas - chegar-se-ia a uma filosofia escolástica que transitaria de uma concepção eterna de universo a outra, de sua criação segundo a vontade de Deus? Ou quem, em sã consciência, seria capaz de conceber que a noção de ordem, marcante na cosmologia aristotélica, poderia adentrar o modelo religioso de explicação da realidade, contribuindo, apesar das objeções discretas de Ptolomeu, para a própria sobreposição da Religião à filosofia grega? ^{Enfim}, que mortal poderia antever a alteração do estóico vocabulário cósmico, sedento de eternidade em face de um cosmos divino, harmonioso e impessoal, pela devoção do povo crente a uma pessoa em cuja carne o verbo era tido como feito? Por fim, que “olho mágico” arquitetaria que, sobre os escombros da cosmologia antiga e questionando a autoridade papal e a tradição escolástica, nasceria o mundo moderno e, com ele, em menos de um século e meio, uma revolução científica sem precedentes? Trata-se, como se vê, de um caminho tortuoso, repleto de relações de continuidades e descontinuidades, que só revela o aspecto “camaleônico” do todo e sua importância para a *Bildung*. Um caminho cuja recuperação – ou melhor, rememoração, que, mais do que lembrar, significa reconstruir com olhos não anacrônicos - cabe a quem está aqui... Retornando, por fim, à revolução científica, tema com que se iniciou essa longa nota, Ferry (2012, p. 66) afirma que nenhuma civilização conheceu *ruptura* tão profunda e tão radical em sua cultura; Koyré por ele citado (FERRY, 2012, p. 68), aduz, como visto no tópico 3.1.2.1.3, que ela destruiu as noções cósmicas de ordenação, hierarquização e perfeição. Admitidas como verazes tais teses, cabe ressaltar, com o mesmo Koyré, que a revolução mencionada seria impensável sem que se operassem mudanças significativas *no contexto filosófico mais amplo*. Ou seja, se é que se pode falar em “ruptura”, ela é *fruto de uma mutação do pensamento antigo e medieval*, mutação à qual se deu o nome de *secularização*. E isso não é pouco para quem quer ensaiar algum resgate disruptivo para reconstituir uma linha de inteligibilidade do todo, pois essa afirmação impõe a um hegeliano a seguinte pergunta: que pensamentos regurgitados ela oculta? Quais *não-seres* integram e motivam o seu ser? Longas discussões o termo “secularização” pode render, e não cabe uma digressão mais profunda sobre ele aqui. Pelo menos uma pergunta, todavia, pode ser feita: o que, desse pretensão deslocamento de metas transcendentais para objetivos imanentes, dessa passagem de um ideal de vida contemplativo para outro, ativo, de domínio da natureza, restou para a inteligibilidade metafísica do sujeito antropológico, senão um desamparo existencial? Desnecessário repisar o tópico 1.3.

um enorme encargo: o de recolher e organizar seus acontecimentos fundadores para dar sentido ao existir, já que o método, que calculou a vida, mas não explicou a existência, deixou no sujeito um rastro de vazio impreenchível.

Nesse mundo intelectual, uma pergunta constantemente se repõe: como pensar a existência de uma *razão* moderna, senão recuperando as relações de continuidade e descontinuidade entre as formas de expressão do todo que a possibilitaram? Ou seja, como ser moderno sem estabelecer *conexões lógicas e ontológicas entre mito, razão, filosofia antiga e teologia cristã*? Longe de se desconectar de outras paragens do espaço simbólico, como a sociedade, a política, etc., tal mundo é o epicentro do sistema, na medida em que realinha as mencionadas esferas conforme uma força peculiar. E é aqui que são de grande valia as teorias de Hegel, que, não à toa, a não ser por dividir opiniões, é comumente chamado de “último filósofo moderno e primeiro contemporâneo”, e Vaz, que sob inspiração do mestre, revisita a tradição, principalmente Tomás, problematizando o inevitável: “de que Modernidade, afinal, estamos falando?”.

Eis que, no contexto secularizado de pretensa ruptura com os valores medievais, o mineiro conduz o estudioso a perceber que o realinhamento multiesférico efetível pela intelectualidade, pervadido que é por “questões” de ordens diversas, postas – numa feliz expressão de Aguiar (1998) – pela “configuração do paradigma estrutural da racionalidade moderna”, é caracterizado pela oposição dialética fundamental, envolvente de dois extremos: uma *fenomenologia*, ocupada com a descrição e a análise dos reflexos das ideias nas várias dimensões da realidade vivida, e uma *axiologia*, que se depara com o otimismo da razão, a sede por novidade e “a dialética entre continuidade e descontinuidade” (VAZ, 2002, p.18).

O sujeito do “novo” mundo parece já estar certo de si como consciência atravessada pelas noções de autonomia, autorrelação e autorreflexividade, mas não assim do seu gradativo *processo* de se autoconceber como a causa do próprio existir. Tal abstração – pode-se dizer “genética” – acerca do próprio caminhar, ou melhor, o “chute” dos degraus da escada que penosamente teve de subir, enfim, o esquecimento das mediações históricas de que participou para galgar seu atual “estado da arte”, rende-lhe, como se há de suspeitar, transtornos de inteligibilidade, pois (paradoxalmente) nele ressoa, “dissolvida”, a tradição teológica, com todos os “problemas” que levantou e as “soluções” que encontrou, questões que a experiência, sozinha, não dá conta de explicar.

Dito alheamento não o exime, por isso mesmo, da responsabilidade pelo realinhamento interdimensional do espaço simbólico, posto como alternativa mediadora viável para o problema que põs para si: a oposição existente entre os extremos fenomenológico e axiológico. Há, assim, de mediá-los, na condição de quem um dia assumiu o imenso ônus ontológico de fundamentar a própria existência. *Para-a-consciência*, que não percebe a unidade da realidade – e, portanto, que as oposições são inseparáveis no todo - os fundamentos que recoloca parecem diferentes. Mal sabe, contudo, que, em última instância, só estão sob novos impactos e que é das profundezas dessas condições que deve nascer uma *Filosofia fundamental*, pois é desse âmago ontológico que o todo pode ser reavivado pelo intermédio de sua inteligibilidade. Que impactos são esses?

No plano fenomenológico, alterações na relação tempo-homem (VAZ, 2002). São dois os traços: o primeiro, objetivo, ligado à passagem do mundo natural ao técnico, do aproximado ao exato. O segundo, de ordem intersubjetiva, assiste ao fortalecimento do indivíduo na sociedade, o indivíduo que é “permanentemente intimado a tornar-se outro a partir da sua própria identidade penosamente conquistada” (VAZ, 2002, p. 16). Esse indivíduo se autonomiza num social, ele próprio fruto de conflitos ideológicos que remontam, ao menos, ao século XIII e culminam no Estado moderno.

Quanto à relação de transcendência do humano, corresponde ela a um importante ponto de mudanças. Assiste-se, na Modernidade, ao que se denomina imanentização de seus termos, com a tentativa de abolição da Metafísica e o surgimento de uma autotranscendência na imanência. Isso, assegura Vaz (2002), foi possibilitado, sobretudo, pelo caráter operacional da razão e as várias racionalidades que ela ensejou. Com a matematização do tempo histórico, é na historicidade que a autotranscendência tem lugar.

No campo axiológico, só ruptura por continuidades, não absoluta, portanto. O mundo “pós-cristão”, racionalmente otimista e sedento por novidades, tenta, em seus acessos de secularismo, equilibrar-se na tensão dialética entre continuidade e descontinuidade (VAZ, 2002). Nele predomina, ora a dominação do tempo cronológico por um saber poiético que se remete ao passado e prediz o futuro, fazendo do presente o lugar da razão, ora a perda de domínio do próprio presente como *locus* de análise do tempo histórico.

Nesse interregno, o sujeito está a meio-caminho, é *ser-aí* entre dois presentes: o primeiro, privilegiado pela precisão do tempo físico e pela aceleração do tempo histórico, o segundo, desfavorecido pela incompreensão do passado e pelo rechaço do futuro, não raro tido por imprevisível. Vaz, que não fala senão de “um e mesmo presente”, parece deixar subentendido que há dois no mesmo: um, a ensejar o novo na tradição, outro, a homenagear o nihilismo enfadonho (VAZ, 2002).

Como dirimir, então, o tempo da vida e o tempo do mundo? A autonomia do indivíduo e o pensamento técnico? Como conciliá-la com a operacionalização da existência? Valorizar o presente sem ontologicamente perdê-lo na instrumentalização de si e do outro? Driblar a fugacidade perene, em que tudo o que é sólido se desmancha entediadamente no ar? Como, aliás, encarar o mundo líquido, a não ser retornando aos fundamentos? Estamos, aliás, autorizados a falar num “retorno”, se os fundamentos albergam o diverso? Se sim, quem há de voltar a eles, senão *o sujeito mesmo*? Voltará ao mesmo, sendo o mesmo?

Ao que parece, não. E não, porque é ele fruto mesmo da desilusão metafísica e filho dileto do prometeísmo técnico-científico que engendrou dois conflitos bélicos de proporções globais cuja posteridade mais contribuiu para a sua autoidentificação como *consumidor*, inclusive de coisas e pessoas, do que para sua autoafirmação como ser espiritual. Mas o é, *porque não é o honnête homme* racionalista, em sentido estrito, nem o *polites* antigo ou o cristão medieval, em sentido amplo. E tal negação já diz muito, caso se interprete a realidade como total.

Diz, por exemplo, que, se por um lado, as ideias modernas não são mera secularização das inerentes ao mundo teológico, por outro, bebem, de alguma maneira, nas fontes teológicas e filosóficas do Medievo, onde grandes questões humanas foram suscitadas (relações entre fé e razão, Deus e atributos, etc.). (VAZ, 2002, p. 29). Estas fontes “se escondem” na pretensão de organização do “furdunço” moral, ético, social, político, econômico, enfim, ocultam-se no afã de reordenação do caótico *Lebenswelt* contemporâneo, nesse antigo desejo sincero da linguagem.

Eis que, entremeios a enigmas fenomenológicos e axiológicos, a certezas de autonomia e incertezas sobre seu processo formador, mas não menos instado a realinhar seu universo simbólico, o sujeito de inteligibilidade se encontra numa encruzilhada: situa-se entre a “eliminação de todo tipo de pergunta radical em torno do sentido da existência e da vida” (VAZ, 2002, p. 30) e a permanência inelutável das raízes teológico-medievais. Por isso, parece instado a reconstruir-se na

autodesconstrução possibilitada pela revisitação de antigos fundamentos. Fundamentos estes, que, malgrado permaneçam os mesmos, aparecem diversos *para-ele*, que percebe os incômodos do exorcismo metafísico, tanto que intermitentemente concebe projetos teóricos só aparentemente inconciliáveis.

No âmago das mencionadas raízes, encontram-se os rastros *antropológicos* do criacionismo cristão, que não se intimida perante a pretensão legítima, inerente à Filosofia, de desconstituição dinâmica dos conceitos de verdade. Legítima, pois o processo, como dismantelamento de certezas concomitante à constituição de outras, parece ser a única verdade da consciência enquanto figura do Espírito. Mas essa dinamicidade não é incompatível com a tese de que o criacionismo cristão ainda não seja uma base de verdade desconstituída. Pelo contrário, ele ainda fundamenta – e, por um parecer sincero, mas *sempre* questionável, continuará fundamentando – conceitos, inclusive filosóficos, da realidade. E nem é necessário o recurso ao argumento filosófico da retorsão para justificar isso, já que não se está a tratar do Deus criador como princípio de verdade, e sim do seu valor heurístico para a posteridade.

A despeito da crítica dirigida por Hegel aos teólogos defensores da impossibilidade do conhecimento de Deus como espírito, este “juízo teologal”, que vê no excesso ontológico do Absoluto criador o fator que o distancia infinitamente dos seres finitos criados, precisa ser seriamente considerado *enquanto tal*, ou seja, em seu valor *antropológico*, por filosofias não unilateralizantes do conceito, capazes, por assim dizer, de integrar a revelação na dinâmica de autodeterminação do Absoluto. Tal juízo carece dessa análise, pois mesmo que não postule a cognição absoluta de um Deus que se desdobra *plenamente* na natureza e na cultura e se aproxime *cuidadosamente* do pensar especulativo, ele foi e é capaz de engendrar concepções filosóficas graves, reais e concretas.

Um desses conceitos a rondar a Modernidade, e que, no entanto, foi construído no bojo do criacionismo cristão é o da *pessoa*, em cujo centro noções jurídicas, sociológicas, antropológicas, psicológicas, etc. se baseiam, numa tensão constante com visões científicas outras, distintas. Nesse ponto específico, é inevitável que a desconstrução contemporânea do seu conceito não envolva novas e necessárias construções. Aliás, a remoção conceitual dos blocos da parede da verdade é concomitante à reposição de outros relativamente diversos dos anteriores, e mesmo entre si. Desde que o fim da História, seu *em-si-e-para-si*, a Modernidade

anunciada por Hegel, é novo *em-si*, a se submeter, constante e inevitavelmente, a novas oposições e convulsões internas, a desconstrução do conceito de pessoa é algo fatal, e até bem-vinda.

No entanto, persiste o núcleo duro do seu conceito - edificado a partir da ideia de que, em Cristo, vigem duas naturezas em uma pessoa, e, em Deus, uma em três, incrementada, ainda, pelas perspectivas boeciana e tomasiana, já estudadas –, malgrado as naturais oposições. Com ele, o modelo de sociabilidade legado pelo Jesus histórico, que andou no meio de ladrões, prostitutas e cobradores de impostos, pregando valores como amor, igualdade, justiça e fraternidade. A esse respeito, muito procede a observação de Coelho (2022) acerca do pensamento de Vaz: trata-se de um pensador hiperenraizado no seu contexto¹⁰⁹. Brasileiro, católico, engajado social e politicamente, ele quer falar do amor, do pobre, do rosto sofredor, indigente, miserável ou marginal, do estender a mão.

Em seus solilóquios, situam-se as concepções adrede citadas, antirrelativistas e antifragmentárias, e, ao mesmo tempo, contemporâneas, ou por outra, não meras metafísicas nostálgicas, puristas e intelectualistas, como as Remi Brague, Claude Bruaire, Pierre Courcelle, Teodoro Haecker, Johannes Baptist Lotz, Henri de Lubac, Auguste Mansion, Karl Rahner, Alain Renaut, Paul Ricoeur, Max Scheler, Gerard Verbeke, Peter Wust, dentre outros, que certamente renderiam um ensaio de primeira grandeza. Todos esses autores estão presentes no pensamento do mineiro, que se apoiava no tripé antropológico-ético-metafísico para manter a essência da pessoa, com o cuidado de não “engessá-la”.

Trinta anos, todavia, após a publicação do último volume da *Antropologia Filosófica*, a supramencionada desconstrução, necessária, da pessoa, se avançou – e isso se vê pelos movimentos sociais, nos mais amplos sentidos, suas pautas ambientais, de identidade e gênero, sindicais, etc. - não concretizou a proposta moderna de congregar as diferenças na identidade. Ou seja, o paradigma civilizatório cristão ainda é um porvir, ou seja, é uma meta humanizatória, e, como tal, reveladora de suas próprias contradições. Se comporta a desconstrução do conceito de pessoa, é, igualmente, insuficiente à efetivação de um novo, e a tendência lógica e ontológica é sempre sê-lo mesmo.

Mas isso está longe, ao que parece, de afastar a dimensão teológica como dimensão espiritual humana – por mais fragmentária ela se tenha apresentado – do

¹⁰⁹ Orientação realizada por Humberto Schubert Coelho, Juiz de Fora, 14 de set. 2022.

conceito filosófico do instituto. Parece ser o contrário: o conceito de Teologia também está em mudança, abarcando, assim, perspectivas sociológicas, filosóficas, biológicas, etc., e, no mesmo compasso, o de Filosofia, que delas extrai as linhas de inteligibilidade que as atravessam.

Ser ambientalista, por exemplo, não é lutar pelo bioma, pela fauna e pela flora. É incorporar um sentido de totalidade que faça da Filosofia, do Direito, da Sociologia, etc. a sua própria Religião, e vice-versa. É complicado insistir numa Religião que não problematize a pauta ambiental, porque, sendo assim, reitera-se a separação entre homem-sujeito e natureza-objeto. Da mesma forma, é-o estagnar numa Filosofia não interseccional, desde que a interseccionalidade filosófica congrega a totalidade dinâmica refletida na concepção de pessoa.

A contradição disso é a fragmentação, mas, veja-se: a fragmentação é o combustível da própria unidade, ou melhor, da concretização de Deus no mundo. É preciso, nesta ótica, estar atento ao que Coelho (2022) chama de “pontos cegos”. E, segundo o pensador:

Eles são tantos, que as partes do Absoluto, que nos escapam e julgamos pequenas, se revelam extraordinárias. Então, pode ser que a nossa noção do Absoluto, sem suficiente abertura, torne-se incapaz de se renovar espetacularmente como na mensagem do Cristo, e permaneçamos em um farisaísmo que de Absoluto só tem uma vaga intuição, e muita pretensão. (COELHO, 2022).¹¹⁰

Mas o que podem ter tais considerações a ver com o assunto do subtópico? Recuperemo-lo: ele se encontra no meio de uma discussão sobre a capacidade humana de transcendência à luz de teorias distintas, mas que se encostam, como percebido. O tema insere-se na transição operada pelo sujeito - que, enquanto pessoa, é homem - entre o dado natural (N) e a forma expressiva (S), transição esta que, conforme se vem postulando, é exigência da dimensão espiritual do sujeito, que está aberto ao Absoluto do Ser.

