

O ANTROPOLÓGICO NO CONTEMPORÂNEO DE LIMA VAZ

Anderson Luiz Tedesco¹

68

RESUMO: O presente estudo visa trazer para o debate, ainda que de modo parcial, a concepção antropológica na contemporaneidade de um dos mais brilhantes e complexos filósofos brasileiros, Henrique Cláudio de Lima Vaz, entre outros. A problemática discorrida se configura na necessidade de se pensar na crise espiritual do mundo contemporâneo ao colocar em risco a própria ontologia do ser humano. Trata-se de um estudo de caráter bibliográfico. Concluímos ser possível a superação dessa crise ontológica na autorrealização do ser humano a partir do ato espiritual, que emerge como ato vital por excelência sobre as formas biopsíquicas, mostrando-se na plenitude humana a realização com o transcendental.

Palavras-chave: Antropologia Filosófica. Ato Espiritual. Contemporaneidade. Transcendental.

ABSTRACT: The present study aims to bring to the debate, albeit partially, in contemporary anthropological conception of one of the most brilliant and complex Brazilian philosophers, Cláudio Henrique de Lima Vaz, among others. The problem discoursed configures the need to think about the spiritual crisis of the modern world to jeopardize the very ontology of the human being. This is a study of bibliographical character. We conclude that it is possible to overcome this ontological crisis in the self-realization of the human being from the spiritual act, which emerges as a vital act par excellence on biopsychic forms, showing up in human fullness the performing with the transcendental.

Keywords: Philosophical Anthropology. Spiritual Act. Contemporary. Transcendental.

INTRODUÇÃO

Ganha-se consistência nos estudos acerca da antropologia filosófica quando se percebe que o *ethos*, constituído no decorrer histórico, foi forjado a partir de

1 Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR. Professor da Universidade do Oeste de Santa Catarina - Unoesc. Mestre em Educação pela Universidade do Oeste de Santa Catarina. E-mail: anderson.tedesco@unoesc.edu.br.

pressupostos dogmáticos embasados em correntes místicas, guerreiras, filosóficas, religiosas, políticas, econômicas, entre outras. No entanto, adentra-se na contemporaneidade com novos dispositivos, que em vez de tornar o ser humano mais humano o torna um verdadeiro *animale diabolicus*.

Cabe-nos, formular a seguinte questão: Que é isto – o contemporâneo? Em Agamben (2009, p. 48), encontra-se que “as sociedades contemporâneas se apresentam assim como corpos inertes atravessados por gigantescos processos de dessubjetivação que não correspondem a nenhuma subjetivação real”, ou seja, um ser humano desprovido de relações subjetivas é um ser humano não humanizado.

A perplexidade nos toma conta ao saber que nessa era do desenvolvimento técnico-científico, o processo do humanizar-se vem sendo construído de forma virtual, ou seja, existe um emaranhado de dispositivos cibernéticos que tornam a comunicação mais rápida, porém não presencial e sem aquele sentido profundo do linguajar que transforma o ser humano em humano no relacionar-se com Outro. Em outras palavras, percebe-se, em exemplos, a ideia das comunicações virtuais como os *orkuts*, os *facebook*s, os *msns* que atraem milhões de pessoas em suas redes eletrônicas na contemporaneidade, levando-os a um relacionamento muitas vezes superficial, e quando não mais se atribui sentido, contatos virtuais são facilmente deletados.

Vive-se efetivamente em uma sociedade do vigiar e do punir, pois aquela mesma tecnologia biométrica usada para identificar os presos ou infratores de trânsito, agora, na contemporaneidade, ela passa a ser utilizada na “vigilância por meio de videocâmera transforma os espaços públicos das cidades em áreas internas de uma imensa prisão” e, ainda, segundo o filósofo, “aos olhos da autoridade – e, talvez, esta tenha razão – nada se assemelha melhor ao terrorista do que o homem comum” (AGAMBEN, 2009, p. 50).

Retorna-se à questão: Que é isto – o contemporâneo? Sinais mais que concretos têm sido apresentados acerca do ser humano no estudo sobre a contemporaneidade em Agamben (2009). Para ele (2009, p. 59), “um homem inteligente pode odiar o seu tempo, mas sabe, em todo caso, que lhe pertence irrevogavelmente, sabe que não pode fugir ao seu tempo”. Nesse sentido, o filósofo denuncia quem são os contemporâneos; os poetas; os historiadores; os pensadores; os sábios entre outros, como Vaz (2002), Bauman (2011) e o próprio Agamben (2009). São citados pela sua sensibilidade no visualizar as injustiças sociais que tornam o mundo encantador desencantado na contemporaneidade:

Contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro. Todos os tempos são, para quem deles experimenta contemporaneidade, obscuros. Contemporâneo é, justamente, aquele que sabe ver essa obscuridade, que é capaz de escrever mergulhado a pena nas trevas do presente. Mas o que significa “ver as trevas” “perceber o escuro”? (AGAMBEN, 2009, p. 62-63).

70 Não se pode mais ficar de braços cruzados sem fazer nada em relação às barbáries que vêm acontecendo em nosso planeta. Não se pode permitir que as injustiças sociais reinem sobre esse mundo encantador com tamanha liberdade. Segundo Hans Küng (1990, p. 19), alguns dados, nada animadores, nos oportunizam refletir que nos últimos anos as estatísticas têm nos apontado que “a cada minuto os países desenvolvidos, portanto ricos, gastam mais de um milhão e oitocentos mil dólares em armamentos”. Por outro lado, “a cada hora morrem mais de 1500 crianças com fome ou com doenças provocadas pela fome”.

