

Laureandro Lima da Silva

**A NOÇÃO DE *INTELIGÊNCIA ESPIRITUAL* NA *ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA*  
DE H. C. DE LIMA VAZ**

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE

Belo Horizonte

2016

Laureandro Lima da Silva

**A NOÇÃO DE INTELIGÊNCIA ESPIRITUAL NA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA  
DE H. C. DE LIMA VAZ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área: Filosofia da Religião

Orientador: Prof. Doutor João A. Mac Dowell SJ

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE

Belo Horizonte

2016

## FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

S583n Silva, Laureandro Lima da  
A noção de *inteligência espiritual* na *Antropologia Filosófica* de H. C. de Lima Vaz / Laureandro Lima da Silva. - Belo Horizonte, 2016.

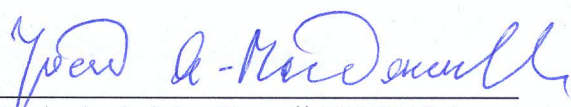
96 p.

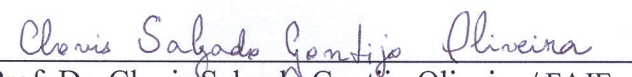
Orientador: Prof. Dr. João A.A.A. Mac Dowell  
Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.


1. Metafísica. 2. Inteligência espiritual. 3. Antropologia Filosófica. 4. Vaz, Henrique C. de Lima. I. Mac Dowell, João A.A.A. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 13

Dissertação de **Laureandro Lima da Silva** defendida e aprovada, com a nota 9,5  
( nove e meio ) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos  
Professores:

  
Prof. Dr. João A. A. A. Mac Dowell / FAJE (Orientador)

  
Prof. Dr. Clovis Salgado Gontijo Oliveira / FAJE

  
Prof. Dr. Márcio Antônio de Paiva / PUC Minas (Visitante)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 25 de outubro de 2016.

Dedico este trabalho a Deus, que me deu inteligência.

## AGRADECIMENTO

A Deus, que me fortaleceu e iluminou; à Arquidiocese de Juiz de Fora- MG, e a Dom Gil Antônio Moreira, pelo apoio indispensável; aos professores da USJT pelo ensino, a Franklin Leopoldo Silva, pelas conversas e indicações, e ao Professor Dr.º Paulo Henrique, pelas primeiras orientações na USJT; aos alunos da turma do Mestrado Filosofia 2013-2014 da USJT, pelas amizades e partilhas; à FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, nas pessoas do Professor Dr.º João A. Mac Dowell Ssj, pelo acolhimento e apoio na orientação, do Professor Delmar Cardoso Ssj, e do Colegiado da FAJE, pela recepção na minha transferência; aos professores da FAJE, pelo ensino e incentivo a pesquisa; aos alunos e funcionários da FAJE, pelas amizades e partilhas; à Professora Dr.ª Cláudia Toledo, pelas observações na dissertação; aos meus pais, Geraldo Felipe da Silva e Júlia Lima da Silva, e aos meus irmãos pelo estímulo; aos padres formadores do SASA pelo incentivo; aos padres Carlistas do (ITESP), que me acolheram em São Paulo; à casa de formação dos sacramentinos pelo acolhimento em BH. Agradeço ainda ao CES/ JF, pelo período de licença; às Paróquias de Lima Duarte - MG, de Olaria - MG e de Nova Era, em Juiz de Fora, pela compreensão; às Escolas de Lima Duarte - MG, Olaria - MG e Ewbanck da Câmara - MG, pelo apoio; à Eva Ap. de Oliveira, pela atenção e ajuda na digitalização dos fichamentos; à Luana Fernandes Sofiati, Deborah Terezinha de Paula Borges e à professora Regina Lucia Meirelles Beghelli, pela disponibilidade e apoio na correção da dissertação; aos professores, funcionários, seminaristas do SASA pelo incentivo.

[A *inteligência espiritual* é a] “faculdade da ascensão transtemporal por meio da qual é atingida, no tempo e pela mediação do tempo, a eternidade do ser absoluto.”

Lima Vaz, *Antropologia filosófica*.

## ABREVIATURAS

AFI = LIMA VAZ, H. C. de, *Antropologia Filosófica I*. 6. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

AFII = LIMA VAZ, H. C. de, *Antropologia Filosófica II*. 6. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

EFOH = LIMA VAZ, H. C. de, *Escritos de Filosofia VI - Ontologia e História*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

EFFC = LIMA VAZ, H. C. de, *Escritos de Filosofia III – Filosofia e Cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

EFRM = LIMA VAZ, H. C. de, *Escritos de Filosofia VII – Raízes da Modernidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

EMFTO = LIMA VAZ, H. C. de, *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.