Ele se situa no interior de uma teoria que bebeu em fontes diversas, ambas inseridas no mesmo sistema filosófico, do qual a Metafísica é a teologia. Hegel fez, portanto, o que Tomás fez, mas diferentemente. Seu diálogo com a tradição, secularizante, originou um sistema no interior do qual estava o homem, que ingressou no reino do Espírito, construindo História e Cultura, e enfim, Arte, Religião

¹¹⁰ Orientação realizada por Humberto Schubert Coelho, Juiz de Fora, 04 de jun. 2022.

e Filosofia, e que nada perdeu nessa caminhada ontológica. Independentemente dos pontos de distinção, ambas as matrizes albergam a mudança no uno, e esta, a nossa compreensão do que é ser pessoa, compreensão que acolhe o diverso, mas não pode renunciar ao seu trajeto, mesmo na contemporaneidade.

Este percurso do pensamento filosófico ocidental teve no fato crístico – quer se queira, quer não - o divisor de águas, e, com ele, todo um arquétipo de raciocínio, inclusive do senso comum, acerca do que o mundo é e, por conseguinte, do que significa ser *pessoa* nele, com tudo o que ela traz, seus princípios éticos, visões sobre a vida e a morte, a beleza e a bondade, o amor, a justiça, a igualdade e as maneiras inúmeras de autorreferência em dignidade. O império do pensamento tecnocientífico, que, de forma paradoxalmente magnífica, engendrou uma concepção “criadora” do mundo, não o destruiu. Ao invés disso, só se mostrou ainda mais dependente da Natureza, de que *acha* ter se separado um dia.

Seu “achar” não lhe muda a condição. Os homens que nele botam fé continuam a ressignificar seu *estar-no-mundo* como corpos, *sendo* nesse mundo como corporalidades, pela exterioridade que psiquicamente interiorizam enquanto se relacionam com o outro. E não se dispersam no espaço e no tempo, porque seu potencial semântico *inato* lhes permite conferir expressão a eles. Unificam-se. Fazem-no por obra de uma dimensão espiritual, que experienciam, mas negam.

Negam-na, por visualizarem-na como mística. Mal concebem-na como fabulosa ou qualquer coisa que o valha, mas ignoram quão importante foi a mística para a concepção de importante dimensão. Desconhecem que o processo de negação da experiência mística, não raro expresso por sua defenestração, se, por um lado, está imerso no processo mesmo de secularização do mundo, por outro, não implicou na sua eliminação do humano, mas a sua conservação em novas bases, bases estas que são o que são, *porque, e somente porque*, não são as anteriores. Eis aqui uma linha de inteligibilidade no todo dialético.

Pois bem, atente-se à permanência conceitual e conceptual do espírito, a se expressar constante – e, a nosso ver, crescentemente - no pensamento contemporâneo, tal qual se demonstrou no ponto 3.1.2.1, pela relativamente recente teoria de McGrath e pela ambivalência da dimensão metafísica da tecnociência. Ou mesmo no âmbito da epistemologia, pelo declínio inicial do paradigma dominante, dado o interesse crescente de cientistas por Filosofia e Sociologia, como foram os exemplos citados no segundo tópico: a teoria das estruturas dissipativas de

Prigogine, a sinérgica de Haken, o hiperciclo de Eigen, a autopoiesis de Maturana e Varela e as catástrofes de Tom, etc.

Note-se, ainda, o que Whitehead afirmou, já na primeira metade do século passado, sobre a ciência esconder a fé inconfessada de que podia desvelar um segredo cósmico, e que, em sendo assim, pesquisar a natureza era seguir o *instinto* de justificar a fé na racionalidade: “a fé na possibilidade da ciência [...] é um derivado *inconsciente* da teologia medieval” (WHITEHEAD, 2006, p. 27). De fato, embora a ciência se interesse “pelos fenômenos *cotidianos* por eles mesmos” – e aqui se encontram as noções de controle, não remissão a “outro mundo” e, diversamente dos gregos, sua não constituição como um ramo da Filosofia - as raízes de sua inclinação prática estão nos primeiros beneditinos (São Gregório e São Bento) da Itália do século VI: na ocasião, os mosteiros eram casas de agrônomos práticos, preocupados com os acontecimentos naturais, os “fatos irredutíveis e inflexíveis”. (WHITEHEAD, 2006, p. 27).

O que, desse imbróglio, fica para a *Antropologia Filosófica*? O estudo do *sujeito enquanto sujeito*, do *homem como pessoa*, em meio ao que de tradicional vai se mantendo e de novo vai surgindo, em termos filosóficos e científicos. O conceito de pessoa, em específico, se está em desconstrução, dada a infinidade de teorias sobre o humano, não pode se desprender tão facilmente da tradição filosófica, que, como se disse, está fincada na pluralidade do real, e, assim, do fenômeno humano, que, igualmente, é múltiplo no uno.

É aqui, na unidade do múltiplo, que reside a força do pensar antropológico: ele traz para dentro de si os caminhos da liberdade humana na sua conexão com a razão, o Ser dos gregos e medievais, a Natureza e Deus e a força paradigmática da transcendência, com todos os percalços da inteligibilidade ontológica do sujeito, devidos, por sua vez, a mudanças que mais revelam recálculos da rota cultural da Humanidade, tal qual aconteceu com a bem intencionada identificação entre a Ideia e o Espírito.

Criticar esses recálculos com a lucidez de quem aproveita o que é *bom* e na convicção de que os critérios de análise do que é bom só podem estar na compreensão da tradição mesma é condição *sine qua non* para a uma estabilidade mínima da inteligibilidade. Curiosamente Hegel, talvez, tenha sido um dos que mais proporcionou isso, na medida em que representou um ganho, em termos de pensamento histórico, para o caminhar humano.

Se esse bônus pode ser atribuído ao alemão, ele não se deu, conforme ressaltado, sem a instauração da interdição às filosofias, sobretudo às analógicas, do Absoluto no pós-Hegel. É preciso, por isso, recuperar o que de grego e bíblico-cristão permanece na noção criativa da consciência histórica, mas que parece ter sido perdido, em função da destruição de uma conformidade analógica por séculos prevalente entre a pessoa e o Absoluto transcendente. É preciso recuperar a memória metafísica no entrecruzamento de perspectivas teóricas diversas, a começar pelo repensar da pessoa como quem é totalmente integrado à natureza e esta, a ela, que a ressignifica enquanto espírito aberto. Isso se intentou até aqui.

Constatado (1) o encerramento das filosofias de cunho analógico do Absoluto no pós-hegelianismo; (2) detectadas as condições e limitações de cunho fenomenológico e axiológico impostas ao sujeito contemporâneo, vazio, mas impedido de declinar magnânimo trabalho de resgate disruptivo de relações de continuidade e descontinuidade entre as formas de expressão do todo que lhe possibilitaram a razão; e (3) aferida a presença inexorável dos fundamentos antropológicos do criacionismo cristão no seu imaginário de pessoa, estabeleceu-se, nesse tópico, modesto parecer de época a partir de dois autores de peso. Malgrado o relativo distanciamento entrevisto nos tópicos supra, eles se aproximam pela base teológica comum expressa na tradição, a permitir a identificação racional de alguma linha de inteligibilidade no todo dialético.

Importa, agora, que se reconheceram as contribuições antropológicas de tão importantes autores, mormente de Vaz, pensar a *pessoa* desse sujeito que se reconstrói na autodesconstrução em sua relação com o *Absoluto* tal qual elaborado pelo ouro-pretano. É preciso refletir sobre o caráter originariamente positivo da *analogatum inferius* e do *princeps analogatum*, que orientam a transição efetivada pelo sujeito entre o dado natural e a forma expressiva.

Aqui, em decorrência da já descrita presença de Tomás no pensamento de Vaz – ou seja, da tensão “essência x existência”, que, como visto, precisa ser dirimida no interior da equação dialética envolvendo finitude, situação e transcendentalidade do eu, mediante a presença do espírito aberto ao transcendente - o mineiro, firme no seu projeto de conciliar as dialéticas platônica e hegeliana por intermédio da *Metafísica do Esse*, insiste na afirmação translógica do Absoluto real em face do sujeito de inteligibilidade, ávido da autoafirmação como pessoa, entremeios à tensão entre objetividade do mundo e a intersubjetividade da História.

4 SER DO SUJEITO E EXISTÊNCIA ATIVA: a positividade originária da pessoa e do Absoluto

Por que se diz, então, que é na positividade originária da pessoa e do Absoluto que se encontra o ser do sujeito? Porque a pessoa, que lhe é princípio no processo de transição dialética comporta em seu *eidós* a tensão entre o categorial e o transcendental, sendo nela, ou seja, na *pessoa*, que sujeito e Ser se identificam dialeticamente no discurso. Não se trata de uma oposição entre particular e universal, pois esta se dá, conforme exemplo fornecido por Vaz (1992, p. 250), no caso das proposições “O homem é o seu corpo próprio”, “O homem não é o seu corpo próprio”.

Não. No caso em tela, o homem é sujeito enquanto pessoa *do início ao fim* da mediação. É *só e totalmente* pessoa. Dada a sua dimensão espiritual, é unidade absoluta, cuja racionalidade o abre ao infinito e o diferencia dos outros finitos. Mas, como se disse no ponto 3.1, desde que a distinção implica a sua condição de múltiplo dentre os múltiplos, só pela analogia ele pode operar a unidade da unidade e da alteridade – a identidade absoluta do *ser-em-si* e do *ser para-outro* – unidade esta a ser realizada mediante a distinção *real* na identidade *intencional* com a universalidade do ser. Assim se pronuncia Vaz:

A aporia do momento eidético na elaboração da categoria da *pessoa humana* não resulta, pois, de uma oposição entre o conteúdo particular da categoria e a universalidade do ser, como é o caso nas outras unidades categoriais. Ela resulta da oposição entre o *categorial* e o *transcendental* ou entre o *finito* e o *infinito* presente no próprio coração do *eidós* da *pessoa*, uma vez que nela deve dar-se a adequação entre o *sujeito* e o *ser*, alvo de todo o movimento dialético no discurso antropológico, sendo o *ser*, por definição, absolutamente *universal*. (VAZ, 1992, p. 225).

A pessoa, universal homóloga ao Ser, suprassume o homem situado manifesto nas categorias discursivas, exprimindo-o como ser universal concreto ou singular. Nesse sentido, conforme Finance citado por Vaz (1992, p. 250), ‘ela pode ser dita, com razão, “síntese metafísica”’, ou por outra, unidade reflexiva do ser sobre si próprio. Todo o movimento das categorias dirige-se teticamente para ela, e, portanto, para a adequação entre sujeito e Ser. Adequação esta já constante, em potência ou *dynamis*, no corpo próprio como primeira manifestação do *Eu sou*, e a

se completar, ao modo de *enérgeia*, na própria pessoa, sem mais aléns. (Vaz, 1992).

Recusar o paradigma analógico equivale, para Vaz (1992), a reingressar na sequência de problemas da metafísica da subjetividade. Significa fazer concessões à singularidade *absoluta* do sujeito e pensar a adequação entre sujeito e Ser com os olhos na pura imanência, de maneira que o momento tético se constitua, no máximo, como uma estranha manifestação do sujeito infinito no finito e situado. Uma “dança” solitária do sujeito.

Acatá-lo, porém, é afirmar a pessoa em sua dimensão transcendente, ou melhor, “no paradoxo da sua universalidade contida na limitação da situação e da finitude.” (VAZ, 1992, p. 226). E aí ela é *analogatum inferius* ou partícipe do Absoluto transcendente como identidade absoluta entre sujeito e Ser. Então, o discurso do sujeito, ao mesmo tempo em que eideticamente se limitar na sucessão de categorias, nelas teticamente se ampliará, e, assim, efetivará a ruptura de toda limitação pela *autoatribuição* do Ser no *Eu sou*.

Ora, só o sujeito de racionalidade pode atribuir a si a mais singela de todas as atribuições, o Ser, que é imputado a todos os particulares, racionais ou não, e ao qual estes se reduzem, sem exceção. Dada essa capacidade humana de autoatribuição, ou seja, de se abrir à infinitude intencional, Vaz (1992, p. 250) diz que, ao efetivá-la, o sujeito “se iguala à universalidade do ser, que, por definição, é o inteligível como tal: *Intellectus et intelligibile convertuntur*.” O alvo é a união derradeira com o Absoluto real e subsistente.

Perceba-se que essa relação analógica não pode sugerir outro tipo de oposição, senão a que implica a díade *categorial x transcendental*, até mesmo pela ausência de reciprocidade ontológica, expressa na sobredita inversão discursiva entre os princípios de limitação eidética e ilimitação tética: por um lado, o sujeito medeia o processo categorial de transição do dado natural (sujeito na sua relação com a natureza) à forma expressiva (homem = sujeito enquanto pessoa) a partir da pessoa, mas, por outro, “ao avançar até a posição (*thésis*) do Absoluto no conceito analógico, enunciando-o como transcendente à sua razão finita (*superior summo*), (descobre que) é [...] *posto* pelo Absoluto imanente ao mais profundo ádito do seu ser (*interior intimo*)”. Nesse *iter* percorrido pelo sujeito ávido de coerência ontológica, não pode estar sua verdade como ser finito na pura negatividade, e sim na positividade.

Quanto à *positividade* da pessoa finita e do Absoluto, afirmada como fonte do ser do sujeito, é de se dizer que nem o Absoluto é mero resultado do processo de negação da negação iniciado pelo Ser abstrato nem o finito é constrangido “a negar-se na sua abstração inicial e não ter ser senão nesta mesma refutação.” (HERRERO, 2004, p. 60). Melhor dizendo, a relação entre eles não se dá nos moldes especulativos, em que a essência, o infinito, nega-se no imediato, e o finito, na abstração, para encontrar o Ser do Absoluto. Por fim, ela é *originária*, porque a pessoa é princípio e fim de todo o dinamismo, e o Absoluto, já na afirmação do *Eu sou* primordial, enunciado como aquilo que o transcende.

Reputa-se que a positividade originária da pessoa já tenha sido suficientemente explanada no item 2.2.1.1.1, ocasião em que tal categoria foi caracterizada como sendo, a uma só vez, a causa formal (*eidós* e/ou função lógica integrativa do ser e do devir numa proposição) e a final (efetível totalidade inteligível ou desígnio do *ser* no *existir*) do ser do homem. Enquanto singularidade, ela tanto mediatiza a universalidade da essência na particularidade da existência quanto suprassume a negação dessa universalidade levada a efeito pela particularidade. No discurso, se é resultado/síntese, na ordem da inteligibilidade *para-nós*, da oposição entre os momentos eidético e tético, é-lhe, igualmente, na da *em-si*, a origem, o começo absoluto. Resgatando os ensinamentos de Vaz (1992, p. 192), ela surge “na sua radical originariedade, em toda afirmação e em toda invocação do *sujeito* [...], na radical singularidade de cada um com que o *Eu* e o *Tu* se encontram”.

Sobre o Absoluto também já se falou no decorrer do trabalho: é dele que escorre a vida, a inteligência, a razão e a consciência de si. A totalidade estrutural que se encerra no espírito está referida a ele, que funda o ser do homem no mundo e com o outro e, por conseguinte, possibilita, na passagem do dado natural à forma expressiva, o *dizer-se a si mesmo* do homem em seu ser *em-si* e *para-si*. É, assim, universalidade absoluta implícita à ambiguidade linguística entre a exterioridade real e a interioridade relacional. Igualmente *trans-real*, é absorvido pelo intelecto tanto ao nível conceitual quanto conceptual do espírito. É Absoluto de exigência, *Superior summo* e *interior intimo*, o pressuposto existencial do juízo do céptico, justamente o céptico - também *perfectio simplex* - que jungido pelos grilhões do princípio de não-contradição, a ele se vincula pela liberdade que o consente e pela razão que o acolhe. Põe, na origem, a ordem, a inteligência e o fim, enfim, o ser do homem, em quem silenciosamente “inocula”, “injeta” a Unidade, a Verdade, o Bem e a Beleza,

potencializando-lhe, ainda que por uma relação de dependência, a capacidade transgressora da contingência, capacidade que faz dele *pessoa*.

A atribuição de positividade originária à pessoa e ao Absoluto leva a que a verdade do sujeito já esteja na origem da mediação. *Desde o início*, disse-se. Ou seja, das profundezas imorredouras das estruturas eidéticas mais elementares, *exempli gratia* a corporalidade própria, já há a atuação da pessoa - como *eidos* e totalidade inteligível - e do Absoluto - como *princeps analogatum* e Ser universal - no sujeito finito, que “enquanto natureza é dado a si mesmo (corporalidade, psiquismo e espírito), mas enquanto ser (e isso é o que a positividade desencadeia) é forma ou expressão”. (HERRERO, 2004, p. 55).