Desse modo, a obscuridade do social não permite constituir laços fraternais, pois “a dissolução da solidariedade representa o fim do universo no qual a modernidade administrava o medo” (BAUMAN, 2009, p. 20). Esses resquícios da modernidade, continuam inculcando no tecido social o medo no relacionar-se com o Outro, concebendo-o como um adversário à expreita de tomar sua vaga no emprego ou seu *status* social. Os avanços tecnológicos, apesar dos inúmeros benefícios, contribuem também para a estagnação e/ou exclusão das relações humanas. Bauman (2009, p. 58) afirma que nas estatísticas de Ontário, 35 mil trabalhadores desapareceram no ano de 2002, porque o “progresso tecnológico os tornou supérfluos, substituídos por novas tecnologias, melhores que as precedentes”. Por isso, afirma Agamben:

Por isso os contemporâneos são raros. E por isso ser contemporâneo é, antes de tudo, uma questão de coragem: porque significa ser capaz não apenas de manter fixo o olhar no escuro da época, mas também de perceber nesse escuro uma luz que, dirigida para nós distancia-se infinitamente de nós. Ou ainda: ser pontual num compromisso ao qual se pode apenas faltar (AGAMBEN, 2009, p. 65).

Quantas contradições nos são apresentadas em um mundo encantado e desencantado, resta-nos a súplica de que surja cada vez mais o contemporâneo

percebendo e denunciando as injustiças sociais que espalham esse desencantamento sobre o mundo. Por conseguinte, acredita-se na possibilidade de se pensar na construção antropológica, respaldada em pressupostos filosóficos, dialogando com o pensamento humanista do filósofo e teólogo brasileiro, professor Henrique C. de Lima Vaz². Pois, a consistência conceitual e argumentativa de seu pensamento resultou em um exercício árduo, mas necessário, na apresentação de uma compreensão unitária (ontológica) do que é, então, o ser humano na contemporaneidade.

1. QUE É ISTO - O ANTROPOLÓGICO NO PENSAMENTO DE LIMA VAZ?

Buscar compreender no pensamento vaziano a concepção de ser humano, é sentir-se desafiado a desbravar um emaranhado de ideias que estão dispostas de maneira metódica, sistemática e dialética. Em suma, essas ideias constituem um sistema antropológico-filosófico estruturado em três momentos pelo filósofo brasileiro.

O primeiro momento ele enfatiza a **a) pré-compreensão**: caracterizada como sendo o contexto histórico-cultural em que passou a existir o ser humano ao construir suas formas simbólicas e manifestações religiosas. No segundo momento encontra-se a **b) compreensão-explicativa**: caracterizada pelo surgimento das ciências que buscam, por meio da cientificidade, analisar ou explicar o ser humano. E, por fim, a **c) compreensão-filosófica (ou transcendental)**: caracterizada pelo exercício dialético na busca pela própria constituição do ser humano em seu sentido ontológico e, por conseguinte, colocando-se avante

2 Ver os estudos do filósofo Rubens Godoy Sampaio, publicados na *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, 26 de setembro de 2011/ Edição 374. Aqui, ele nos diz: “o seu grande desafio como filósofo e padre foi justamente elaborar um discurso filosófico coerente, sólido, fundamentado em toda a grande tradição filosófica no seio mesmo da Modernidade, cujo selo é exatamente o do niilismo. Seu grande desafio foi estabelecer um diálogo com a tradição filosófica que permitisse a elaboração de um discurso sensato que superasse o niilismo”. Sampaio vai além dessas palavras que apontam análises inovadoras do pensamento vaziano acerca de toda essa fragmentação que o ser humano tem vivido na contemporaneidade quando afirma que o desafio de Vaz estava “fundamentado na categoria da Transcendência, o sistema vaziano é a resposta elaborada de forma original e inovadora à crítica contemporânea à metafísica cuja consequência mais devastadora para nossa civilização é sem dúvida alguma o império de um horizonte marcado indelevelmente pelo niilismo ético” (p. 14).

das ciências padronizadas (VAZ, 2006, p. 143). Contudo, essas três estruturas, ou melhor, categorias essenciais que fundamentaram os estudos acerca do ser humano, não são fechadas em si mesmas. Elas se organizam em novas categorias basilares que buscam reconstituir com profundidade e complexidade a ideia de pessoa, em seu nível ontológico, nas reflexões antropológicas do pensamento vaziano.

De acordo com Vaz (2006, p. 154), as disposições das categorias ontológicas seriam dessa maneira: “**a) estrutura somática** (categoria do corpo próprio); **b) estrutura psíquica** (categoria do psiquismo); e **c) estrutura espiritual** (categoria do espírito)”. Portanto, essas categorias ontológicas estariam associadas ao conceito de *relação*. O conceito de *relação*, no pensamento de Vaz (2006, p. 154) consiste: “**a) na relação com o mundo** (categoria da objetividade); **b) na relação com o Outro** (categoria da inter-subjetividade); e a **c) na relação com o Absoluto** (categoria da Transcendência)”. Com essa lógica, Vaz chega ao conceito de *unidade* entre as *estruturas* e as *relações*, ou seja: “**a) unidade como unificação** (categoria da realização) e a **b) unidade como ser-uno** (categoria da essência)”.

2. CATEGORIA DO CORPO PRÓPRIO

Aventurar-se nas estruturas fundamentais do ser humano no pensamento antropológico vaziano, obrigou-nos, em primeiro lugar, refletir acerca da categoria do corpo próprio como algo que vai além dos aspectos físicos/biológicos, tornando-se peça fundamental na construção do mundo simbólico do ser. A exposição que segue adota o mesmo roteiro metodológico desenvolvido no pensamento filosófico de Vaz.