Em Hegel, a tratativa do dado não funciona assim: para o alemão, ele é “bruto, não algo tão profundo e espiritual. O que é profundo é o conceito, a espiritualização do dado que lhe agrega, *ao final* do processo (ou por outra, da negatividade consumada), a absolutidade”. (COELHO, 2021, grifo nosso)¹¹¹. Uma vez admitida pelo pensador a relação de *inseparabilidade*, caracterizada pelo conceito, entre finito e infinito, aquele é retorno que envolve em si o outro. Ele não é real, efetivo, embora sem ele a própria noção de infinito também não se sustente. Pois, como seria possível ao finito pensar-se como tal, senão a partir de um infinito concebível *ao menos* como seu oposto?

O pensamento hegeliano é muito coerente e consequente nesse aspecto, pois pugna pelo conceito como estrutura suprassuntiva da oposição finito x infinito postulada pelo entendimento, cuja limitação *representativa* visa a trespassar. Por outro lado, é por não ter positividade originária que o finito tende a sair da contradição de não se admitir como ideal e encontrar a sua verdade, autonomia e independência no infinito da Razão, *ao final* da mediação, ao cabo do trabalho do negativo.

Esse movimento, como visto no tópico 3.2.1.1, é plenamente perceptível na Enciclopédia, especialmente ao nível do Espírito, em que o sujeito, recém saído da Natureza, precisará se projetar na realidade que constrói, autopercebendo-se como finito em face da universalidade que o integra, e constituir-se, pelo labor da negatividade, como *indivíduo*, no plano subjetivo, como ser *cultural e histórico*, no objetivo, e, finalmente, como ser de *Arte, Religião e Filosofia*, na esfera absoluta, que é o momento derradeiro do tornar-se *para-si* (ou do estar junto de si) do Espírito.

¹¹¹ Orientação realizada por Humberto Schubert Coelho, Juiz de Fora, 18 mar. 2021.

Perceba-se, no entanto, que se está a falar do sujeito finito, egresso do “natural”, bruto, inclusive tematizado por Hegel, num primeiro momento, *imediatamente* como corporalidade, psiquismo e consciência, no domínio da Antropologia, *mediatamente*, como consciência-de-si e razão, no da Fenomenologia, e, *efetivamente*, como Sujeito ou Espírito, no da Psicologia, e não da pessoa, *no sentido analógico* até aqui estudado. Esse sujeito não é expressão da *homologia* do Absoluto: a pessoa como adequação inteligível entre sujeito e Ser que se situa, *ab initio*, concreta e positivamente, no discurso, como corporalidade própria, psiquismo e espírito.

E não o é, porque, como se vem dizendo, a relação *de analogia* com o transcendente, que, para Vaz, sempre o constituiu como homem, fechou-se no processo lógico de identificação dialética entre Ideia e Espírito. O ciclo dos ciclos – aqui, nomeadamente, a crise dos universais e sua conclusão pelo apogeu da metafísica da subjetividade - se encerrou com Hegel, cuja espiritualidade foi edificada, ela própria, entremeios à tendência secularizante da mística renana. É importante ressaltar que o declínio desta, iniciado no século XV, com a vertente afetiva de Jan Ruysbroeck, G. Groote e Thomas à Kempis, rendeu a filosofia especulativa (VAZ, 2000b) onde o alemão “se criou”¹¹².

Esse detalhe, se não faz de Hegel, que lutou bravamente contra a defenestração da Metafísica, o “Judas” da inteligibilidade ontológica - cujo déficit, como estudado, deita raízes no Nominalismo medieval – tampouco deixa de ensejar um olhar especial sobre a maneira como o filósofo concebeu a relação entre o finito

¹¹² Esse dado é importante. Após o florescimento da mística renana e o seu encontro com a flamenga, instaurou-se “o declínio do *élan* especulativo da mística renano-flamenga” (Vaz, 2000b, p. 41), ambas atingidas por uma tendência *intellectualista* cujo cume se deu nos fins da Idade Média. Aqui, a mística cristã se submeteu a projetos de sistematização, cujos exemplos mais importantes são os tratados *De Mystica Theologia*, com destaque para Thomas Gallus e Hugo de Balma, bem como as obras *De Mystica Theologia Especulativa* e *De Mystica Theologia Practica*, de Jean Gerson. Ressalte-se que a passagem à filosofia especulativa moderna foi mediada pelo empenho quincentista, sobretudo espanhol, tanto de enfocar o aspecto *psicológico* e *metodológico* da oração, quanto de explicar *especulativamente* a ascensão mística. Os destaques vão, em respectivo, para Santa Teresa de Jesus e São João da Cruz (VAZ, 2000b, p. 41). O trajeto póstumo da mística e seu reflexo sobre a inteligibilidade se fazem reconhecer: primado do aspecto gnosiológico sobre o ontológico; secularização, dessacralização e banalização do termo; advento da metafísica da subjetividade; submissão niilista do transcendente ao imanente, sobretudo no pós-hegelianismo. É interessante, nesse aspecto, assistir à fala de Vaz (2000b, p. 43), a quem parece que a identificação promovida por Hegel entre mística especulativa e filosofia especulativa no âmbito da Razão Dialética não o retira do arco imanentizador alemão, arco este integrado pelo pensamento místico-poético heideggeriano do Ser.

e o infinito. Decerto, ela, que certamente conferiu peso ao evento crístico, não é, como se vê, a de Tomás, e a ela não se pode reduzir, como é óbvio, a de Vaz, malgrado a importância que tem para o pensador das Minas Gerais. E não, porque o que Hegel estava fazendo ali era dialogando com a tradição, em muito – é verdade – para advertir o Idealismo subjetivo sobre o viés *histórico* do seu *a priori*, a totalidade que o atravessava (subtópico 3.2.1).

É preciso analisar, no ponto que se segue, tal interface “finito x infinito” no interior da teoria do mestre de Stuttgart, para que se compreenda melhor o exposto nas linhas antecedentes. Se Vaz bebe na fonte hegeliana quando se vale da negatividade para pensar as relações inter e intracategoriais nas quais a pessoa se manifesta (e isso se expressa pelos momentos eidético e tético), o mesmo não se diz quando se refere à interação entre a pessoa e o Absoluto, ambos positivamente originários.

4.1 A VERDADE DO FINITO (E DO INFINITO) EM HEGEL

Cabe, de antemão, ressaltar que Hegel fornece pelo menos três posições do infinito: uma de negação do finito; a de reciprocidade em relação a este abstrato, ao qual se opõe, e que, por isso mesmo, é ela mesma uma relação de abstração; e, finalmente, o infinito verdadeiro. O último não é senão, como diz Hegel (1968, p. 122), “a auto-eliminação desse infinito, à maneira do finito como um processo único, ou seja, o verdadeiro infinito”.¹¹³ Esse infinito que se autoelimina corresponde à aceção do infinito verdadeiro “em sua simples determinação, a afirmativa como negação do finito.”¹¹⁴ (HEGEL, 1968, p. 122). Torna-se necessário, portanto, ultrapassar a unilateralidade abstrata, ditada pela reciprocidade de determinação com o finito.

Ultrapassar-se, no caso, é fazer de si a identidade conceitual da identidade e da diferença do finito. *Conceitual*, porque necessita ser Absoluto *da Razão*, o qual não é o infinito do entendimento, fruto de uma sequência infindável de finitos. *Identidade e diferença* suprassumíveis na identidade do conceito, desde que é no

¹¹³ El autoeliminarse de este infinito, a manera de lo finito como un proceso único, esto es, el infinito verdadero.

¹¹⁴ En su simple determinación, lo afirmativo como negación de lo finito.

infinito verdadeiro que o finito - como comunidade na qual já é negada a oposição entre seus momentos, o finito e o infinito - se suprassume.

Tal dinâmica se dá de tal forma que, primeiramente, o finito se nega e se torna (e desaparece no) infinito, que o suprassume e somente ele é. Depois, reaparece em face da finitização do infinito, que a ele aparece como externalidade imediata (a má infinitude) e cuja oposição àquele há de ser suprassumida, porque não é razoável que o infinito se posicione em relação ao finito como outro algo do qual seja limítrofe. Observe-se que mesmo a suprassunção da barreira ao nível do entendimento não é suficiente à eliminação da distância entre eles, porque, aqui, o infinito é concebido como o nada do finito.

Hegel (1968, p. 124), a tal propósito, assevera com veemência que nesse momento, persiste a dualidade do entendimento, para quem o infinito tão somente “é o não-finito – um estar na determinação da negação. Contra o finito [...], o infinito é o vazio indeterminado, o além do finito, que não tem seu ser-em-si em uma [...] existência determinada”.¹¹⁵ O entendimento só não percebe que, a despeito da constante passagem do finito ao infinito e do infinito ao finito, permanece a inseparabilidade na reciprocidade. Inseparabilidade, eis que o infinito resulta da negação do finito e, por tal razão, a ele se une na oposição, ambos estão jungidos, mesmo que polarizados. Reciprocidade, porque tanto o infinito tem em si o finito quanto o finito, o infinito.

Assim, se, por um lado, essa percepção do entendimento é um avanço em direção ao infinito verdadeiro, por outro, ela ainda não resolve a contradição entre o infinito e o finito, desde que envolve apenas um *eterno* passar recíproco sem reflexão, um mero ir além, a admitir, inclusive, a alternância entre causa e efeito sem a inseparabilidade característica de uma unidade refletida. Pede-se a paciência do leitor pela longa - porém importante citação - que se segue, na qual Hegel se posiciona a tal respeito:

Assim, na relação de causalidade, a causa e o efeito são inseparáveis; uma causa que não dever ter nenhum efeito não é uma causa, assim como um efeito que não tivesse nenhuma causa não é mais efeito. Essa relação, portanto, dá o progresso infinito das causas e dos efeitos; algo está determinado como causa, mas esta,

¹¹⁵ Es lo no-finito — un estar en la determinación de la negación. Contra lo finito [...], el infinito es el vacío indeterminado, el más allá de lo finito, que no tiene su ser-en-sí en una [...] existencia determinada.

por ser um ser finito (e é finito precisa e justamente por sua separação de seu efeito) tem ela mesma uma causa, isto é, também é um efeito; e assim o que era determinado como causa se acha ainda determinado como efeito, unidade de causa e efeito; agora, o determinado como efeito tem novamente uma causa, isto é, é necessário separar a causa de seu efeito e colocá-la como algo diferente – mas essa nova causa é ela mesma apenas um efeito – unidade de causa e efeito; ela tem outro por sua causa - separação das duas determinações, etc., ao infinito. Desta forma, pode se dar ao progresso sua forma mais própria. Afirma-se que o finito e o infinito são uma só unidade; esta afirmação falsa deve se corrigir mediante sua oposta; eles são absolutamente distintos e opostos entre si; mas essa afirmação, por sua vez, deve se retificar por meio [da qual se diz] que são inseparáveis, que em uma determinação se encontra a outra, isto é, por meio da afirmação de sua unidade, e assim até o infinito. — É uma exigência fácil, aquela que se faz para compreender a natureza do infinito, isto é, que se tenha consciência de que o progresso infinito, ou seja, o desenvolvimento infinito do intelecto, tem por constituição própria ser a alternância das duas determinações, ou seja, da unidade e separação dos dois momentos; e que, além disso, tenha-se logo consciência de que esta unidade e esta separação são elas mesmas inseparáveis. A solução desta contradição não consiste no reconhecimento da igual exatidão e da igual inexatidão de ambas as afirmações - isso representa apenas outra forma da contradição persistente - mas no [reconhecimento da] idealidade de ambas, como aquela em que as duas, em sua diferença como negações recíprocas, são apenas momentos. Aquela alternância monótona é, com efeito, a negação tanto de sua unidade como de sua separação. (HEGEL, 1968, p. 133).¹¹⁶

¹¹⁶ Así en la relación de causalidad la causa y el efecto son inseparables; una causa que no debe tener ningún efecto, no es una causa, tal como el efecto que no tuviera ninguna causa, ya no es efecto. Esta relación, por lo tanto, da el progreso infinito de las causas y los efectos; algo está determinado como causa, pero ésta, puesto que es un ser finito (y finito es precisa y justamente debido a su separación de su efecto) tiene ella misma una causa, vale decir, es también ella un efecto; y de este modo aquello mismo que era determinado como causa, se halla determinado aún como efecto, unidad de la causa y el efecto; ahora, lo determinado como efecto tiene de nuevo una causa, esto es, hay que separar la causa de su efecto y ponerla como un diferente algo —pero esta nueva causa es ella misma sólo un efecto—, unidad de causa y efecto; ella tiene otro por su causa— separación de las dos determinaciones, etc., al infinito. De este modo puede darse al progreso su forma más propia. Se afirma que lo finito y el infinito son una sola unidad; esta afirmación falsa tiene que corregirse mediante su opuesta; ellos son absolutamente distintos y opuestos entre sí; pero esta afirmación a su vez tiene que rectificarse por medio [de la que dice] que son inseparables, que en una determinación se halla la otra, vale decir, por medio de la afirmación de su unidad, y así a continuación al infinito. — Es un requerimiento fácil, el que se hace a fin de que se entienda la naturaleza del infinito, esto es, que se tenga conciencia de que el progreso infinito, o sea el desarrollo infinito del intelecto, tiene como propia constitución la de ser la alternación de las dos determinaciones, vale decir, de la unidad y de la separación de los dos momentos; y que además se tenga luego conciencia de que esta unidad y esta separación son ellas mismas inseparables. La solución de esta contradicción no consiste en el reconocimiento de la igual exactitud y de la igual inexactitud de ambas afirmaciones —esto representa sólo otra forma de la contradicción persistente—, sino en [el reconocimiento de] la idealidad de ambas, como aquella donde las dos, en su diferencia

Para Hegel, persiste, portanto, um nível em que a concepção do infinito como não-finito implica que “a causa e o efeito podem ser alternados ao infinito de forma separada sem que resulte numa unidade refletida de modo inseparável”. (BAVARESCO, 2015, p. 18). É preciso solucionar a contradição presente no intelecto entre o primeiro momento - no qual vige a unidade simples e abstrata do finito e do infinito - e o segundo - em que eles se distinguem e se negam. Por enquanto, o que se tem é uma falsa unidade do finito e do infinito, própria ao entendimento, que finitiza o infinito e infinitiza o finito, assumindo, respectivamente, infinito e finito como não negados.

Ele (entendimento) se esquece do que o conceito é em si mesmo, “algo” segundo o qual “a unidade do finito e do infinito não é uma justaposição externa deles, nem um vínculo [...] no qual se encontrem unidos termos separados e opostos em si, independentes” (HEGEL, 1968, p. 130)¹¹⁷, e sim que são, cada um, em si, essa unidade, e, assim, compatíveis. Cada qual é ir além - o finito, o além de si mesmo que contém o infinito; o infinito, o além do finito que contém a si e ao outro – sendo essa a razão por que sua eliminação não vem do outro: a do finito advém do infinito nele contido, que, como tal, é a negação da finitude, e, assim, a eliminação, pela negação, da negação que até então era vista como não-ser; a do infinito, da sua própria determinação “como o negativo da finitude e, portanto, da determinação em geral, como o vazio mais além. Sua eliminação no finito é um retorno de sua fuga vazia, uma negação do mais além, que é um *negativo* em si mesmo”. (HEGEL, 1968, p. 130).¹¹⁸ Em ambos, o que acontece é a negação da negação.

Assim, a suprassunção do ir além, da exterioridade e da alternância dá-se quando se opera a unidade do conceito do finito e do infinito, quando estes retornam a si mesmos, como negação da negação, ou afirmação, mediante a admissão de que ambas as determinações são idealidades que se opõem, mas não se separam. Isso ainda não se deu por completo. Engana-se quem pensa que isso se dá sem a

como negaciones recíprocas, son sólo momentos. Aquella monótona alternación es en efecto la negación tanto de su unidad como de su separación.

¹¹⁷ La unidad de lo finito y el infinito no es una yuxtaposición exterior de ellos, ni una vinculación [...] en que se hallen unidos términos separados y opuestos en sí, independientes.

¹¹⁸ Como lo negativo de la finitud, y, con eso, de la determinación en general, como el vacío más allá. Su eliminarse en lo finito es un retornar atrás desde su vacua huida, una *negación* del más allá, que es un *negativo* en sí mismo.

resistência do entendimento, a recolocá-los no progresso infinito, ou seja, a considerá-los, a despeito de suas negações, como positivities em si mesmas diferentes, a restabelecer a alternância entre elas e a concebê-las, em suas negações, como separadas e sucessivas. A propósito, ensina Hegel:

Se começarmos com o finito, vamos além do termo e negamos o finito. Agora, portanto, o além dele está presente, isto é, o infinito; mas neste o termo reaparece; e assim se apresenta a superação do infinito. Esta dupla eliminação, porém, está posta por um lado em geral apenas como ocorrência extrínseca e uma alternância de momentos, por outro lado ainda não é posta como unidade. Cada um desses "mais além" é uma agregação própria, um ato novo, de modo que assim excluam um ao outro. (HEGEL, 1968, p. 129).¹¹⁹

A exterioridade e a alternância na eliminação se reinstauram no progresso infinito, só que agora se dá a superação da negação entre o finito e o infinito, com o surgimento de outro finito. O fim do movimento é novo começo. Novo, porque o finito é ele mesmo, mas no além. Quanto ao infinito, ele alcança novo termo e precisa ser negado, mas não vai mais além. Não vai, porque evanesceu no novo termo e porque se aproximou do finito, que passou ao infinito. O ciclo se "fechou".