Pré-compreensão do corpo próprio

A pré-compreensão do corpo se torna possível na distinção desse corpo enquanto “substância material (totalidade física) e como organismo (totalidade biológica)”. É compreendida como uma das partes do corpo, pois a outra se concretiza no “corpo próprio (totalidade intencional) (VAZ, 2006, p. 158). Por

consequente, esse conceito de corpo, segundo Vaz (2006, p. 158), apresenta distinções na língua alemã, pois nos dois primeiros casos, o corpo é *Körper*, e no segundo é *Leib*.

Esse corpo próprio transcende o físico e o biológico, porque, no entendimento de Vaz (2006, p. 159), “é no sentido dessa distinção entre o ser e o ter o corpo é, para o homem, um “corpo vivido” (*corps vécu*), não no sentido da vida biológica, mas da vida intencional”. Assim, tem o pressuposto de que o ser humano está no mundo pelo corpo como ser de intencionalidade ele se distingue do natural por ser também cultural:

Pela presença *natural*, o homem está presente no espaço-tempo físico e no espaço-tempo biológico de seu corpo que o situa no espaço-tempo do mundo. Pela presença *intencional* começa a estruturar-se o espaço-tempo propriamente *humano*, que tem no corpo próprio como corpo vivido o pólo imediato de sua estruturação para-o-sujeito, ou o lugar em que primeiramente se articulam o espaço-tempo do mundo e o espaço-tempo do sujeito: psicológico, social e cultural (VAZ, 2006, p. 159).

Esse corpo presente no mundo, estrutura-se na sua espacialidade temporal no aspecto físico-biológico, apresentando-se na postura, no ritmo, na sexualidade, nos sinais e na comunicação. É através desses níveis que se constroem as “condutas interpessoais que se exprimem predominantemente por meio do corpo, como o jogo, a refeição etc. e, em outro plano, o rito, a etiqueta, a moda” (VAZ, 2006, p. 161).

Compreensão explicativa da corporalidade

Com o repentino desenvolvimento científico, diversas ciências se dispuseram a refletir sobre o corpo humano como um verdadeiro objeto de estudo:

Não obstante essas ciências se constituírem segundo as normas metodológicas do conhecimento científico reconhecido como tal, e obedecerem às regras epistemológicas de construção desse tipo de saber, elas assumem, ao tomar como objeto o corpo humano, características peculiares (VAZ, 2006 p. 161).

Quando seguidas, essas normas metodológicas, as ciências passam a constituir conhecimentos pontuais sobre o corpo humano em sentido de filogênese e ontogênese desse ser humano que está no mundo pelo corpo.

Compreensão filosófica ou transcendental do corpo

Neste sentido, a compreensão filosófica, a respeito ao corpo, constituiu-se a partir de uma *aporética histórica* identificada em diferentes versões:

1. a versão religiosa, da qual a mais célebre expressão na cultura ocidental é o dualismo órfico-pitagórico ao qual sucedem, nos fins da Antiguidade, os dualismos gnósticos e maniqueístas;
2. a versão filosófica, que conhece formas diversas como o dualismo platônico em alguns Diálogos da maturidade e, na filosofia moderna, o dualismo cartesiano;
3. a versão bíblico-cristã, que implica uma desontologização da oposição alma-corpo e sua transposição numa perspectiva moral e soteriológica;
4. a versão científica moderna, na qual a dualidade alma-corpo é explicada segundo esquemas reducionistas (VAZ, 2006, p. 163).

Por essas versões sobre o corpo humano presentes na tradição ocidental, perceberam-se a fragmentação do conceitual e o próprio colapso do corpo humano que se submete “as leis gerais da natureza” e às codificações culturais, religiosas, científicas da tradição para, somente então, assumir as características “propriamente humanas” na sua intencionalidade (VAZ, 2006, p. 163).

Por isso, no pensamento vaziano, o corpo próprio pode se manifestar enquanto coisificação ou espiritualização, devido à presença do ser humano no mundo, “aberta de um lado à objetividade da natureza e, de outro, suprassumida na identidade do Eu” (VAZ, 2006, p. 164).

Contudo, percebe-se que na *aporética crítica* se divide em dois momentos: 1) o *eidético* que representa o corpo como a essência no mundo, ou seja, corpo que se mostra além das questões biológicas e das explicações reducionistas, tratado como objeto pelas ciências. Esse corpo constitui a própria “essência do Eu” (VAZ, 2006, p. 164). No momento 2) *tético* construiu-se, por excelência,

a pergunta filosófica - o que é o ser humano? Esse ser que busca sua compreensão no desejo de infinitude:

Portanto, a categoria da corporalidade defini-se como termo do movimento dialético no qual o corpo (entende-se aqui o corpo próprio da pré-compreensão e o corpo abstrato da compreensão explicativa) é suprasumido pelo sujeito no movimento dialético de constituição da essência do sujeito ou da resposta à questão sobre o ser (VAZ, 2006, p. 164).

3. CATEGORIA DO PSIQUISMO

Se nos estudos vaziano identificou-se que o corpo (*sôma*) passou a ser interpretado de distintas formas ao longo da história ocidental. Também se percebe que o *sôma* não se restringiu tão somente às questões biológicas, nos termos da *pré-compreensão*, ou nas análises criteriosas das ciências, expressadas na *compreensão explicativa*, mas de um corpo que as transcende. O *sôma* encontra-se aberto na construção do mundo simbólico e nas questões de espiritualização, que constitui a identidade do Eu na *compreensão filosófica* e, por conseguinte, faz parte da primeira categoria da antropologia filosófica. A segunda categoria surge com o psiquismo, como mediadora entre o corporal e o espiritual que, nas palavras de Vaz (2006, p. 168), possui um “esquema triad (relação corpo, alma e espírito)” naquilo que se refere à própria ontologia do ser humano.