Finito e infinito retornaram a si, negando-se a si próprios. Automediaram-se, de maneira a estar em sua afirmação a negação determinada. Agora, são o que são, mas de forma diferente. Só o intelecto não quer ver que no progresso infinito está a negação deles enquanto momentos do todo a surgirem pela mediação de seu contrário e também pela mediação da eliminação deste.

Assim, tanto o finito quanto o infinito são esse movimento de retorno a si mesmo por meio de sua própria negação; estão apenas como mediação em si mesmos, e o afirmativo de ambos contém a negação de ambos e é a negação da negação. — Assim são resultado e, portanto, não são o que são no destino de seu começo —; O finito não é por sua parte uma existência e o infinito não é uma existência ou um ser-em-si além da existência, isto é, além do que é determinado como finito. Contra a unidade do finito e do infinito, o intelecto se recusa tão fortemente só por isso, que ele pressupõe como permanentes tanto o limite e o finito como o ser-em-si; assim ele não percebe a negação de ambos, que está presente

¹¹⁹ Si empezamos por lo finito, se procede más allá del término y se niega lo finito. Ahora por lo tanto está presente el más allá de él, es decir, el infinito; pero en esto vuelve a surgir el término; y así se presenta la superación del infinito. Este doble eliminar, sin embargo, por un lado está puesto en general sólo como un acaecer extrínseco y un alternarse de momentos, por otro lado no está todavía puesto como una unidad. Cada uno de estos "más allá" es una agregación propia, un nuevo acto, de modo que ellos caen así uno fuera del otro.

efetivamente no progresso infinito, assim como ele sequer percebe que ambos comparecem lá apenas como momentos de um todo e que se apresentam somente (cada um) pela mediação de seu oposto, mas essencialmente também pela mediação da eliminação de seu oposto. (HEGEL, 1968, p. 130).¹²⁰

Tem-se uma situação em que, no âmbito do progresso infinito, finito e infinito são o finito, desde que, na relação consigo mesmos, acabam por se confrontar. Contudo, neste finito em que constam, assim como no resultado, eles são negados em sua finitude, porque, em ambos, finito e infinito se autorrelacionam e com eles se confrontam. O resultado é a infinitude, ou seja, a negação da negação da finitude deles. (HEGEL, 1968). A respeito da determinação do infinito, Bavaresco chama a atenção para o devir enquanto movimento a ela inerente:

A determinação do infinito verdadeiro não é algo imóvel, mas o movimento dos dois momentos como devir. O devir inclui toda a sua evolução desde o momento inicial entre o ser e o nada, passando pelas determinações do ser-aí, como algo e outro, alcançando, agora como infinito, finito e infinito, eles mesmos em devir (BAVARESCO, 2015, p. 20).

Tal devir, como se vê, não é mais o ir além inserto na linearidade do progresso infinito, mas o flexionar-se da linha para trás, a indicar a ausência de início e fim na circularidade, ou seja, na “negação autorrelacionante do finito e do infinito em si mesmos”. (BAVARESCO, 2015, p. 20). Pela sequência lógica observada por Hegel, tinha mesmo de ser assim, pois, uma vez admitido pelo Absoluto o progresso indefinido, a unidade não se efetivaria.

Por isso os entes finitos sucumbem, porém, eles são articulados numa outra ordem mais elevada, sendo que a série toda não é ilimitada, mas aberta dentro de um círculo de círculos. Esse círculo

¹²⁰ De este modo ambos, lo finito y el infinito, son este movimiento de retorno a sí por medio de su propia negación; están sólo como mediación en sí, y lo afirmativo de ambos contiene la negación de ambos y es la negación de la negación. —Así son ellos un resultado, y por lo tanto no son lo que son en la destinación de su comienzo—; no son lo finito una existencia de parte suya y el infinito una existencia o un ser-en-sí allende la existencia, vale decir, allende lo determinado como finito. Contra la unidad de lo finito y el infinito se rehúsa el intelecto tan fuertemente sólo por esto, que él presupone como permanentes tanto el límite y lo finito como el ser-en-sí; de este modo pasa por alto la negación de ambos, que está presente efectivamente en el progreso infinito, así como tampoco se da cuenta de que ambos comparecen allí sólo como momentos de un todo y que se presentan sólo [cada uno] por la mediación de su opuesto, pero esencialmente también por la mediación del eliminarse de su opuesto.

de categorias compõe a Lógica, o círculo das Filosofias da Natureza e do Espírito (o círculo de instituições que constituem o Estado). (BAVARESCO, 2015, p. 22).

Essa ordem mais elevada, evidenciada, sobretudo, na sucumbência do ser finito, é mais ampla e autossubsistente, mas faz morada na própria finitude, sendo em virtude dela que esta, na sua relação de dependência com outras finitudes, vai além. Aliás, é *nessa ordem*, que não depende de outrem além de si mesma, que tais relações estão integradas, e o finito, enquanto parte, com ela identificado e nela incluído. Pode-se dizer que essa integração, identificação e inclusão apontam a passagem ao infinito verdadeiro, que, conforme Bavaresco (2015, p. 23), “dá-se quando há identidade na mudança, isto é, o algo em seu passar para o outro coincide consigo mesmo”.

Assim, sendo fato que os finitos perecem, é-o também que outros os substituem, e os substituem, porque o todo os engloba em suas relações contraditórias (a morte na vida), desenvolvendo neles, seres determinados, o conceito de Ser e, portanto, o próprio infinito. De modo que “a unidade entre o finito e o infinito é uma idealidade”, como diz Hegel (1968), ou, em termos mais claros, “o processo interno do infinito é a plenitude da idealidade do finito”. (BAVARESCO, 2015, p. 23). A tendência é que, no decorrer da Lógica, vá-se caminhando da abstração da Ideia à progressiva determinação na sequência de mediações, com uma crescente interiorização da unidade. O que fica claro, no entanto, é a “visão ontológica básica do ser finito enquanto veículo de uma vida infinita que não está separada dele”. (BAVARESCO, 2015, p. 24).

De maneira que, para o filósofo de Stuttgart, não há relação extrínseca entre finito e infinito, e, em tal acepção, o finito é diferença imanente ao próprio infinito, que nega a si mesmo. O infinito não vem “de fora” na sua “conversão” ao finito (sua parte), pelo contrário, ele já o contém como totalidade que é, realiza-se nele e o eleva à sua verdade. Isso é típico do processo dialético hegeliano: fazer do negativo aquele que “engloba em si tanto a si mesmo como ao imediato, cuja negação representa” (HEGEL, 1968, p. 734).¹²¹ Para o filósofo:

Enquanto essas duas determinações forem consideradas, segundo uma certa relação, como relacionadas entre si de maneira extrínseca, o negativo é apenas o formal que medeia; mas como

¹²¹ [...] incluye en sí tanto a si mismo como a lo inmediato, cuya negación representa.

negatividade absoluta, o momento negativo da mediação absoluta é a unidade, que representa a subjetividade e a alma. (HEGEL, 1968, p. 734).¹²²

Mais do que transpor o grande problema filosófico de sua época, a ausência de mediação, Hegel queria fazer a passagem da mediação formal e exterior à mediação real e concreta e, por fim, a reconciliação do caos pela força da negatividade. Por tal razão, a noção de um infinito verdadeiro, que, longe de ser uma unidade abstrata indeterminada, corresponderia à unidade determinada do finito e do infinito, ideais na unidade, inseparáveis.

Aquela pergunta: como o infinito vai em direção ao finito? pode conter todavia a pressuposição ulterior, de que o infinito *em si* feche o finito em si, de modo que seja em si a unidade de si e de seu outro, de modo que a dificuldade se refira essencialmente à *separação*, tal como aquela que se opõe à unidade pressuposta de ambos. Nesta pressuposição a oposição tem outra forma na qual nos mantemos firmes; isto é, a *unidade* e a *diferença* tornam-se separadas e isoladas uma da outra. Mas quando aquela unidade não se vê tornada como a unidade abstrata indeterminada, mas - como naquela pressuposição - como a unidade determinada do finito e do *infinito*, então já se apresenta ali a distinção dos dois - uma distinção que não consiste em um deixá-los ir ambos ao mesmo tempo para uma independência separada, mas em um deixá-los ser como *ideais* na unidade. Essa *unidade* do infinito e do finito, e a *distinção* de um do outro, são tão inseparáveis quanto a finitude e a infinitude. (HEGEL, 1968, p. 136).¹²³

Portanto, repita-se, para Hegel, o finito é suprassumido no infinito a que ele chama de “verdadeiro” em sua oposição com o infinito abstrato, e dizer que ele sai para o infinito, ou vice-versa, *na pressuposição de que estão separados*, não é nada

¹²² Mientras estas dos determinaciones sean consideradas, según una cierta relación, como relacionadas entre ellas de modo extrínseco, lo negativo es sólo lo formal que media; pero como absoluta negatividad, el momento negativo de la mediación absoluta es la unidad, que representa la subjetividad y el alma.

¹²³ Aquella pregunta: ¿cómo el infinito sale hacia lo finito? puede contener todavía la presuposición ulterior, que el infinito *en sí* cierre lo finito dentro de sí, de modo que sea en sí la unidad de sí mismo y de su otro, de modo que la dificultad se refiera esencialmente a la *separación*, como la que se contrapone a la presupuesta unidad de ambos. En esta presuposición tiene otra forma la oposición en la cual nos mantenemos firmes; vale decir, la *unidad* y la *diferencia* se vuelven separadas y aisladas una de otra. Pero cuando aquella unidad no se halla tornada como la unidad abstracta indeterminada, sino —igual que en aquella presuposición— como la unidad determinada de lo finito y el *infinito*, entonces ya se presenta allí la distinción de los dos —una distinción que no consiste en un dejarlos ir ambos a la vez hacia una independencia separada, sino en un dejarlos estar como *ideales* en la unidad. Esta *unidad* del infinito y lo finito, y la *distinción* de uno y otro son tan inseparables como lo son la finitud y la infinitud.

consistente aos olhos do alemão, porque ele concebe o infinito como totalidade ordenada e verdadeira, porque incondicionada, que une tanto o finito como o infinito mediante a negação da separação/oposição entre eles, ao ponto de se constituir como “vida infinita corporificada num círculo de entes finitos em que cada um dos quais é inadequado a ela”. (BAVARESCO, 2015, p. 22).

Uma compreensão contrária a esta equivaleria, para o pensador, a, contraditoriamente, atribuir verdade ao finito e ao infinito abstratos - e, assim, conceber o falso, sem conciliar os momentos - e, por vias transversas, admitir que o infinito “não existe absolutamente, assim como tão pouco existe o ser puro, apenas por si mesmo, sem ter seu outro em si”. (HEGEL, 1968, p. 136).¹²⁴

No entanto, deve-se dizer ao mesmo tempo que são concebíveis; a consideração deles — mesmo como são na representação, ou seja, que em um está a determinação do outro, ou seja, a simples intuição dessa inseparabilidade deles, significa concebê-los; esta inseparabilidade é o seu conceito —. Ao contrário, na independência daquele infinito e daquele finito, essa questão apresenta um conteúdo não verdadeiro e já contém em si uma relação não verdadeira do mesmo conteúdo. Portanto, não é necessário responder a tal pergunta, mas sim negar as falsas pressuposições que ela contém, ou seja, a própria pergunta. (HEGEL, 1968, p. 136).¹²⁵

Perceba-se a coerência do filósofo quanto à inseparabilidade já no espectro da representação, na qual - segundo postula - já há o labor do conceito, cujo núcleo é a dependência recíproca entre o finito e o infinito. Mesmo negada, uma unidade pressuposta resistente à finitização do infinito, à má infinitude, permanece ali. Conforme Pereira:

O infinito está de fato presente, pois constitui dele ser o processo no qual ele se reduz a ser apenas uma de suas determinações frente ao finito, e, neste aspecto, dele próprio ser apenas um dos finitos e supressumir esta sua diferença em relação a si mesma até a

¹²⁴ No existe en absoluto, como tampoco [existe] el puro ser, sólo por sí, sin tener su otro en sí mismo.

¹²⁵ Sin embargo, hay que decir al mismo tiempo que ellos son concebibles; la consideración de ellos —aun tal como se hallan en la representación, es decir, que en el uno está la determinación del otro o sea, la simple intuición de esta inseparabilidad de ellos, significa concebirlos; esta inseparabilidad es su concepto—. Por el contrario en la independencia de aquel infinito y aquel finito, dicha pregunta presenta un contenido no verdadero y contiene ya en sí una relación no verdadera del mismo contenido. Por lo tanto no hay que contestar tal pregunta, sino que hay que negar más bien las falsas presuposiciones que ella contiene, vale decir la pregunta misma.

afirmação de si, sobressaindo, ser através desta mediação como *infinito verdadeiro*. (PEREIRA, 2016, p. 64).

Processo. A expressão é muito feliz, haja vista que a autoafirmação do infinito como verdadeiro é fruto da supressão de sua finitização, da negação da negação, que o conserva, agora determinado, concreto, no retorno a si. Uma dinâmica de autonegação ocorreu, para que, nas palavras de Lardic (1995, p. 98) o infinito não fosse “reduzido a um outro que não ele”. O conceito passou pela extrusão, desdobrou-se e se pôs para fora, e pela intrusão, entrou em si, mostrando quão intrínseca é a relação entre o finito e o infinito e, assim, a sinonímia entre ser e pensar.

Hegel, como se vê, conseguiu expor a sua lógica ontológica, explicitou a capacidade absoluta do Ser de se pensar e de ser o pensar. De sair reflexivamente da indeterminação do nada - enquanto identidade consigo, ao qual abstratamente correspondia – rumo à positividade. É este sair reflexivo do Ser que Pereira (2016, p. 67) vislumbra na conversão entre o finito e o infinito: ele, *Dasein*, ou *ser-para-si* é o *devir*, já que “o início não é o puro finito, mas um finito que deve sair da natureza do universal”.

Universal que inicialmente é simples, absolutamente negativo em sua imediatidade, jungido ao *não-ser*, mas que precisa, em sua mais alta riqueza, proporcionada pela peculiar natureza conceitual, diluir-se no seu oposto. Finito e infinito mantêm, portanto, relação reflexiva de determinação e, assim sendo, estão em devir. Esse devir, como ressaltado, articula os finitos em ordens mais elevadas, que neles fazem morada e os impulsionam a ir além, a despeito do perecimento.

4.2 POSITIVIDADE ORIGINÁRIA EM FOCO: SOBRE A RIQUEZA FONTAL DO DADO

O que foi exposto acima aclara um pouco por que, no valoroso e ambicioso contexto de identificação entre Ideia e Espírito e autorrelação do Absoluto, a ideia hegeliana do homem é importante momento da dialética do Espírito; por que o sujeito só é no movimento do seu *vir-a-ser*; por que diversos são os níveis de realidade que se articulam e são integrados na inteligibilidade do todo; enfim, por

que, sem o poder do negativo a impulsionar o homem à existência espiritual livre, o tornar-se *para-si* do Espírito na conformidade do seu conceito não se cumpre.

Como dito, Hegel inseriu no pensamento moderno a suprassunção do Absoluto pensado pelo pensante, e fê-lo pela exigência da “inflexão antropocêntrica do espírito (transmitida à) filosofia dos novos tempos” (VAZ, 2002, p. 126) de pensar a liberdade absoluta na imanência da História, sem operar cortes epistemológicos com o paradigma plotiniano¹²⁶.

No infinito verdadeiro, consistente na suprassunção do finito e do infinito, estes autorrelacionam-se negativamente consigo mesmos. Nessa conjuntura, o finito e o infinito estão em relação constante, sendo o infinito verdadeiro o *para-si* ao qual passou o *ser-aí* no devir; o devir é suprassunção do finito e do infinito, de maneira a que “a negatividade da infinitude, através de sua estrutura circular, coincide consigo mesma com a imediatidade do ser”. (BAVARESCO, 2015, p. 20).

Eis que o *ser-aí* abriga a própria negação da negação e somente por meio dela é *para-si*. Ele, que em sua autorrelação pressupõe o infinito negativo, nega-se em sua imediatidade até chegar a si como Ideia, a mais elevada determinação conceitual. Esta se mostra no próprio *ser-aí* efetivador da negação da negação que implicou a diferença na identidade. Por isso se diz que ela equivale à dissolução de toda imediatez abstrata, ao conceito lógico mais amplo que reinsere na sua infinitude algo que parece sem desaparecer.

Para Hegel, o infinito sempre esteve ali. No superar da finitude e da infinitude negativa, ou seja, da finitude. Ele é retorno dentro de si, na relação de si a si, é ser. Dado, contudo, que a finitude comporta a negação da negação, só por meio dela é *para-si* e, por conseguinte, pode auferir a determinidade infinita. A identidade da identidade e da diferença, ou entre finito e infinito, dá-se pela extrusão (*Entäusserung*) do Ser como conceito *em-si*, a possibilitar-lhe o retorno sobre si, reconciliado. A reconciliação acontece, porque, para Hegel, nunca houve relação extrínseca entre o infinito verdadeiro e o finito, que é a sua diferença imanente, a

¹²⁶ Tal cuidado parece indicar quão agudo era seu raciocínio, que sinaliza para a compreensão de que a liberdade remontava às raízes da noção do ser moral da cristologia trecentista, e esta, às reflexões de Plotino. O pensamento de Plotino acerca da liberdade como liberdade absoluta do Uno foi revisitado pelos neoplatônicos e teólogos medievais, e, sem ele, Tomás não pensaria a liberdade absoluta do *Esse subsistens* (VAZ, 2002), e, muito menos, os modernos – mormente Kant –, uma metafísica da liberdade. Vaz (2002, p. 126) ensina, por isso, que “a primazia do livre-arbítrio [...] na metafísica da liberdade [...] somente pode ser compreendida se a referirmos ao fundo histórico definido pelo paradigma plotiniano”.

alteridade na qual o infinito sempre seguiu junto consigo mesmo. Pela negatividade e pela determinação mútua dos opostos, consumou-se a positividade da realidade como devir.

É aqui, exatamente aqui, que se torna complexo não entrever a clivagem de um filósofo atento ao Absoluto tomasiano, como Vaz. É claro que Hegel não desaparece de seu horizonte. Suas noções de negatividade, mediação, oposição, totalidade, História, liberdade e tudo o mais permanecem límpidas, o que se constata mediante uma rápida consulta ao conjunto de sua obra. É perfeitamente possível, assim, para o ouro-pretano, situar o Deus tomasiano na História, mesmo ele sabendo que o Absoluto não é *dela*, embora *nela* esteja, sendo, no seu interior, *exigência* da Razão. Mas isso não impede ao leitor atento de entrever uma *dificuldade* antropológico-metafísica ligada à forma mesma como Vaz concebe as relações entre Deus e a pessoa.

O problema de se refletir sobre a relação antropológica categorial x transcendental vaziana à luz da negatividade hegeliana é a espoliação da riqueza fontal do dado, da sua expressividade originária, consistente na pronta estrutura eidética corporal, psíquica e espiritual que subjaz ao fenômeno humano. Tendo de se negar na abstração para identificar seu ser na própria oposição e, nessa negação, o Ser do Absoluto, será ele “bruto” na sua imediatez abstrata, não encontrando seu ser senão *ao fim* do processo mediador. Isso só se reforça, caso se pense o próprio Absoluto como resultante da negação da negação do Ser abstrato, ou do infinito no imediato.

Trata-se de observação das mais relevantes, que parece ser, inclusive, compartilhada por Herrero. Em tom de questionamento, o filósofo ressalta que a perspectiva hegeliana, apesar de poderosa, é temível, haja vista que:

Aí perde-se todo sentido da positividade originária, não estando a verdade senão ao termo da mediação, i. é., na sua negação cumprida. O dado como tal nunca é para Hegel um verdadeiro dom. Por isso, a via está definitivamente fechada para toda valorização do que é fonte, começo sempre presente, imediatez fecunda, mistério originário e inesgotável. (HERRERO, 2004, p. 61).

“Poderosa”, sim. “Temível” pode ser “forçado”, desde que a liberdade foi para o filósofo alemão, dos tempos de lena até a Enciclopédia, assim como é para Vaz, algo *indissociável* da ideia de homem. Hegel logrou o esforço especulativo de

pensar a liberdade absoluta na imanência da História. Esse mérito é dele, e nosso filósofo *valoriza e quer isso também*, muito embora chegue a se perguntar sobre:

Como relacionar sujeito histórico e liberdade absoluta? Como atribuir ao sujeito histórico os predicados da reflexividade absoluta e da absoluta autodeterminação, de sorte a poder ele reivindicar a prerrogativa de ser a plena razão de si mesmo (*eautoû éneka, líber causa sui*), que compete ao ser absolutamente livre? (VAZ, 2002, p. 127).

Interessantes questões postas por Vaz não querem aniquilar a tentativa especulativa hegeliana de compor dialeticamente livre-arbítrio e liberdade na dinâmica do Espírito. Ela é interessantíssima, porque, nela, a liberdade se dá pela própria condição do Espírito, que “é imanente enquanto *objetivo* e transcendente enquanto *absoluto*” (VAZ, 2002, p. 127): ou seja, é mediação consigo mesmo do tornar-se outro, e, por conseguinte, o outro, na medida em que é a diferenciação do mesmo, não estando isolado do aquém, mas nele mesmo. Por outro lado, repita-se, é somente pelo trabalho dessa negatividade imanente que a positividade do finito e do infinito se frutifica: nesse ângulo exotérico¹²⁷, o Espírito tem, de, ao cabo da mediação, autorreconhecer-se e autorrealizar-se por intermédio da subjetividade e da objetividade, que são seus “momentos” ou o nós do Eu, de cuja consciência os finitos - e ele próprio - são plenamente capazes.

Indo a Vaz, o que se nota de vez é que a oposição entre o categorial e o transcendental, o finito e o infinito, ocorrida no interior da relação analógica, só encerra *positividade originária*. O *Esse* infinito é absoluta simplicidade, liberdade Absoluta que põe originariamente os *esse* relativos. Estes, por sua vez, são, *ab initio*, em razão mesma de sua analogia com o *Esse* infinito, inteligibilidade eidética positiva e permanente em seu existir tético. E o são por suprassumirem “na *identidade* relativa com que o ser finito subsiste na sua *unidade*” (VAZ, 2002, p. 161) a estrutura dialética que alojam em si entre a necessidade *absoluta* da essência (eis que participam da Ideia exemplar) e a necessidade *hipotética* da existência (dado que é na contingência que participam da Bondade exemplar).

¹²⁷ A expressão “exotérico” indica que é a ideia filosófica que possui o ser humano (HEGEL, 1968), o qual, por isso mesmo, não pode deixar de expressá-la, inclusive em seus recônditos, porque ela tem de vir à tona, não é definitivamente esotérica, necessita publicizar-se, passar da perspectiva raciocinante à especulativa e ser acessível a todos.

Tal oposição inerente aos esse relativos expressa a diferença na identidade; essa identidade recebe “na perfeição da *essência* que o especifica o ato supremo de existir (*esse*)”. (VAZ, 2002, p. 161). De maneira que o *eidos* do *esse* é provido pela essência, que lhe viabiliza a específica perfeição existencial, enquanto o seu ato confere à essência a perfeição última. (VAZ, 2002).¹²⁸

É assim que, na “tensão dialética entre a *dissemelhança* infinita (*maior dissimilitudo*) da parte do *Esse* infinito, e a *semelhança* analógica (*tanta similitudo*) por parte dos *esse* finitos” (VAZ, 2002, p. 163), uma intuição protológica do *esse* como perfeição absoluta *prevalece*. E há mesmo de prevalecer, desde que, no *Esse* infinito, *essentia* e *esse* se identificam e Inteligência e Liberdade se diferenciam, enquanto, nos *esse* finitos, *essentia* e *esse* se diferenciam na identidade de participação da Ideia e da Liberdade infinitas.

Nesse movimento, ao mesmo tempo em que o transcendente põe o ser do sujeito, este, pelo excesso ontológico a ele atribuído, torna-se capaz de se elevar sobre a objetividade do mundo e a intersubjetividade da História. Eis a temática inabalável¹²⁹ da estrutura inteligível dos seres finitos, do existir, legada pela convergência titânica entre a filosofia antiga e a teologia cristã ao Medievo e à hodiernidade, temática esta que irrevogavelmente conduz à reflexão metafísica.

No mundo e na História sobrelevados pelo sujeito, o infinito se manifesta em sua infinita distância ontológica, e, em tal sentido lhes é imanente, mas neles não se exaure, apontando, aliás, às finitudes relacionantes a dinâmica do espírito. Por tal razão, curiosamente, ele próprio é inexprimível na finitude do conceito, e, mesmo assim, o incansável processo de *ser humano* segue mediante sua invocação pela inteligência espiritual. Essa relativa “extrinsecalidade” vaziana é fruto da Ontologia clássica que também o orienta:

¹²⁸ É preciso tomar o devido cuidado para não conceber essência e existência de forma analítica, ao invés de dialética. Tratam-se de co-princípios diversos presentes na concretude do ser, e, como acentua Vaz (2002, p. 162), “não ‘duas “coisas” (*res*) que entram na composição do sujeito existente”. Ademais, Tomás concebe-os não a partir de uma distinção de razão, e sim real, mas Vaz aduz que o aquinatense não a discutiu de forma direta. A distinção real assegura a infinita distância ontológica entre o finito e o infinito e explica a tensão no finito entre a necessidade e a contingência, ou seja, entre a essência e o *esse*. De qualquer forma, a existência de uma distinção real entre ambos na obra de Tomás é um dos pontos mais discutidos entre os estudiosos.

¹²⁹ Ressalvem-se as tentativas desconstrucionistas do modelo ontoteológico que remontam, pelo menos, a Kant e adentram parte expressiva da filosofia “pós-metafísica”. Para mais detalhes sobre tais investidas, consultar VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de filosofia VII: raízes da modernidade**. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 162-169.

A *descentração* do espírito e o domínio da *inteligência espiritual*, em cujo âmbito se constitui a ontoteologia clássica, podem ser visualizados por meio de uma linha ascendente em cuja base situa-se a *Natureza*; na continuidade da linha aparece o *espírito-no-mundo* (homem), sendo a distância entre a Natureza e o espírito humano compreendida pela razão categorial, e nela vigorando a lei da univocidade; do espírito como *ser-no-mundo*, a linha se eleva em direção à noção de *Ser* como *infinito formal*, sendo essa distância compreendida pela razão transcendental, nela vigorando o regime da *analogia*, que permite prolongar a linha até o *Infinito real* ou o *Existir absoluto*, conhecido analogicamente e ao qual o *espírito* pode elevar-se por uma intuição apofática. Essa, por sua vez, pode ser sobrelevada, pela graça, em intuição mística sobrenatural. Do *transcendental* ao *místico* estende-se o domínio imenso da *inteligência espiritual*. (VAZ, 2014, p. 287).

Novamente, quer-se advertir aos leitores hegelianos críticos de Vaz para que não se assustem com a expressão “místico” como termo *ad quem* da inteligência espiritual. Segundo Vaz (2000b), Hegel também foi alcançado pela mística, é herdeiro de Parmênides, Platão, Plotino, Porfírio e Proclo, os quais, na textura religiosa e filosófica de suas teorias, ocupavam-se dela unicamente para a descrição do Ser, e não para a exposição da acepção fanática e fabulosa que o termo foi ganhando com o tempo. No entanto, como foi explanado acima, a espiritualidade hegeliana é filha dileta da mística renana, por sua vez submetida a um crescente processo de secularização que desaguou na filosofia especulativa.

Apesar disso, Hegel correspondeu a um oásis no clima moderno de deterioração semântica e banalização da mística. Num tempo em que nem todos sabiam como interpretar tal experiência em sua originalidade antropológica - relacionada à "autêntica intenção do Absoluto constitutiva do nosso espírito" (VAZ, 2000b, p. 13); ao mergulho no ser do Absoluto, do qual se frui e se participa; à suprassunção do corpo e do psiquismo no espírito por meio da êxtase - a experiência do Absoluto como interioridade do sujeito - e do êxtase - o dom de si que o faz comungar da vida divina; à abertura à universalidade do ser e à transcendência do Absoluto na imanência pela verticalidade; enfim, ao olho platônico da alma ou “intuição simples da Ideia ou do Absoluto ideal” (VAZ, 2000b, p. 21) – foi ele o filósofo que entreviu o nascimento de um ser humano cujos pés estariam nela fincados, dela emprestando "o olhar do contemplante para a profundidade da vida trinitária" (VAZ, 2000b, p. 75).

Malgrado seu imenso mérito, o pensador alemão, que recuperou a dialética da identidade na diferença, há muito esquecida pelo monismo espinosano¹³⁰, *imantizou* o seu prolongamento, a mística *especulativa*, ou da *contemplação* – cujo mote é exatamente a passagem do lógico ao translógico, a intuição que eleva o conhecimento do Absoluto. Eram, afinal, chegados os tempos de rememorar a matriz do universo simbólico da Modernidade, o Eu transcendental, tornado agora, no hodierno *kairós*, o ‘protagonista da realização *histórica* do Lógico, na medida em que encarna “a liberdade como verdade da necessidade”, ou seja, no permanecer *em si mesmo* ao tornar-se *outro*’. (VAZ, 2002, p. 143).

Eis que o *Eu* hegeliano revestiu-se dos traços do Criador, correspondendo, por fim, ao Conceito suprassuntivo do Eu transcendental racionalista e do Eu empírico, uma “expressão totalmente logicizada (no sentido hegeliano) da reivindicada autonomia do Eu”. (VAZ, 2002, p. 144). Com isso, o pensador alojou o transcendente na História, desconstruiu a inefabilidade e a inobjetivabilidade do Absoluto e, por fim, dissolveu a oposição entre o finito e o infinito. A coruja de minerva parecia querer eliminar o que Laureano (2018, p. 120) concebe como “*ilusão ideológica fundamental*: a de que haveria uma positividade ulterior como recompensa pelos sacrifícios, uma necessidade subjacente que estaria guiando o processo histórico”.

Nesse sentido, longe de entrever uma necessidade nos bastidores da contingência, o filósofo postulou que é no reiterar da contingência que a própria contingência é superada, porque reinscrita na essência, a negatividade intrínseca ao Absoluto: a contingência é a necessidade da essência, e esse movimento não depende do Ego, é trabalho de *ninguém*, o nome do sujeito.

Mas Vaz não disse que a subsistência autônoma, consistente e original do finito estaria, em sua forma, exatamente na conservação de sua distância ontológica e diferença *real* em relação ao infinito? Infinito este que suprime, sem terceiros termos, a oposição intrínseca à unidade finito-infinito e, assim, imantiza-se no finito, cuja dissolução no nada impede, na medida em que funda o seu ser? Ou seja, não é mediante o recurso ao ontologicamente distante e diverso que o sujeito se autocompreende e se autorrealiza, suprassumindo a oposição dialética que

¹³⁰ A manifestação do Deus de Espinosa por meio de atributos e modos finitos era coordenada por uma necessidade metafísica que apontava para sua concepção monista da substância.

estabelece entre o espírito e o Ser? Não se trata, então, de uma relação intrínseco-extrínseca que, longe de dispersar a positividade originária da pessoa e do Absoluto, só a conserva, em função mesma da suprassunção do finito por seu diverso real?

Convém observar que essa inclusão na esfera do Infinito, longe de lesar ou mesmo anular a autonomia, subsistência e consistência do finito, ou seja, de implicar uma forma qualquer de panteísmo, estabelece-o e firma-o no seu *existir* próprio, tanto na sua originalidade única de sua *forma* como participação da Ideia na inteligência infinita, quanto como manifestação da gratuidade do seu *ser-aí* pela participação no ato da Liberdade Infinita do qual procede como infinita iniciativa de amor (Ia., q. 20, a.3, c.). Em suma, pela suprassunção na esfera do Infinito ou do *Esse absoluto*, os *esse* finitos ou relativos manifestam sua inteligibilidade, seja na articulação entre a verdade *ontológica* última, que, como Ideia, possuem na Inteligência infinita (*veritas rei*), e a verdade da sua natureza tal como a compreendemos no seu existir e subsistir próprios (*veritas praedicationis*) (*De Veritate*, q. 1, a. 6, c; *Summa theol.*, Ia, q. 18, a. 4 ad 3m), seja na articulação entre bondade *ontológica* última, pela qual os *esse* finitos participam da exemplaridade da Bondade infinita, e a bondade inerente à sua forma enquanto perfeição da sua natureza (*De Veritate*, q. 21, a. 4 c.; ad 4m e ad 5m). (VAZ, 2002, p. 160).

A entender assim, nos moldes vazianos, o Absoluto não é automeiação do negativo e, assim, o positivo como fruto da negatividade, e a pessoa, sua homologia, muito menos. Pelo contrário, a positividade originária de ambos os análogos é mantida justamente pela distância infinita do infinito em relação ao finito. Eis a razão por que Vaz, *cum grano salis*, diz que a pessoa, em sua dimensão transcendente, suprassume a objetividade e a intersubjetividade, ou seja, funda o *ser-no-mundo* e o *ser-com-outro* do sujeito, e que tal só acontece porque a totalidade estrutural do homem, encerrada no espírito, está referida a uma realidade transmundana - chame-a de Deus/Absoluto real, ou Unidade, Verdade e Bem/Absoluto formal. Sendo *trans*, ela não se circunscreve à essência humana, e, por isso, o intelecto, em suas dimensões conceitual e conceptual, não é obstado de pensá-la e absorvê-la sob a ótica categorial dialética da identidade na diferença.

É interessante a sua postura filosófica: assim como Hegel, ele percebe a relação profunda entre o finito e o infinito. E até trilha os caminhos do mestre, quando se vale do método especulativo para pensar o *categorial mesmo*. No entanto, reconhece a distância inefável do Absoluto como *princeps analogatum*, mediante a inversão vetorial entre os momentos eidético e tético. Vaz é tomasiano

na relação analógica entre pessoa e Absoluto, e hegeliano naquela envolvendo a passagem entre as categorias. Ele pensa a pessoa como categoria ontológica, ao modo tomasiano. Ao mesmo tempo, quando a toma como quem unifica o *em-si* da essência estrutural e o *para-si* da existência relacional em seu *em-si-e-para-si*, fá-lo hegelianamente. Não, portanto, segundo a lógica do aquinate, que era fortemente influenciada pela de Aristóteles.