Pré-compreensão do psiquismo

O pressuposto básico do psiquismo é buscado na famosa frase escrita no templo de Apolo em Delfos: “conhece-te a ti mesmo” (*gnothi sautón*) que, através da categoria do corpo, procura não só estar no mundo, mas ser-no-mundo enquanto presença. Seguindo o pensamento vaziano, esse estar-aqui-e-agora no mundo transforma a presença do ser na categoria psíquica como meio da percepção e do desejo:

Trata-se, pois, da presença de um Eu percipiente e apetente. A passagem do estar-no-mundo para 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 (VAZ, 2006, p. 168).

É nesse contexto do *estar-no-mundo*, pelo corporal, que o ser humano passa a *ser-no-mundo* como um construtor do mundo simbólico (interior) do próprio surgir da consciência. Segundo Vaz (2006, p. 169), a pré-compreensão psíquica é a capacidade que o ser humano possui de reconstruir “o mundo exterior num mundo interior que se edifica sobre dois grandes eixos: o imaginário e o afetivo, ou o eixo da representação e o eixo da pulsão”. Sendo assim, é nesse contexto que se configura o estar-no-mundo e o ser-no-mundo ou a presença natural e a presença intencional:

No nível do psíquico, o espaço-tempo é submetido a um movimento de interiorização: a origem de suas coordenadas não é mais o corpo pólo do mundo interior. Essa interiorização é patente no espaço-tempo social e cultural, seja no domínio da representação, seja no domínio da afetividade (VAZ, 2006, p. 170).

Nesse espaço de tempo, que se apresenta ao nível psíquico do ser humano, é que se pode pensar na construção do mundo interior, ou seja, da própria cultura, pois esse mundo interiorizado permitirá ao ser constituir-se nas relações mais profundas que estão além da compreensão somática, encontram-se como base para compreensão do espírito.

Compreensão explicativa do psiquismo

Com tamanho acúmulo de conhecimentos, até meados do século XVII, acerca do ser humano, a ciência do psiquismo, ou Psicologia compreendida como a ciência da alma, passou a construir um método próprio, seguindo a linha das ciências empírico-formais. Segundo Vaz (2006, p. 171), “é propriamente, a ciência do psiquismo como estrutura constitutiva do homem, na medida em que pode ser investigado experimentalmente”.

A trajetória da Psicologia na história ocidental é passível de ser observada nas reflexões contemporâneas, quando se analisam as questões comportamentalistas (ou behavioristas) e as questões cognitivistas. A primeira exclui as contribuições que compõem a vida interior do ser humano, enquanto a segunda exalta o modo racional do ser humano se organizar no mundo:

A compreensão explicativa ou a ciência do psiquismo, cuja estrutura epistemológica apresenta o paradoxo inicial de ser uma ciência de um objeto que é sujeito, mostra, assim, uma oscilação de métodos, enfoques e temas abrangendo um campo muito vasto, desde as condutas normais até as chamadas condutas “anormais” (VAZ, 2006, p. 172).

Esse estudo antropológico, constituído no pensamento vaziano, chama atenção para os limites apontados pela Psicologia, como ciência, ao assumir um método próprio que em suas ramificações também nos possibilita verificar as contradições ao analisar o fenômeno humano:

O primeiro é a impossibilidade de uma total objetivação da vida psíquica, ou da impossibilidade de eliminação do sujeito na articulação sujeito-objeto que se apresenta desde o início como “objeto” da Psicologia científica; o segundo é o caráter abstrato da medição com que o *sujeito* (aqui, o sujeito da compreensão explicativa ou da ciência psicológica) opera a passagem do dado (os fenômenos psíquicos observáveis) à *forma* (os conceitos e explicações da Psicologia científica). Esse caráter *abstrato* da mediação é imposto pelos próprios limites metodológicos da ciência do psiquismo. Ele deverá ser *suprassumido* no nível da compreensão filosófica (VAZ, 2006, p. 173).

Segundo o pensamento vaziano, o problema configurado nesse processo de compreensão da explicação do psiquismo resulta-se ao colocar o próprio sujeito como investigador e objeto no contexto de aplicação do método científico construído pela Psicologia, como caminho para compreender o ser humano. Contudo, esse ser humano coloca-se para além de um método científico, pois ele assume outras categorias que o caracterizam como em nível ontológico, como será no caso com a compreensão do espírito.

Compreensão filosófica ou transcendental do psiquismo

Pela compreensão filosófica, os estudos acerca da categoria do psiquismo dividem-se na *aporética histórica* e na *aporética crítica*. A primeira concentra-se na apresentação do problema a ser investigado na tradição ocidental, pelas vias da antropologia cultural, da história das religiões e da fenomenologia religiosa. Elas apontam que a problemática, entre corpo e alma, sempre existiu na história do Ocidente com o intuito de responder a pergunta “o que é o homem” (VAZ, 2006, p. 174).

Na *aporética crítica*, a categoria do psiquismo ocupa a função de mediadora em relação à categoria do corpo e do espírito. Vaz (2006, p.174) afirma que “a presença psíquica é meditada pela presença somática e, essa mediação permite o estabelecimento da distância entre o sujeito e o mundo”. O filósofo, em suas afirmações, se propõe a ir mais longe ao dizer que esse sujeito não está “apenas sendo captado, mas também interpretado pela atividade psíquica”.

Ao partir da ideia de que a categoria do psiquismo assume a mediação entre a presença do corpo que está no mundo e a presença de si mesmo que faz parte da categoria do espírito, deparamo-nos com a construção do momento *eidético*, porque:

O psiquismo se organiza segundo um espaço-tempo que não coincide com o espaço-tempo físico-biológico, ao qual está ligado o corpo, mas tem suas dimensões e seu ritmo próprio. Ele ordena o fluxo da vida psíquica em termos de percepção, representação, memória, emoções, pulsões. (VAZ, 2006, p. 175).