Com isso, oferece à contemporaneidade uma terceira via entre a metafísica da subjetividade - que absolutiza a singularidade do sujeito e limita o momento tético, ao pensar a adequação imanente entre sujeito e ser – e a Filosofia do Espírito – que, embora identifique o universal nas coisas singulares, nos acontecimentos históricos, etc., mitiga a ideia cristológica do homem como ser moral no clima de atribuição ao negativo da condição de verdadeiro sujeito do processo dialético.¹³¹ Isso se expressa claramente no seguinte trecho:

O contorno *eidético* da categoria de *pessoa*, sendo esta a síntese das regiões categoriais que a precederam, síntese da *essência* (estruturas e relações) e da *existência* (realização), é *limitado* por um lado pela linha de conceptualidade unívoca das *categorias* (“corpo próprio”, “psiquismo”, “relação de objetividade” e “relação de intersubjetividade”) que exprimem o homem como ser *situado* no mundo e na história ou nos campos do *fazer* e do *agir*. Mas, por outro lado, é *aberto* pela conceptualidade analógica das *categorias* (“espírito” e “relação de transcendência”) que referem o homem à infinidade do Absoluto pela atividade da *contemplação*. (VAZ, 1992, p. 225).

Limitação unívoca, ilimitação analógica. É assim que Vaz deixa explícita a tensão entre as racionalidades presente nas categorias durante todo o processo de afirmação do ser do sujeito. Mais uma vez, escancara a diferença entre o indivíduo e a pessoa sobre a qual se falou no ponto 2.3. Parece, a um só tempo, concordar com Hegel no tocante à não identidade entre o finito e o infinito, e, em fidelidade à concepção clássica que o influenciou, levar realmente a sério a positividade originária de ambos os análogos, a despeito do clima de imanentização do teológico

¹³¹ Na perspectiva lógica, ao modo do Ser e da Essência, que estão para o Conceito, a ideia do humano, em seus espectros Subjetivo e Objetivo, está para o Espírito Absoluto, que igualmente os nega e conserva. Este é, sobretudo, o ápice do seu desdobramento como conceito, que foi se expressando por figuras – tais quais a Família, a Sociedade Civil, o Estado, etc. – até chegar ao reconhecimento de si, na Filosofia. Tal Ciência explícita o desenrolar do conceito, rememora o seu movimento e, tal qual ave de Minerva que levanta voo ao entardecer, dos cimos se põe a enxergar o todo, contemplando o que já não é, o real que se completou, consolidou-se em sua formação processual.

no histórico. Afinal, se, por um lado, é preciso reconhecer a fecundidade heurística da Ciência da Lógica, por outro, torna-se forçoso admitir que “o revestir-se o Eu simbólico da modernidade dos traços do Criador da tradição teológica [...] tornou-se uma asserção quase banal” (VAZ, 2002, p. 143) à época de Hegel.

Desta feita, compreende-se que, se Vaz se vale da *Erinnerung* hegeliana para elaborar sua Antropologia, alia-a, igualmente, às filosofias helênica e tomasiana, de maneira a fazer com que seus estudos antropológicos ultrapassem a mera logicização hegeliana do Ser, ou por outra, suplantem a primazia da negatividade absoluta em relação à positividade. Por que, afinal, a exigência de uma inflexão dita antropocêntrica convencionou que a distância entre o finito e o infinito anularia a autonomia daquele? Onde vem a razão para tanto, senão do afã nem sempre totalmente confessado de imanentizar o teológico no histórico? Como fica, então, a positividade originária do finito?

É exatamente com esta compreensão do Ser como (1) infinitude real, generosidade absoluta, como “Uno absoluto do qual procede toda unidade (relativa)” (VAZ, 2014, p. 210), princípio do ser; (2) *unum verum et bonum*, em que - diferentemente do finito que dele participa e com o qual não se confunde, mas em cuja razão originariamente está como Ideia e Existência - ser e reflexão se identificam; (3) aquele que, contrariamente ao *esse participatum*, intui absolutamente a si mesmo, sendo “*nóesis noéseôs*” (VAZ, 2014, p. 210); (4) alicerce das noções transcendentais de Ser - Unidade, Verdade, Bem e Beleza - por cuja superexistência o espírito existe, amando-o e conhecendo-o; (5) “espaço” no qual se dá “a *identidade* da inteligência e do inteligível e para o qual se ordena a inteligência humana em sua *diferença* com o inteligível” (VAZ, 2014, p. 260); (6) fundamento último e inexprimível do *Eu sou*, que dele depende em existência; (7) enfim, “como fonte, como pura positividade, como pura gratuidade e superabundância, que o Pe. Vaz reatualiza e refaz a experiência dos gregos”. (HERRERO, 2004, p. 60).

Aliás, a equação dialética *eu = ser* só se fecha porque (1) *desde o início* do “dinamismo do Eu sou está presente *in nuce* toda a riqueza inteligível que se desdobra na sequência de categorias que (nela) convergem” (HERRERO, 2004, p. 59) e (2) a infinitude *real* do Ser movimenta a autoafirmação do sujeito como infinitude *intencional*, onde “permanece uma diferença real entre a pessoa (finita) e a totalidade do ser”. (HERRERO, 2004, p. 59). Por isso, a sobredita inversão principiológica, a indicar que, inevitavelmente, “a posição do **Eu-sou** ou a relação

transcendental do sujeito ao ser desvela aqui seu fundamento último, seu **ser-posto** pelo Absoluto na relação de criatura, e que é fundamento último de todo discurso”. (HERRERO, 2004, p. 60).

Por essa razão – ou melhor, pela positividade originária do Absoluto - a verdade do sujeito se encontra ao início da mediação, não ao final. Perceba-se a que ponto ela faz o dado chegar no plano antropológico: o sujeito, a pessoa finita é realidade que reconhece o *status* fontal do Absoluto e, por isso, entrevê, no dinamismo do *Eu sou*, de categoria a categoria, e no interior de cada uma, sua diferença em relação à totalidade do Ser, a cuja infinitude se abre no movimento de transcendência. Desde sempre, contudo, ele, ávido de sua adequação ao Ser, *luta* pela realização da forma, que, conforme Herrero (2004, p. 56), corresponde ao “*principium essendi* e ao *principium operandi* e, portanto, ao *principium cognoscendi*” de cada ser. Ele *batalha* pela realização ativa do homem, sempre enquanto pessoa, que é o *topos* categorial de totalização de um processo marcado pela oposição entre finito e infinito.

Por isso se diz que, malgrado a anterioridade ontológica do Absoluto, é no discurso *do sujeito* sobre o ser do homem como pessoa que ele se torna mais “palatável”. Inexistiria transcendência e, portanto, a própria pessoa, não fosse o trabalho incessante do sujeito como expressividade do Ser. É nesse sentido que, sem o sujeito, o Ser não se põe, e, sem este, o sujeito não se afirma, e pode-se dizer que, na ausência do sujeito, esvai-se o movimento em direção ao uno, verdadeiro e bom. O que indica que não há negação recíproca na dinâmica do encontro entre o categorial e o transcendental.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa se desenvolveu impulsionada pela necessidade premente de tematizar a importância ontológica do sujeito-pessoa na era do desconstrucionismo historicocêntrico e dos reducionismos técnico-explicativos. Partiu da elaboração vaziana de uma concepção antropológica do sujeito referida a uma fonte de inteligibilidade última para a problematização da *positividade originária* da pessoa e do Absoluto. Os pontos principais a que chegou enquanto inspecionava os conceitos vazianos foram os seguintes:

1. O homem é sujeito enquanto pessoa, que, por sua vez, é homóloga ao Ser, homologia que impulsiona o sujeito à busca de uma identificação com o Absoluto, aqui entrevisto como universalidade trans-real exigida pela razão histórica. *Superior summo* e *interior intimo*, livremente consentido e racionalmente acolhido, o Absoluto está na História, sem ser dela, instigando, por isso, no sujeito, o afã de ordenação (e expansão) inteligível de si e do mundo, segundo os critérios de verdade e bondade/beleza.
2. O sujeito não só desempenha uma função lógica, mas também ontológica, que é a articulação do ser da subjetividade, ao transitar da forma dada (N) (*soma*, *psique* e espírito em relação com o mundo, o outro e o Absoluto) à expressiva (F), consistente na pessoa.
3. O *Leitmotiv* dessa transição é a relação opositiva entre a limitação eidética e a ilimitação tética alimentada pela dimensão espiritual da pessoa, categoria presente do início ao fim do autoafirmar-se como humano enquanto desenrolar dialético.
4. O espírito é análogo ao Absoluto, desempenhando, na referência a ele – ou melhor, no seu acolhimento como ato perfeito e no seu consentimento enquanto liberdade - um trabalho essencial na recomposição ou reunificação do homem.
5. A pessoa, na condição de sujeito, é unidade *em-si-para-si*, a um só tempo, *telos* e *princípio* de um processo que envolve a negação (e também a conservação) do *em-si* somático-psíquico-espiritual e do *para-si* relacional objetivo-intersubjetivo-transcendente entremeios à difusão compreensiva multinível e dialética. Em sua relação de homologia e analogia com o

Ser, ela suprassume a essência (estruturas e relações) e a existência (realização).

Após essa “inspeção”, adentrou-se o problema – se, na dinâmica de passagem do dado à forma, efetuada pelo sujeito, seu ser estaria na pura negatividade – e desenvolveu-se a hipótese, negativa, em face do modelo de oposição adotado por Lima Vaz, que é do tipo categorial x transcendental, e não particular x universal. Para tanto, foram necessárias longas digressões no interior dos capítulos segundo e terceiro. Elas foram das influências clássicas de Vaz, mormente Tomás e o “seu Boécio”, passando pelo tema da transcendência, no interior do qual se mencionaram a Metafísica do Ato de Existir e do Ato Judicativo, até as modernas, em especial Hegel.

O filósofo alemão emprestou ao mineiro o pensamento dialético e rememorante, para que ele construísse a sua própria noção de pessoa, elaborada mediante o distanciamento crítico necessário de quem não se intimida perante as ressignificações pelas quais passou a *experiência mística* até o advento da filosofia especulativa. Nesse sentido, foi tão importante quanto Platão, Aristóteles, Boécio e Tomás, de cujas reflexões congregantes da tradição ontoteológica, repita-se, o jesuíta se valeu para pensar o *sujeito como sujeito*.

No ensejo, modesto diagnóstico de época foi realizado no intuito não só de manter a aproximação indispensável entre os dois autores como de enfatizar que ambos continuam a ser bases importantes para o pensamento do sujeito no mundo técnico, sujeito cujo processo de transição não se vê aniquilado em face dos enigmas fenomenológicos e axiológicos modernos. Até porque o núcleo duro do conceito de pessoa, edificado sobre uma base de cunho teológico, permanece, malgrado as desconstruções contemporâneas. Outros autores importantes aos solilóquios de Vaz foram mencionados e de alguma forma cotejados.

Ainda no tocante ao problema, malgrado seja ele tratado, em específico, no quarto capítulo, sua presença é constante no corpo do texto, podendo ser metodologicamente pensado em sua inteligibilidade *para-nós* e *em-si*, ou melhor, como fim e princípio da pesquisa. Não haveria sentido em fechar ao leitor essa possibilidade de raciocínio dialético, se o próprio marco teórico considera como dialética a estrutura da realidade. O problema surge, assim, como o cerne inteligível, a essência do estudo, sendo passível de uma abordagem ou significabilidade tanto

no ritmo expansivo da ordenação dos capítulos quanto no da reflexão sobre si mesmo.

No primeiro sentido, conserva-se em seu *ser-em-si-e-para-si*, é singularidade que nega a negação do segundo capítulo, ou seja, o terceiro, de maneira que problema e hipótese se constituam inteligivelmente na ordenação progressiva do discurso. Na segunda acepção, a *em-si*, ele funda a reflexão, mediando a universalidade na particularidade dos capítulos, que o encarnam e o realizam. Aqui, problema e hipótese são concretizados nos e pelos tópicos e subtópicos. Poder-se-ia, portanto, inverter a ordem do segundo e do quarto capítulos, sem prejuízo à inteligibilidade do todo.

Interiormente a cada tópico, prevalece a *reflexividade*: cada um anuncia sua essência, sempre remetida ao problema, mas é destrinchado em seus pormenores, entremeios às discussões abordadas nos subitens. No tocante à sua disposição na organização dos capítulos, optou-se pela *expansividade*. O terceiro capítulo nega e conserva o segundo no quarto, pelas temáticas nele predominantes, quais sejam, o espírito e a transcendência, como núcleos estrutural e relacional culminantes respectivos da pessoa, a exigirem a transição dialética entre a forma dada e a expressiva. Dialética, porque, no plano inter e intracategorial, o método especulativo de Hegel é de ótima serventia, embora no interior do sujeito que opera a travessia pulse a relação analógica entre o categorial e o transcendental, caracterizada, sobretudo, pela distância infinita que os separa e pela inversão vetorial entre os momentos eidético e tético.

O que há de ficar claro na disposição dos capítulos é que o entrecruzamento vaziano das metafísicas de Hegel (em especial, sua *Erinnerung*) e Tomás (sua questão sobre o sentido último do existir) repaginou a metafísica tomasiana, entrevendo nela uma possibilidade concreta de superação da oposição entre essência e existência, e abriu espaço para a premissa antropológica da originariedade aqui defendida, tendo-se em vista o modelo de oposição “categorial x transcendental” que permeia o trajeto dialético entre a forma natural e a simbólica. Algo que, como dito, já foi ressaltado por Francisco Javier Herrero.

As consequências da conclusão a que chegou o presente trabalho podem ser identificadas na *vida social*, tal qual entrevista por Vaz, cujo Sistema Ético, repita-se, não é estanque, conecta-se ou vincula-se estreitamente com o Antropológico e o Metafísico. O Absoluto trans-histórico e conceitualmente inexprimível, que

ontologicamente põe as subjetividades finitas em sua pluridimensionalidade espiritual noética, pneumática, lógica e consciencial, é o *mesmo* que se inscreve na *comunidade*, complexo de complexos estruturais e relacionais homólogos ávidos de liberdade.

Aqui, a comunidade é a instância na qual “a universalidade do *ethos* é negada em sua abstração pela particularidade da *práxis* individual e essa, por sua vez, é negada em seu isolamento abstrato pela singularidade da vida ética” (VAZ, 2000c, p. 145). Trata-se da dimensão em que os sujeitos, posicionados na interseção do *estar-no-mundo* e do *estar-com-o-outro*, podem operar a negação interindividual da virtude abstrata, desenvolvendo a consciência moral e ampliando a liberdade pela adesão ao Bem; autoencontrarem-se por intermédio do outro, tendo a Verdade como medida, o Bem como norma e o Ser como fim (VAZ, 1992). Agregarem, enfim, expressivamente à estrutura somática, psíquica e espiritual valores imperecíveis da pessoa historicamente suscitados pelo Absoluto. E *agirem* – seja no âmbito do senso comum, da Ciência ou da Filosofia - na conformidade deles.

Importante tema não cabe em seus detalhes nesse singelo trabalho. O que interessa, aqui, uma vez reputadas a História e a Cultura como dimensões éticas inexoráveis do pensar metafísico e antropológico levado a efeito pelo *sujeito*, são as possíveis contribuições de eventual adesão à originariedade da pessoa e do Absoluto, no âmbito do tripé vaziano, para as reflexões filosóficas contemporâneas, por sua vez edificadas na atmosfera técnica. Das entranhas desta floresceu valioso raciocínio científico-explicativo, que, se teve o inegável mérito de prever, calcular e, assim, trazer, em certa medida, o conforto e o bem-estar dos humanos, não lhes explicitou *o profundo sentido da existência*.

Pelo contrário, o pensamento técnico foi substancialmente absorvido por setores importantes das ciências humanas e sociais aplicadas, a sua vez instrumentalizadas para ocultá-lo, e os conflitos bélicos falam por si. Como foi ressaltado, todavia, no tópico 2, essa “absorção” tem sido intensa ao ponto de surtir efeitos rebotes entre os próprios cientistas e filósofos da ciência, que têm iniciado sérios debates acerca do que chamam de “polifonia metafísica”, fenômeno contemporâneo que expressa o anseio de algum tipo de unificação em seus respectivos campos de atuação. É certo que muitos destes expertos ainda patinam no plano explicativo. Os mais “espertos”, como Boaventura de Sousa Santos, no máximo vagueiam na hipótese do *paradigma emergente*, sem problematizarem

metafísica e antropologicamente o sentido da suposta queda do modelo dominante: a pessoa.

Tal *sentido*, visto como não-sentido, não se cala, todavia. Ele denuncia o *sem-sentido*, que é a tentativa instrumental de emudecê-lo. *Grita* contra aqueles que, enraizados na operacionalidade da razão, mal-interpretam o *logos*, em franco e ingênuo desprezo da *experiência mística*. Revolta-se contra a queda no abismo radical do nada existencial, na verborragia reducionista e incompleta do discurso seccionador entre *Verstand* e *Vernunft*, na cegueira da letra, ironicamente vivificada pelo Espírito. Ele adverte ininterruptamente: o discurso *é* e *não é* tudo, encampa o universal, mas, ao mesmo tempo, é incapaz de restringi-lo às proposições *de dicto*, expressões históricas e mutáveis do todo onipresente.