No momento *tético*, as reflexões se voltam à pergunta: o que é o ser humano? Pois, ao mesmo tempo em que se buscou no ser a ontologia da unidade do Eu e a pluralidade das formas de consciência psicológica:

Essa aporia deve ser situada, pois, na direção do movimento de constituição da unidade ontológica do sujeito. Ela deve ser superada, de um lado, pela afirmação da unidade do psíquico e, de outro, por sua relativização como momento categorial no discurso que exprime a unidade ontológica do Eu (VAZ, 2006, p. 175).

A busca pela unidade do Eu que o ser humano depara-se com o tempo e a morte, ou seja, ao estar inserido no tempo, a morte consumirá o corpo, a sua psique, sendo necessário estar preparado para esta realidade ontológica:

A inscrição da morte do ser-para-a-morte no ser-no-mundo do homem atinge em seu âmago a estrutura do espaço-tempo humano. Ela abala em sua raiz a permanência do corpo em sua morada mundana, mostrando-o como a carne no sentido bíblico, em sua fragilidade e em seu efêmero florescer (VAZ, 2006, p. 178).

Eis onde se encontra a importância dos estudos filosóficos que desde Sócrates tem refletido sobre as questões do morrer. Nas palavras de Vaz (2006, p. 179), “no cenário elevar-se à categoria do espírito para poder antever, desde os cismos mais altos que a reflexão filosófica pode alcançar a vitória da vida sobre a morte”.

4. CATEGORIA DO ESPÍRITO

Vimos que pela estrutura do corpo próprio, a relação construída no mundo é de maneira objetiva. Na estrutura psíquica, a relação estabelecida se dá de forma *inter-subjetiva* com o *Outro*, que possui um corpo e está no mundo para vir a ser no mundo. Já na estrutura espiritual, a relação se articula com a própria transcendência que faz com que o ser humano tenha consciência de seu desejo de infinitude.

Nas palavras vazianas (2006, p. 181), “com a categoria do espírito ou com o nível estrutural aqui designado como *noético-pneumático*, atingimos o ápice da unidade do ser humano”, além dessas contundentes palavras o filósofo se prolonga ao afirmar que:

É nesse nível que o ser do homem abre-se necessariamente para a transcendência: trata-se de uma abertura propriamente transcendental, seja no sentido clássico, seja no sentido kantiano-moderno, que faz do homem nesse cimo de seu ser, que é também, para usar outra metáfora, o âmago mais profundo de sua unidade, um ser estruturalmente aberto para o Outro (VAZ, 2006, p. 181).

Assim se desenrola a complexidade na elaboração da estrutura espiritual, pois a categoria do espírito não pode ser considerada propriamente como antropológica, a exemplo da categoria do corpo e do psiquismo, mas designada como transcendental pelo fato de abordar os conceitos de ordem metafísica como o de “unidade (*unum*), verdade (*verum*) e bondade (*bonum*)”. (VAZ, 2006, p. 182.)

O pensamento vaziano faz perceber o quão o ser humano está aberto para a transcendência, “enquanto inteligência (*noûs*), à amplitude transcendental da verdade, e, enquanto liberdade (*pneûma*), à amplitude transcendental do bem”. O filósofo vai mais longe em sua argumentação:

Como espírito ele é, pois, o lugar do acolhimento e manifestação do Ser e do consentimento ao ser: *capax entis*. O espírito não pode, por conseguinte, ser considerado em sua amplitude transcendental, uma estrutura ontológica do homem irrevocavelmente ligada à sua contingência e finitude, como o são o somático e o psíquico. O espírito é, segundo a terminologia clássica, uma *perfectio simplex*: em si mesmo, atualidade infinita de ser. Por isso mesmo, é pelo espírito que o homem participa do Infinito ou tem indelevelmente gravada em seu ser a marca do Infinito (VAZ, 2006, p. 183).

Contudo, para estruturar essa unidade do ser em nível ontológico, encontramos, no pensamento vaziano, quatro vias. Na primeira via, a temática do espírito designada *pneûma*, deriva da ideia de “sopro ou de respiração, comum seja à tradição Greco-latina (*pneûma*, de *penéo*, *spiritus*, de *spiro*), seja à tradição bíblica (*ruah*)” (VAZ, 2006, p. 183). Por conseguinte, a segunda via tem por temática do espírito o *noûs*, compreendido, nos textos platônico e aristotélico, como uma atividade de contemplação (*theoria*). A terceira via a temática do espírito se dá pelo *logos*, a ideia de uma razão universal ou de ordem universal. Por fim, na quarta via tem por temática do espírito a *synesis*, compreendida como um voltar-se para a consciência-de-si fruto da interpretação da famosa frase escrita no templo de Apolo em Delfos: “conhece - te a ti mesmo” (*gôthi sautôn*):

É no ponto de encontro desses quatro aspectos, a saber, o espírito como vida, como inteligência, como ordem da razão e como consciência-de-si, que se unificam os traços fundamentais da experiência espiritual na qual tem lugar a pré-compreensão do espírito (VAZ, 2006, p. 185).

Pré-compreensão do espírito

Com base na frase “conhece-te a ti mesmo”, o ser humano passa a ter consciência de si, na *pré-compreensão* do espírito, ao se perceber que “o homem permaneceria na situação do simples estar-no-mundo ou do organismo biopsíquico, determinado inteiramente *ab extra* pela Natureza e por suas leis”. Além disso, o filósofo apresenta a compreensão do espírito como “espírito-no-mundo” (VAZ, 2006, p. 186).

Esse *espírito-no-mundo* mostra-se de diversas formas na história do *ethos* por meio da pré-compreensão do espírito:

As várias formas segundo as quais tem lugar a pré-compreensão do *espírito* são diferenciações da consciência fundamental em virtude da qual o homem se autocompreende como espírito: essa consciência não é simplesmente redutível ao somático ou ao psíquico, sendo originalmente espiritual, e sendo os atos que a especificam *atos espirituais* em sentido próprio. A diferenciação desses atos se dá conforme a própria diferenciação da cultura em suas diversas formas: religião, arte, saber, vida social etc (VAZ, 2006, p. 186).

Por meio dos atos espirituais, o ser humano percebe-se reflexivamente criador da cultura (*ethos*) e se torna sensível no conhecimento de si. A linguagem é um dos principais atos do espírito no relacionar-se com o Outro.

Segundo Vaz (2006, p. 190), “no nível do espírito, o ser – no mundo do homem é um ser de linguagem, entendendo-se aqui linguagem num sentido amplo como sistemas de signos e significações”, no entanto o pensador prolonga-se em sua afirmação sobre a linguagem e afirma que na linguagem “se desdobram as três dimensões do nosso ser-no-mundo: o Eu, a Sociedade e a Natureza”.

Compreensão explicativa do espírito

Na compreensão explicativa do espírito, encontra-se como dificuldade a possibilidade de torná-la um objeto científico, ou seja, de alisá-la por meio de um método investigativo, a exemplo da categoria do somático e do psíquico.

Contudo, a ciência por ser também fruto do espírito, ela até se esforça para investigar as questões relacionadas ao *espírito-no-mundo*:

Desse modo próprio a ciência, sendo uma operação do espírito, é estudada segundo aqueles três aspectos da Epistemologia; as operações do conhecimento intelectual podem ser estudadas em seus condicionamentos neurofisiológicos e psíquicos e em suas modalidades na Psicologia da Inteligência; enfim, as formas abstratas que regem o conhecimento intelectual e suas conexões são estudadas pela Lógica. Do mesmo modo, o ato livre pode ser estudado em formas e motivações na Psicologia da Vontade; a linguagem em suas estrutura sintáticas e semânticas, em seu uso e em sua história, nas Ciências da Linguagem (VAZ, 2006, p. 190).

Na compreensão explicativa do espírito, o processo de investigação construído se apresenta com tamanha complexidade que as ciências duras pouco conseguem analisar a respeito das questões do espírito. Por conseguinte, Vaz informa que “só pelo espírito o homem opera humanamente e produz obras propriamente humanas” e, mais que isso, que “essas operações e essas obras é que constituem o objeto das chamadas ciências do homem” (2006, p. 191).

Compreensão filosófica do espírito

A estruturação da noção do espírito se coloca para o além do antropológico, pois se caracteriza como a própria busca do infinito. Esse infinito deve ser compreendido como o desejo pelo transcendental que, no pensamento vaziano, significa a “condição intrínseca de possibilidade. O espírito pertence à estrutura transcendental do ser do homem, é uma categoria ontológica interior ao discurso com o qual afirmamos o ser do homem” (VAZ, 2006, p. 191).

Segundo Vaz (2006, p. 192), para compreender a categoria do espírito é necessário apresentar as quatro temáticas que configuram o espírito: “o tema do espírito como vida (*pneúma*), o tema do espírito como inteligência (*noûs*), o tema do espírito como razão (*logos*) e o tema do espírito como consciência de - si (*synesis*)”.

A primeira temática, que constitui a noção de espírito, caracteriza-se como sendo a vida (*pneúma*). Nas palavras de Vaz (2006, p. 193), ela “exprime sua

relação com o ser como relação ativa de conhecimento e amor ou como movimento imanente (*enérgeia* ou perfeição)”. Em outras palavras, se expressa a ideia de tempo da vida do ser como sendo finito em suas vivências, caracterizadas como infinitas na busca transcendental.

Contudo, na segunda temática, o espírito se coloca além da vida (*pneúma*), pois ele também é inteligência (*noús*) e, por ser inteligência, “é uno unificante; como liberdade é em razão de si mesmo (*autoû éneka*) ou fim a si mesmo e perfeita independência (*autárqueia*)”. É a busca do infinito, do desconhecido, do inteligível que deixou sua marca no íntimo do ser (VAZ, 2006, p. 194).

Desde os escritos platônicos, buscou-se pensar acerca a ontologia do ser humano, acreditando no *logos* como conceito basilar de nossa terceira temática, apontada nas palavras de Vaz, como (2006, p. 195) “a noção de espírito como *logos* mostra, assim, sua dimensão transcendental enquanto pensada como noção de Espírito infinito”. Nessa busca nos deparamos com o sentido ontológico do ser humano como sendo o “princípio de toda a inteligibilidade e, por conseguinte, princípio absoluto da distinção e ordem dos seres” (VAZ, 2006, p. 196).

Na quarta temática a noção de espírito “diz respeito à sua reflexividade ou à consciência-de-si” (VAZ, 2006, p. 196), ou seja:

A dimensão categorial do espírito como consciência-de-si deriva de sua finitude que tem diante de si a objetividade do mundo e a subjetividade do Outro. Portanto, a *consciência-de-si* não se dá, no espírito finito, como identidade absoluta do Si consigo mesmo ou como reflexão absoluta na própria essência, mas é retorno a si a partir da exterioridade da natureza, e chega à consciência-de-si como verdade da consciência do objeto no contexto da dialética do reconhecimento (VAZ, 2006, p. 197).