Compreende-se que é desse “sentido não-sentido” que o sujeito deve se dar conta, e partir! Ou seja, a perspectiva de quem se assume como unidade de estrutura e relação referida ao Ser que não se reduz à História, mas que nela se manifesta, precisa ser recuperada pela própria consciência que com ele se identifica e, em função disso, certifica-se de sua subjetividade. Não é demais assegurar que, por “detrás” de toda teorização filosófica ou científica, pulsa o exercício metafísico da *pessoa*, o *em-si-para-si* da equação ontológica “Eu = Ser”, pessoa que se afirma por intermédio dos *homens* que vêm e vão, deixando seus legados.

Esses personagens nos encarregaram do trabalho de identificação de uma linha de inteligibilidade no todo que vem se mantendo de pé desde a Antiguidade até a Modernidade, passando principalmente pelo Medievo. Alguém poderia apagar os profundos lastros da vida espiritual que ainda pulsam no âmago da consciência histórica contemporânea? Não nos parece: o dinamismo transcendental é demanda ontológica de cunho lógico-histórico, ou seja, a consciência se expressa no tempo, mas exige o universal ao qual tende e em face do qual é capaz de entrelaçar as dimensões transcendentais e categoriais do seu existir. Uma vez espírito, o homem é transcendido nessa dimensão pelo *toque* do seu análogo, do chão do mundo mesmo.

Por isso, a pessoa é conceitual e conceptualmente mais ampla do que qualquer consciência estritamente vista sob o viés tendencialmente explicativo moderno e/ou contemporâneo. Mais ampla, na acepção de *mais profunda*, não na de excludente. Não é excludente, porque o homem hodierno - *suprassunção* do clássico, do medieval, do humanista, do racionalista, do ilustrado, do kantiano, do

hegeliano e do pós-hegeliano, todos negados e nele conservados – continua a beber na fonte do Absoluto transcendente-imanente, ele ainda se concebe, tanto quanto seus ancestrais, como corpo, *psique* e espírito, relacionado ao mundo, ao outro e ao Absoluto. Naturalmente, fá-lo no seu tempo, imerso na contingência das condições do mundo que o abriga, assim como o fizeram os demais.

Por conseguinte, pode ser uma ingenuidade pensar que o espírito continuará aprisionado ao *método* que concebe. Inversamente, a despeito da persistência das I.A's, dos cyborgs e correlatos, importante dimensão da pessoa tende a *conservar* o dispositivo técnico que nega e a expandir-se para além dele, suprassumindo-o. O homem não pertence a isso, e a convicção sobre essa pertença corresponde à própria catapulta capaz de projetá-lo num *niilismo* indigesto, jamais bem-vindo, exatamente porque, nos seus recônditos, pulsa o ser que é ser e o sujeito que é sujeito. Que subsídios pode, então, oferecer a assunção da positividade originária da pessoa e do Absoluto ao pensamento filosófico e científico atuais? Senão vejamos. Levem-se, primeiramente, em conta os três seguintes pontos:

(1) A capacidade ímpar de transfiguração do uno nos ambientes históricos e sociais se vê confirmada, e não infirmada, pelas “descontinuidades” da filosofia contemporânea, pois, do contrário, sequer existiriam pensadores, inclusive de orientação *metafísica*, admitindo suas dificuldades de falar num “Absoluto” e, portanto, no Absoluto mesmo enquanto *dever que é* no nosso movimento e que, como Razão, movimenta-nos, induzindo-nos, pela conexão em que nos coloca, à superação das diferenças, ao encontro da linha de inteligibilidade que nos comunica. Tais teorias, importantes, não são senão contingências necessárias, plurais, finitas, à cata do todo na recursividade própria à Filosofia, e, embora parciais, contribuem para o encontro Dele, que as integra lógica e ontologicamente. Como já ressaltado, na perspectiva retorsiva, não há algo que, uma vez negado, não seja afirmado;

(2) A leitura rememorante da subjetividade, exposta na *Antropologia Filosófica* vaziana, que contempla a complexidade estrutural e relacional humana, *não é arbitrária*, já que decorre de minucioso e sério estudo da tradição elencando as categorias fundamentais do discurso sobre o homem, bem como as questões filosóficas mais marcantes sobre ele nos campos das ciências naturais e hermenêuticas, segundo as máximas sobre o uno, expostas no ponto acima;

(3) Apesar de ressignificadas pela estrutura reflexiva da autoconsciência moderna, as fontes teórico-pragmáticas do *Medievo* ainda retumbam na

fragmentação do mundo atual. Repercutem, seja porque tal período é o que mais se avizinha do moderno e do contemporâneo, seja porque - malgrado a inversão do caminho representação-Ser-Absoluto, responsável pelo ulterior encerramento moderno do Absoluto de exigência na imanência da História, tenha se dado no seu interior - foi ele o mais longo na História da Filosofia.

Tão longo e forte, que põe aos contemporâneos perguntas que carecem de esclarecimentos: o que, afinal, fizeram com a experiência noética da verdade? Para onde foram os universais? O que se nominou de “refutação do dogmatismo” foi um afã sincero de recolocar a Metafísica como algo que não é nem irracional nem impossível nem dogmático ou um pretexto importante para aniquilar a *Vernunft*, declarando o império da *Verstand*? Os dois motivos, talvez? Para onde foi a verdade? Que rumo tomaram o ser enquanto ser e o sujeito enquanto sujeito?

Considerados esses três pontos, tem-se que as perspectivas atuais de subjetividade, se, pelas razões acima, já não podem se restringir a orientações importantes, mormente as fenomenológicas e existencialistas, que desempenharam papel crucial na filosofia dos últimos 150 anos, precisam ser, na medida de suas possibilidades, integradas ao inefável princípio greco-cristão, que, por milênios, vem identificando o *Eu* e o *Ser*, em franca construção do sujeito hodierno. Isso não significa apego a uma metafísica olvidada, mas a sua redescoberta ou ressignificação ao nível de sujeitos amadurecidos e criados num ambiente filosófico que sentiu os reflexos do esplêndido desenvolvimento das ciências da linguagem (investigações antropológicas, psicológicas, etc.), bem como das históricas e auxiliares, ocorrido no íterim do último século e meio.

A despeito dos sobreditos “efeitos rebotes” das tentativas metódicas de absorção da pessoa, a luta contra a redução da subjetividade ainda tem se dado à custa de seu confinamento nos desdobramentos estritos da temática moderna do conhecimento aplicada às consciências e/ou nos estudos sobre o inconsciente, as linguagens formais, a hermenêutica, etc. Os modernos negaram os medievais e conservaram-se, negados, nos contemporâneos. Há dentre estes, porém, os que incorram numa compartimentação hiper-radical da própria subjetividade. Malgrado a legitimidade do propósito, tornam-se ainda mais radicais do que seus antecessores diretos, nem percebem que seus intentos “pós-metafísicos” são a maior dentre todas as evidências que confirmam a linha de inteligibilidade no todo. Falou-se sobre Klaus

Düsing, para quem a Metafísica é mero pano de fundo, e a autoconsciência, a viabilizadora do percurso do si, é método.

Qual a razão do degrado metafísico, se foi justamente a Metafísica (ou o seu combate, o que dá no mesmo) que os trouxe até aqui? O fim de uma era em que no centro das discussões estava a inteligência como *noûs* só *aparentemente* foi capaz de demover o *Eu sou* do seu *status* principal básico, assumido desde os gregos e legado aos cristãos. Ele pulsa em nós, reverbera em nossa interioridade, e não seria a inversão escotista-kantista da vertente gnosiológica da Ontologia clássica e o retraimento da Metafísica no pós-hegelianismo que o aniquilariam.

A positividade originária da pessoa e do Absoluto, aqui postulada, faz-se fundamental, por isso, e pode em muito colaborar para teorias contemporâneas que parecem ter perdido de vista a noção do uno que se diversifica. Ela pode auxiliar, porque decorre de uma concepção que, longe de desmerecer o método e as filosofias que, de alguma forma, dele haurem alguma solidez, encara-os como reais e efetivos, por saber que eles foram gestados no seio da História e da Cultura, que os suportam na relação simbólica entre os seres humanos a partir da Natureza: o jovem e *fragmentário* método e as teorias correlatas são o Absoluto em sua expressão, embora este não se reduza a eles, já que as indagações que remontam ao tempo-eixo e, mais propriamente aos sofistas, são mais antigas, e, sem o encontro delas com a visão cristã, eles próprios se inviabilizariam.

Tal perspectiva, que exprime a relação direta entre o Absoluto e a pessoa, permite a negação, mediante a conservação em si, de teorias que enfraquecem o viés metafísico da subjetividade, tais quais as de cunho fenomenológico-descritivo, e as que sepultam as filosofias analógicas, quando o assunto é a crítica à submissão da subjetividade à intersubjetividade. Ela, que se apóia num pensamento que concilia Tomás e Hegel, sabe que a consciência, a autoconsciência e o autoconhecimento são tão-só dimensões da subjetividade, ou melhor, da pessoa, o homem-sujeito. Está convicta de que este os é, mas não só eles. Eles são quem, ao lado do corpo e do espírito, constituem-na como importante dimensão antropológica.

Este é um dos mais importantes fundamentos para a hipótese da originariedade, aqui exarada como resposta ao problema acerca do ser do sujeito: a reinserção das várias filosofias dotadas de teor explicativo num pensar que é e num Ser que pensa, e se pensa, sobretudo, na confluência entre Filosofia e Cristianismo. Ao se apoiar numa Antropologia, como a vaziana, que se eleva à Metafísica e,

assim, pensa o sujeito como sujeito, a tese da originariedade de alguma forma corrobora o intento do intelectual mineiro de superar os reducionismos filosóficos, e, com maior intensidade, os científicos, confinados, a sua vez, ao método. Por isso, assume a tese de que teorizações de vieses pós-metafísicos ou de “fundo” metafísico não alcançam a pessoa, e sim integram a sua significação simbólica.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Luciana Drigo. O Absoluto em Hegel. **Anais do Seminário dos Estudantes da Pós-Graduação em Filosofia da UFScar**, São Carlos, IX Edição, p. 254-260, 2013. Disponível em: <http://www.ufscar.br/~sempgfil/wp-content/uploads/2012/05/26-Larissa-Drigo-Agostinho-O-ABSOLUTO-EM-HEGEL1.pdf>. Acesso em 10 mar. 2021.
- ALMEIDA, Philippe Oliveira de. A doutrina tomista do juízo em Lima Vaz. **Pensar – Revista eletrônica da FAJE**, Belo Horizonte, v. 2, n. 1, p. 52-78, abr-mai. 2011. Disponível em: <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/pensar/article/view/1055>. Acesso em: 08 fev. 2021.
- ANDRADE, Paulo Raphael Oliveira. **A Antropologia filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz como superação do reducionismo antropológico**. 2016, 163 f. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2016. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/19802/2/Paulo%20Raphael%20Oliveira%20Andrade.pdf>. Acesso em: 06 fev. 2021.
- AQUINO, Marcelo F. de. Memória do ser e afirmação de Deus em Lima Vaz (I). **Síntese: Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 43, n. 136, p. 197-225, mai-ago. 2016. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/3556/3646>. Acesso em: 19 jan. 2022.
- AQUINO, Marcelo F. de. Uma antropologia filosófica que se eleva à metafísica. **IHU on-line: revista do Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, nº 488, ano XVI, p. 20-26, jul. 2016. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao488.pdf>. Acesso em: 13 jul. 2022.
- AQUINO, Tomás de. **Suma teológica: a bem aventurança-os atos humanos-as paixões da alma**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, v. 3, Parte II – questões 1-48, 2003.
- AQUINO, Tomás de. **Suma teológica: a criação-o anjo-o homem**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, v. 2, Parte I – questões 44-119, 2005.
- AQUINO, Tomás de. **Suma teológica: teologia-Deus-trindade**. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, v. 1, Parte I – questões 1-43, 2009.
- BAVARESCO, Agemir. Teoria da infinitude na lógica do ser de Hegel. *In*: CARVALHO, Marcelo; PERTILLE, J. Pinheiro; TASSINARI, R. Pereira. (Org.). **Hegel: Coleção XVI encontro ANPOF**. São Paulo: ANPOF, 2015, p. 15-27.
- BERTONCELLO, Leandro. Ideologia entre ipseidade e alteridade: reflexões sobre a realização humana no agir ético segundo Henrique Cláudio de Lima Vaz. **Kínesis - Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia**, Marília, v. XIII, n. 35, p. 229-252, dez. 2021. Disponível em:

<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/12745>. Acesso em: 12 jul. 2022.

BOÉCIO, Anicio Manlio Torcuato Severino. **Escritos (Opuscula Sacra)**. Tradução: Juvenal Savian Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BRAGUE, Remi. **Aristote et la question du monde**. Paris: Éditions du Cerf, 2009.

BRUAIRE, Claude. **L'être et l'esprit**. Paris: Presses Universitaires de France (Épiméthée), 1983.

BRUNO, Victor. **A imagem estilhaçada**: breve ensaio sobre realismo, nominalismo e filosofia. Rio de Janeiro: Editora ViV, 2020.

BRÜSEKE, Franz Josef. O dispositivo técnico. **Revista Tecnologia e Sociedade**, Curitiba, v. 2, n. 2, p. 165-186, jan-jun. 2006. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/4966/496650321011.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2023.

CABRERA, Thiago Leite; SILVEIRA, Carlos Frederico Calvet da. O homem no horizonte entre o tempo e a eternidade: Johannes Baptist Lotz . **Synesis**: Revista do Centro de Teologia e Humanidades da Universidade Católica de Petrópolis, Petrópolis, v. 12, n. 02, p. 144-160, ago-dez. 2020. Disponível em: <https://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/2042/878>. Acesso em: 01 jul. 2022.

CARVALHO, José Maurício de. Apresentação. In: XIV COLÓQUIO VAZIANO DA FAJE (FACULDADE JESUÍTA), ago. 2021, Belo Horizonte, MG. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=C2PT8G2nu6o&t=1804s>. Acesso em: 01 mar. 2023.

CASTRO, Roberto C.G. A realidade como fundamento da virtude em Josef Pieper. **Convenit Internacional**, São Paulo, p. 51-60, mai-ago. 2014. Disponível em: <http://www.hottopos.com/convenit15/51-60roberto.pdf>. Acesso em: 02 jul. 2022.

CIRNE-LIMA, Carlos. **Depois de Hegel**: uma reconstrução crítica do sistema neoplatônico. Caxias do Sul: Educs, 2006.

CIRNE-LIMA, Carlos. A lógica do Absoluto. **Síntese**: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 20, n. 63, p. 499-532, abr-mai. 1993. Disponível em: <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1296>. Acesso em: 21 set. 2021.

COELHO, Humberto Schubert. A constituição histórica da subjetividade nas revisões da teoria hegeliana. **Síntese**: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 43, n. 136, p. 305-318, mai-ago. 2016. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/issue/view/524>. Acesso em: 18 ago. 2021.

COELHO, Humberto Schubert. O Deus “cristão de Hegel; a estrutura das preleções sobre a filosofia da religião e a reação a elas. **É: Revista Ética e Filosofia Política**,

Juiz de Fora, v. 1, n. XXI, p. 175-197, jul. 2018. Disponível em: <https://ufjf-br.academia.edu/HumbertoCoelho>. Acesso em: 17 ago. 2021.

COELHO, Humberto Schubert. O que é e qual é o lugar do transcendente na filosofia. **É: Revista Ética e Filosofia Política**, Juiz de Fora, v. 1, n. XXIV, p. 155-162, jun. 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/article/view/34874>. Acesso em: 17 ago. 2021.

COURCELLE, Pierre. **Connais- toi toi-même**: de Socrate à Saint Bernard. Turnhout: Brepols Publishers, 1975.

DANZ, Christian. **Gottes geist**: eine pneumatologie. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

DRAWIN, Carlos Roberto. Lima Vaz: por que pensar o Absoluto? **Síntese**: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 48, n. 150, p. 249-274, jan-abr. 2021. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/4709>. Acesso em: 31 ago. 2021.

DREHER, Luis, H. A questão da morte de Deus. *In*: FERREIRA, Acylene M. C. (Org.). **Fenômeno e Sentido**. Salvador: Quarteto, 2003. (73-92).

DÜSING, Klaus. **Modelos de autoconsciência**: críticas modernas e propostas sistemáticas referentes à subjetividade concreta. Tradução: Ilson Kayser. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.

FERNAND, Van Steenberghe. La perfection de l'homme selon saint Thomas d'Aquin. Ses fondements ontologiques et leur vérification dans l'ordre actuel. **Revue Philosophique de Louvain**, Louvain, troisième série, tome 67, n°95, 1969. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1969_num_67_95_5507_t1_0488_0000_1. Acesso em: 01 jul. 2022.

FERRY, Luc. **Aprender a viver**: filosofia para os novos tempos. Tradução: Vera Lúcia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

FEUERBACH, Ludwig. Towards a critique of hegelian philosophy. *In*: STEPELEVICH, Laurence S. **The young hegelians**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 95-128.

FRANK, Manfred. Autoconsciência e autoconhecimento: sobre algumas dificuldades na redução da subjetividade. Tradução: Luiz Felipe da Silva Oliveira. **É: Revista Ética e Filosofia Política**, Juiz de Fora, v. 1, n. XXIV, p. 180-208, jun. 2021. Disponível em: [file:///C:/Users/rubia/Downloads/34875-Texto%20do%20artigo-142320-1-10-20210715%20\(4\).pdf](file:///C:/Users/rubia/Downloads/34875-Texto%20do%20artigo-142320-1-10-20210715%20(4).pdf). Acesso em: 19 out. 2022.

HABERMAS, Jürgen. **Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken**. Frankfurt: a. M., Suhrkamp, 2012.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento Pós-metafísico: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2. ed. 1988.

HAECKER, Teodoro. **Virgilio, padre de occidente**. Tradução: Valentín García Yebra. Madrid: Ediciones y publicaciones españolas, S.A, 1945.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciencia de la lógica**. Tradução: Augusta e Rodolfo Mandolfo. Buenos Aires: Ediciones Solar S.A e Librería Hachette S.A., 1968.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Werke 20: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III**. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1986.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das ciências filosóficas**. São Paulo: Edições Loyola, v. 1, A ciência da lógica, 1995.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das ciências filosóficas**. São Paulo: Edições Loyola, v. 2, A Filosofia do espírito, 1995.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução: Paulo Meneses. Petrópolis: Editora Vozes, 2. ed., 2002.

HENGSTENBERG, Hans-Eduard. **Grundlegung der ethik**. Michigan: W. Kohlhammer Verlag, 1969.

HENGSTENBERG, Hans-Eduard. **Philosophische anthropologie**. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1966.

HERRERO, Francisco Javier. Aspectos fundamentais da antropologia filosófica do Padre Vaz. **Veredas do Direito: direito ambiental e desenvolvimento sustentável**, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 53-61, jul-dez. 2004. Disponível em: <http://revista.domhelder.edu.br/index.php/veredas/article/view/144>. Acesso em: 27 ago. 2018.

HÖSLE, Vittorio. **O Sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

HUSSERL, Edmund. **Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo**. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.

JAROSZYŃSKI, Piotr. From Ta Metá Ta Physiká to Metaphysics. Tradução de Hugh McDonald. **Revista Espírito**, Barcelona, v. LXII, n. 145 p. 09-133. 2015. Disponível em: <file:///C:/Users/rubia/Downloads/Dialnet-FromTaMetaTaPhysikaToMetaphysics-4318694.pdf>. Acesso em: 03 jul. 2022.

KASSAB, Patrick. L'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu: originalité de l'anthropologie de Thomas d'Aquin. **Pontifical Gregorian University of Rome**,

Roma. 2020. Disponível em:
https://www.academia.edu/43487322/L_homme_cr%C3%A9%C3%A9_%C3%A0_l_image_et_%C3%A0_la_ressemblance_de_Dieu. Acesso em: 01 jul. 2022.

KUSSLER, Leonardo Marques. Técnica, tecnologia e tecnociência: da filosofia antiga à filosofia contemporânea. **Revista Kínesis**, Belo Horizonte, v. 7, n. 15, p. 187-202, mai-ago. 2015. Disponível em:
<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/5712>. Acesso em: 10 jan. 2019.

KANT, Immanuel. **Prolegômenos a toda a metafísica futura**. Lisboa: Edições 70, 1988.

LARDIC, J. M. A contingência em Hegel. *In*: HEGEL, G.W.F. **Como o senso comum compreende a filosofia**. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

LAUREANO, Pedro. Repetição, negação e ideologia: Marx, Hegel e o problema do sujeito. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 41, n. 3, p. 105-124, jul-set. 2018. Disponível em:
<https://www.scielo.br/j/trans/a/9f9JCFx8qFjL4LBHWDphLmK/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 22 mar. 2021.

LEIBNIZ, G. W. **Discurso de Metafísica e outros textos**. Tradução: Marilena Chauí e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 129-149.

LONERGAN, Bernard. **Word and Idea in Aquinas**. V. 2. Toronto: University of Toronto Press, 1997.

LOTZ, Johannes Baptist. **Die Identität von Geist und Sein: eine historisch-systematische Untersuchung**. Roma: Università Gregoriana Ed., 1972.

LOTZ, Johannes Baptist. **Transzendente Erfahrung**. Friburgo, Basileia, Viena: Editorial Herder, 1978.

LUBAC, Henri de. **Sur les chemins de Dieu: œuvres complètes**. Tome I. Paris: Éditions Du Cerf, 2006.

MAC DOWELL, João A. Padre Henrique Cláudio de Lima Vaz: in memoriam. **Memorial Padre Vaz**, Belo Horizonte, 2016. Disponível em:
https://padrevaz.com.br/index.php?option=com_content&view=category&id=34&Itemid=55. Acesso em: 08 ago. 2023.

MANSION, Auguste. G. Verbeke, L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à saint Augustin. Etude philosophique. **Revue Philosophique de Louvain**, Louvain, troisième série, tome 44, n°1, p. 135-139. 1946. Disponível em:
https://www.persee.fr/docAsPDF/phlou_0035-3841_1946_num_44_1_4043_t1_0135_0000_1.pdf. Acesso em: 09 nov. 2021.

MARASSI, Massimo. **Metafisica e método transcendental**: Johannes B. Lotz e la struttura dell'esperienza. Milão: Vita e Pensiero Editrice, 2004.

MARITAIN, Jacques. **Court traité de l'existence et de l'existant**. Paris: Flammarion, 1947.

MARITAIN, Jacques. **De la philosophie chrétienne**. Paris, Desclée de Brouwer: Editions de l'Institut supérieur de Philosophie, 1933.

MARITAIN, Jacques. **La personne et le bien commun**. Genève: Ad Solem, 2017.

MARITAIN, Jacques. **Sete Lições Sobre o Ser**. Tradução: Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 3. ed., 2005.

MATTOS, Fernando Costa. A Metafísica e sua Crítica. Sobre o debate entre Jürgen Habermas e Dieter Henrich em torno da metafísica, de Volker Gerhardt. **Cadernos de Filosofia Alemã**: Crítica e Modernidade, São Paulo, n. 21, p. 103- 130, jan./jun. 2013. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/64742/67359>. Acesso em: 15 fev. 2018.

MCGRATH, Allister. **A Ciência de Deus**: uma introdução à teologia científica. Tradução: Thaís Semionato. Viçosa: Editora Ultimato, 2016.

MESQUITA, Antônio Pedro. A tradição peripatética no livro V de Diógenes Laércio: um conspecto. In: LEÃO, Delfim; CORNELLI, Gabrielle; PEIXOTO, Miriam C. (Coords.). **Dos homens e suas ideias**: estudos sobre as vidas de Diógenes Laércio. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013, p. 155-176.

MOLINARO, Aniceto. **Léxico de Metafísica**. São Paulo: Paulus, 2000.

MORAES, Alfredo de Oliveira. **A metafísica do conceito**: sobre o problema do conhecimento de Deus na Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

NUNES, João Arriscado. Um discurso sobre as ciências 16 anos depois. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente**. São Paulo: Cortez Editora, 2. ed., 2006, p. 59-83.

OLIVEIRA, Carlos Eduardo Pereira. **Descartes**: a livre criação das verdades eternas. 2008, 127 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, 2008. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-18122008-130228/publico/DISSERTACAO_CARLOS_EDUARDO_PEREIRA_OLIVEIRA.pdf. Acesso em: 27 jul. 2022.

OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. A filosofia de Henrique Cláudio de Lima Vaz. **Argumentos**: Revista de Filosofia/UFC, Fortaleza, n. 25, p. 206-213, jan-jun. 2021. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/argumentos/article/view/61504/162497>. Acesso em: 09 nov. 2021.

OLIVEIRA, Ibraim Vitor de. *Metafísica fenomenológica: a afetividade no pensamento de Paul Gilbert*. **Argumentos**, Fortaleza, n. 15, p. 21-33, jan-jun. 2016. Disponível em: <http://periodicos.ufc.br/argumentos/article/view/19120/29838>. Acesso em: 22 mai. 2021.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. A metafísica enquanto instância fontal da filosofia no pensamento de Lima Vaz. **Síntese**: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 39, n. 124, p. 173-194, set/dez. 2012. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/issue/view/431>. Acesso em: 11 mar. 2021.

PIEPER, Josef. **Die wirklichkeit und das gute**: schriften zur philosophischen anthropologie und ethik. Werke, Band 5. Hamburg: Felix Meiner, 2007.

POZZEBON, Paulo Moacir Godoy. **Fundamentos do pensamento democrático de Jacques Maritain**. 1996, 179 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, 1996. Disponível em: <https://www.repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/101646>. Acesso em: 05 ago. 2023.

PUNTEL, Lorenz B. C. Cirne Lima e sua rejeição do “Deus dos católicos e protestantes” e “afirmação do Deus imanente dos místicos”: um exame crítico das suas críticas e interpretações decorrentes do seu sistema neoplatônico-neohegeliano. **Síntese**: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 36, n. 114, p. 39-86, jan. 2009. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/95/151>. Acesso em: 25 abr. 2023.

RAHNER, Karl. **Curso fundamental sobre la Fe**: introducción al concepto de cristianismo. Tradução: Raúl Gabás Pallás. Barcelona: Editorial Herder, 1979.

RENAUT, Alain. **L'Ère de l'individu**: contribution à une histoire de la subjectivité. Paris: Éditions Gallimard, 1989.

RICOEUR, Paul. **Soi-même comme un autre**. Paris: Editora Points, 2015.

RODRIGUES, Ricardo Antônio. Severino Boécio e a invenção filosófica da dignidade humana. **Seara Filosófica**: Revista de Filosofia, Pelotas, n. 5, p. 01-20, Verão. 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/searafilosofica/article/view/1915>. Acesso em: 21 jun. 2022.

SALAS, Victor. A atualidade do pensamento de Francisco Suárez, 400 anos depois. *In*: VIII COLÓQUIO INTERNACIONAL IHU E XX COLÓQUIO FILOSOFIA UNISINOS – Metafísica e Filosofia Prática, set. 2017, Porto Alegre, RS. Disponível em: <https://youtu.be/xEq9AsxeFU8>. Acesso em: 13 jul. 2022.

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

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Ivanaldo. Jacques Maritain, o humanismo integral e a crise da cidadania. São Paulo: Faculdade São Bento, Instituto Jacques Maritain, 2014.

SANTOS, José Henrique. Padre Vaz, filósofo de um mundo em busca de sentido, **Boletim**, Belo Horizonte, nº 1353 - Ano 28, 2002. Disponível em: <https://www.ufmg.br/boletim/bol1353/segunda.shtml>. Acesso em: 08 ago. 2023.

SANTOS, José Trindade. **Parmênides**: da natureza. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

SAVIAN FILHO, Juvenal. Nota de apresentação do tradutor brasileiro. In LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. **Contemplação e dialética nos diálogos platônicos**. Tradução de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Loyola, 2012, p. 13 e 14.

SCHELER, Max. **Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values**: a new attempt toward the foundation of an ethical personalism. Illinois: Northwestern University Press, 1973.

SILVA, Carlos Henrique do Carmo. Abertura Trinitária do Homem, ou Pedagogia Mimética da Imago Dei?. **Revista de Espiritualidade**, Águeda, ano VIII, n. 32, p. 245-278, out-dez. 2000. Disponível em: <http://www.carmelitas.pt/site/pdf/RE/RE32.pdf>. Acesso em: 15 jul. 2022.

SILVA, Manuel Moreira da. A estrutura dialética da Política em Henrique Cláudio de Lima Vaz. **Síntese**: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 48, n. 150, p. 103-122, jan-abr. 2021. Disponível em: <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/4703>. Acesso em: 09 nov. 2021.

SILVA, Manuel Moreira da. Lima Vaz e a transformação da dialética hegeliana. In: XVIII ENCONTRO NACIONAL DE FILOSOFIA DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – ANPOF, out. 2018, Vitória, ES. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YP3xt8Gsin0>. Acesso em: 22 out. 2021.

SILVA, Evandro Pereira da. A unidade do infinito e finito para além das simples oposições do próprio entendimento em Hegel. **Occursus**: Revista de Filosofia, Fortaleza, v. 01, n. 01, p. 35-71, jul. 2016. Disponível em: <http://www.seer.uece.br/?journal=Occursus&page=article&op=view&path%5B%5D=1913&path%5B%5D=1888>. Acesso em: 23 abr. 2023.

SILVA, Robson Adriano Fonseca Dias. **Absoluto de exigência e “horizonte de sentido” na crise da modernidade segundo o pensamento de Henrique Cláudio de Lima Vaz**. 2007, 96 f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2007. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/3236>. Acesso em: 20 set. 2021.

SOUSA, Maria Celeste. **Comunidade ética**: sobre os princípios ontológicos da vida social em Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

SOUZA, Draiton Gonzaga de. Religião e sociedade pós-secular no pensamento de Habermas. **Revistas de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD)**, Porto Alegre, v. 7, n. 3, p. 278-284, set-jan. 2015. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/RECHTD/article/view/rechtd.2015.73.07>. Acesso em: 28 jun. 2022.

SOUZA, José Carlos Aguiar. A configuração estrutural do paradigma da racionalidade moderna. **Síntese**: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 25, n. 82, p. 391-401, abr-mai. 1998. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/769/1201>. Acesso em: 21 jun. 2021.

STEGMÜLLER, Wolfgang. **A Filosofia Contemporânea**: introdução crítica. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária LTDA., v. 1, 1977.

STEGMÜLLER, Wolfgang. **Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft**. Berlin: Springer Science+Business Media, 2. ed. 1969.

SWOYER, Chris. Conceptualism. *In*: CHAKRABARTI, Arindam; STRAWSON, P.F. (ed.). **Universals, concepts and qualities**: new essays on the meaning of predicates. Hampshire: Ashgate Publishing, 2006. p. 127-154.

TASSINARI, Ricardo. Apresentação. *In*: INTERNATIONAL INTERDISCIPLINARY CONFERENCE (UNIVERSIDADE DE LISBOA), abr. 2023, Lisboa, Portugal. Disponível em: <https://www.facebook.com/100001580778824/posts/6238791362850161/?mibextid=rS40aB7S9Ucbxw6v>. Acesso em: 03 abr. 2023.

TERRA, Domingos. Experiência transcendental e existência concreta: explorando o pensamento de Karl Rahner. **Revista Didaskalia**, Lisboa, v. 37, n. 1, p. 177-196, 2007. Disponível em: <https://revistas.ucp.pt/index.php/didaskalia/article/view/1745>. Acesso em: 02 jul. 2022.

TORRIJOS-CASTRILLEJO, David. Teofrasto. Metafísica. **Hypnos**, São Paulo, v. 35, n. 3, p. 144-173, 2º sem., 2015. Disponível em: <https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/456/522>. Acesso em: 03 jul. 2022.

VANNUCCHI, Aldo *et al.* *In*: AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**: teologia-Deus-trindade. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, v. 1, Parte I – questões 1-43, 2009, p. 523.

WHITEHEAD, Alfred North. **A ciência e o mundo moderno**. São Paulo: Paulus, 2006.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. A grande mensagem de S. S. João XXIII. **Síntese**: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 5, n. 18, p. 8-33, fev. 1963. Disponível em:

<https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/3220>. Acesso em: 24 jul. 2023.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia filosófica**. São Paulo: Edições Loyola, v. 1, 12. ed, 2014.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia filosófica**. São Paulo: Edições Loyola, v. 2, 1992.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de filosofia I: problemas de fronteira**. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de filosofia III: filosofia e cultura**. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de filosofia IV: ontologia e história**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de filosofia VII: raízes da modernidade**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Esquecimento e memória do ser: sobre o futuro da metafísica. **Síntese**: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 27, n. 88, p. 149-163, set-dez. 2000a. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/741/1174>. Acesso em: 16 set. 2021.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Edições Loyola, 2000b.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de filosofia V: introdução à ética filosófica 2**. São Paulo: Edições Loyola, 2000c.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Filosofia e forma da ação: entrevista Henrique Cláudio de Lima Vaz. [Entrevista cedida a Anderson Gonçalves, José Luis Herência, Luis Sérgio Repa e Sílvio Rosa Filho]. **Cadernos de filosofia alemã**, São Paulo, n. 2, 1997. Disponível em: https://ficem.fflch.usp.br/sites/ficem.fflch.usp.br/files/06_Sattin_Ent_Padre%20Vaz.pdf. Acesso em: 16 mar. 2023.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Tomás de Aquino: pensar a metafísica na aurora de um novo século. **Síntese**: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 23, n. 73, p. 159-207, fev. 1996. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/987/1425>. Acesso em: 28 jul. 2023.

VERBEKE, Gerard. **L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à saint Augustin**: etude philosophique. Paris, Desclée de Brouwer: Editions de l'Institut supérieur de Philosophie, 1945.

WUST, Peter. **Dialektik des geistes**. Augsburg: Dr. Benno Filser Verlag, 1928.