A partir desse arcabouço conceitual³ apresentado na constituição das propriedades essenciais do ser humano, na categoria do espírito, dois conceitos acabam se sobressaindo: a inteligência e a liberdade. Segundo Vaz (2006, p. 198), “desde o ponto de vista da inteligência, o homem, ser espiritual, deve

3 Conforme consta em nota de rodapé (Vaz, 2006, p. 198), “assim, o Espírito, como *pneúma*, é *enérgeia* = perfeição e é *zôé* = vida; como *noús* ou Inteligência é *én* = uno e é *eaoutou éneka* = absoluto; como *logos* ou Razão, é *lâxis* = ordem e é *métron* = medida; como *synesis* ou consciência-de-si é *noésis noéseos* = pensamento do pensamento, e é *tópos tôn eidôn* = lugar das Idéias. Cada uma dessas designações pode ser predicada analogicamente do Espírito infinito e do espírito finito”.

ser definido *ser-para-a-verdade*; desde o ponto de vista da liberdade deve ser definido *ser-para-o-bem*”.

Com base na *aporética histórica* do espírito, percebeu-se que a inteligência apresenta-se sob a forma de três problemas na tradição ocidental. O primeiro problema é resultado do objeto de conhecimento que não se mostra de forma concreta, mas sim abstrata, uma vez que a inteligência é inteligível (*noetón*). Nas palavras de Vaz (2006, p. 200), “o inteligível é posto primeiramente em sua transcendência ontológica como Idéia (*eidós*) por Platão; e em seguida sua transcendência gnosiológica como Universal (*to kathólou*) por Aristóteles”.

O segundo problema está no próprio sujeito que se torna objeto do conhecimento. No entanto, o indivíduo moderno encontra-se fragmentado pondo em risco o próprio conhecer-se:

A natureza do sujeito como Eu penso (cogito) e, como tal, fundamento apodítico da certeza (Descartes); a estrutura do sujeito como origem a priori da universalidade e necessidade do objeto da razão pura (Kant); a atividade do sujeito como processo histórico de construção do mundo humano ou mundo da cultura (Fichte, Hegel e filosofias da história da cultura); a intencionalidade do sujeito como abertura para o desvelamento do mundo das essências segundo a correlação noético-noemática (Husserl e a Fenomenologia) (VAZ, 2006, p. 200).

Por fim, o terceiro problema é oriundo da linguagem contemporânea que, segundo Vaz (2006, p. 201), “gira, pois, em torno do tema da *significabilidade*, ou seja, da linguagem como elemento constitutivo do pensamento que é, essencialmente, simbólico ou simbolizante”.

Ao seguir essa análise do conceito de inteligência na *aporética histórica* do espírito, percebeu-se necessário realizar o mesmo procedimento com o conceito de liberdade, apontando três temáticas na tradição ocidental que são importantes na compreensão do ser humano. A primeira é a ideia de liberdade como *libertação*, compreendida como o caminho a ser trilhado na filosofia que se põe contrária às posições dogmáticas. Essa liberdade foi entendida de dois modos, o primeiro que “o destino personalizado num desígnio divino (*moira*), seja o destino inscrito na necessidade universal (*anánke*)”, e o segundo compreendido “como liberdade interior, trazendo consigo a ideia da responsabilidade pessoal e da consciência moral”. (VAZ, 2006, p. 201.)

A segunda temática sobre a liberdade encontra-se na relação com o conceito de autonomia na modernidade, assim expressa nas concepções de modernidade:

Entende-se depois para a concepção da liberdade como autonomia na esfera política e cultural, onde oposições que se tornarão clássicas, como entre liberdade e natureza, liberdade e poder, liberdade e sentimento (Hobbes, Locke, Rousseau). A liberdade como autonomia da pessoa moral em Kant é um ponto de inflexão do problema que, a partir do século XIX, se encaminha em duas direções principais: a liberdade em face da história em Hegel e nos pós-hegelianos, e a liberdade como existência em Kierkegaard e, posteriormente, nos existencialistas (VAZ, 2006, p. 202).

Por fim, a temática apresentada sobre a liberdade e a estrutura de pensamento na contemporaneidade se percebe dividida em grupos de estruturas racionais que correspondem, primeiramente, à criação da cultura por meio “da ciência, da técnica, das linguagens artificiais, da economia, da administração” (VAZ, 2006, p. 203), como estruturas sociais que caracterizam, na tradição ocidental, a forma como se organiza “o trabalho, a educação, a cultura em geral”. Em segundo lugar, as estruturas do comportamento se concentram nas investigações do modo comportamental do indivíduo ou do grupo social, por fim, as estruturas do inconsciente têm analisado as questões que correspondem à liberdade do ser humano como alguém que age no mundo social.

Já na *aporética crítica*, percebe-se o quanto se mantém incessante a intenção vaziana de pensar a categoria do espírito como antropológica. Sob o ponto de vista *eidético*, concebe “a tensão interior ao espírito no homem entre abertura transcendental para o Verdadeiro-em-si e a inclinação transcendental para o Bem-em-si” (VAZ, 2006, p. 203). Todos esses conceitos entrelaçados buscam retomar as questões transcendentais ou metafísicas, pois, de acordo com a tradição clássica do pensamento, não se pode criar uma ética sem pressupostos metafísicos⁴.

Ao falar das questões metafísicas são relevantes os conceitos referentes à Razão e à Liberdade: “na medida em que se mostra como um ser que se

4 Vaz (2002, p. 26) argumenta sobre a importância de se realizar um estudo sobre “a antropologia filosófica e a metafísica. A primeira deve oferecer-nos uma concepção do sujeito ético capaz de dar razão de seu ser e de seu agir e, portanto, do predicado da eticidade que lhes é atribuído. A segunda assegura à Ética um fundamento, nas noções transcendentais que constituem seu arcabouço inteligível, para pensar a universalidade do seu objeto como Bem e como Fim”.

interroga a si mesmo e, nessa interrogação, compreende sua própria estrutura racional e livre – ou sua estrutura espiritual” (VAZ, 2006, p. 205). Com essa estrutura racional livre, caracterizada como espiritual, mais a estrutura do psiquismo e do corpo, formado, no pensamento vaziano, a unidade do ser “a abertura transcendental ao horizonte universal do ser (como Verdade e Bem) impõe ao homem a tarefa de sua auto-realização segundo as normas dessa universalidade”⁵. (VAZ, 2006, p. 213.)

A autorrealização do ser humano torna-se concreta no processo do conhecer-se a si mesmo, percebendo-se como um ser ontologicamente estruturado em categorias. Essas categorias por sua vez correspondentes ao corpo, ao psiquismo e ao espírito se relacionam como unidade do ser buscando, nos conceitos transcendentais da Razão e da Liberdade, a escolha do caminho do Bem e da Verdade.

5. CONCLUSÃO

Tendo como referência o espírito filosófico, cabe-nos novamente formular as questões: o que é o ser humano? É somente corpo? Na sociedade contemporânea, percebe-se uma forte inclinação reducionista das investigações científicas para o aspecto puramente biológico (corporal). Nesse sentido, Schattuck (1998, p. 181) expressa sua preocupação com a atividade dos biólogos que “tem em mãos os riscos potenciais de seu trabalho e sua responsabilidade ética”. Contudo, a história tem nos mostrado o fracasso da responsabilidade ética nas pesquisas genéticas sobre o DNA, na aprovação do Projeto Genoma, na criação da bomba de hidrogênio, entre outros eventos que marcaram a época em prol de ideologias que buscam o poder.

Vive-se em uma sociedade que objetivou o corpo humano como o ápice das relações entre humanos. Ela disseminou a morte da subjetividade em todos os setores sociais, inclusive nos ambientes escolares. Impôs-se a era da corporalidade como objeto científico que pode ser facilmente moldado conforme o gosto de cada indivíduo, desejoso de seguir os padrões de beleza, impostos na formação do *ethos* contemporâneo.

5 Em nota de rodapé, VAZ (2006, p. 213) escreve que “segundo a máxima profunda da sabedoria grega, o homem deve tornar-se o que é. Píndaro a enuncia assim: *gēnoi' oios essi mathôn* (torna-te o que és, tendo-o aprendido), Píticas, II, 71”.

Essa obsessão em reduzir o ser humano ao biológico é resquício, nas palavras de Vaz (2006, p. 218), do “empobrecimento da noção de virtude na Ética moderna e o seu quase desaparecimento no horizonte da filosofia contemporânea”. A perda de virtude, já refletida na constituição antropológica, tem contribuído de maneira negativa na “descaracterização do conceito de ato espiritual”.

Sobressai na compreensão do pensamento vaziano o *ato espiritual* como “o ato pelo qual se exerce e se manifesta no homem a vida do espírito. Como tal ele é, por excelência, o *ato humano*, e seu fundamento é a estrutura ontológica total do ser humano”. (VAZ, 2006, p. 219.) Esse ato espiritual, no compreender vaziano, possui propriedades fenomenológicas que podem “ser consideradas manifestações das estruturas metafísicas ou ontológicas do espírito, sendo o espírito translucidez da presença a si mesmo ou consciência-de-si”. (VAZ, 2006, p. 220.) Para Vaz (2006, p. 222), “o ato espiritual é, assim, o ato vital por excelência, e é nele que a vida emerge definitivamente sobre suas formas biopsíquicas, mostrando-se como perfeição simples ou transcendental, e encontra no Espírito infinito sua realização absoluta”.

O ato espiritual torna *os seres humanos, plenamente humano*:

Tal paradoxo do espírito finito: riqueza e plenitude com relação ao mundo exterior que ele compreende pelo saber, transfigura pela arte, transforma pela técnica; pobreza e carência com relação ao outro que ele encontra no reconhecimento e no amor e, de modo radical, com relação ao Outro absoluto do qual espera a palavra última sobre sua origem e sobre seu destino (VAZ, 2006, p. 222).

Contrariando a logicidade perversa da redução do ser humano ao aspecto corporal ou biológico, percebe-se um esforço no pensamento vaziano para construir uma fundamentação ontológica do ser. Com base na ideia do Eu sou, questiona: “a realidade do ser do homem na sua relação com a realidade exterior que o envolve (*ser-no-mundo*), igualar-se à amplitude transcendental da afirmação Eu sou?” (VAZ, 1992, p. 34). Para Vaz, esse “*ser-no-mundo*, exprimindo-se, na verdade, como *ser-para-o-mundo* (relação ativa), deve ser integrado no dinamismo totalizante do discurso da Antropologia Filosófica”.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. **O que é o contemporâneo? E outros ensaios**. Trad. Vinícios Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009.

BAUMAN, Z. **Amor Líquido**: sobre a fragilidade dos laços humanos. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2004.

_____. **A ética é possível num mundo de consumidores?** Trad. Alexandre Werneck. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

HANS KUNG. **Projeto para uma ética mundial**. Trad. Maria Luisa Cabaças Melo. 2. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

88

JARGER, W. **Paideia**: a formação do homem grego. Trad. Artur M. Parreira. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010. (Clássicos WMF)

SAMPAIO, R. G. Um sistema em resposta ao niilismo ético In: **IHU online, Revista do Instituto Humanitas Unisinos**. São Leopoldo: Unisinos, 26 de Setembro de 2011, edição 374, p.14/18.

SHATTUCK, R. **Conhecimento proibido**: de Prometeu à pornografia. Trad. S. Duarte. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

VAZ, H. de L. **Raízes da Modernidade**. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. **Antropologia Filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1992.