## RESUMO

O objetivo desta dissertação é esclarecer e discutir o sentido do conceito de *inteligência espiritual* na obra *Antropologia Filosófica* de Lima Vaz, tendo por pressuposto a sua importância nas elaborações filosóficas do autor, com lugar significativo em sua concepção da metafísica e da mística. Acompanhamos sua compreensão da *inteligência espiritual* como forma de conhecimento elevado que se apresenta de diferentes maneiras ao longo da tradição, até chegarmos ao problema de sua dissolução na metafísica do sujeito, característica da filosofia moderna. Trata-se, nas palavras do autor, de uma crise espiritual que pode ser compreendida em termos de um “recentramento” do conceito de inteligência no sujeito, em detrimento de um “descentramento” original. Examinamos, em seguida, como o autor compreende essa crise e suas consequências. Discutimos também o alcance e a validade da conclusão do autor, tendo em vista, principalmente, que se estendem aos dias de hoje e têm persistência, pois colocam desafios ao pensamento contemporâneo. O esclarecimento de quais são esses desafios e seus possíveis encaminhamentos, bem como a discussão da validade da *inteligência espiritual* constituem a parte final do trabalho.

**Palavras-chave:** Inteligência espiritual; Metafísica; Transcendência; H. C. Lima Vaz; Antropologia Filosófica.

## ABSTRACT

This work aims to clarify and discuss the meaning of the concept of *spiritual intelligence* in Lima Vaz's work, *Philosophical Anthropology*, with the assumption of its importance in the author's philosophical production, and, particularly, as regards his metaphysics and mysticism. We see his understanding of *spiritual intelligence* as a form of superior knowledge that, throughout the tradition, presents itself in different ways, until we reach the problem of its dissolution in the metaphysics of the subject, which is characteristic of modern philosophy. In accordance with the author, it is a spiritual crisis that can be understood as a "recentering" of the concept of intelligence in the subject, to the detriment of an original "decentering". We examine how the author understands this crisis and its consequences, as well as we discuss the scope and the validity of the author's conclusion, mostly because it extends to the present day in a persistent manner, and challenges contemporary thought. The final part of this work will examine what such challenges are and how they could be drawn up, and will discuss the validity of the spiritual intelligence.

**Key-words:** Spiritual intelligence; Metaphysics; Transcendence; Subjectivity; Philosophical Anthropology.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>CAPÍTULO I: ASPECTOS DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE H. C. DE LIMA VAZ .....</b>	<b>15</b>
1.1. A concepção vaziana de Antropologia Filosófica .....	15
1.1.1. O método da <i>Antropologia Filosófica</i> vaziana .....	18
1.2. O homem e as faculdades da inteligência e da liberdade .....	25
<b>CAPÍTULO II: A QUESTÃO DA INTELIGÊNCIA ESPIRITUAL EM H. C. DE LIMA VAZ .....</b>	<b>29</b>
2.1. Definição e caracterização da <i>inteligência espiritual</i> .....	29
2.2. A importância da <i>inteligência espiritual</i> .....	33
2.3. As três variantes da <i>inteligência espiritual</i> .....	38
<b>CAPÍTULO III: A CRISE DA INTELIGÊNCIA ESPIRITUAL: DA MODERNIDADE AO MUNDO CONTEMPORÂNEO .....</b>	<b>50</b>
3.1. A recentração do conceito de <i>inteligência espiritual</i> .....	50
3.2. O paradigma da representação e a crise espiritual .....	54
3.3. O desaparecimento da <i>inteligência espiritual</i> .....	62
3.4. Notas sobre o futuro da <i>inteligência espiritual</i> .....	65
<b>CAPÍTULO IV: AS POSSIBILIDADES DE RECUPERAÇÃO DA DIMENSÃO METAFÍSICA DA INTELIGÊNCIA .....</b>	<b>71</b>
4.1. A inteligência humana busca a Verdade .....	71
4.2. A inteligência e sua orientação para o Ser Absoluto .....	76
4.3. O olhar da inteligência para além das fronteiras da representação .....	83
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>88</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>95</b>

## INTRODUÇÃO

A dissertação que empreendemos estuda um filósofo de grande projeção e destaque no cenário filosófico brasileiro, H. C. de Lima Vaz (1921-2002). Seu pensamento tem sido objeto de muitas análises e pesquisas, pois sua obra apresenta-se como uma fonte preciosa para novas investigações. Esta dissertação se propõe esclarecer e discutir o conceito de *inteligência espiritual* elaborado na obra *Antropologia Filosófica*<sup>1</sup> de Lima Vaz. Essa forma de conhecimento lança o homem em direção a uma meta suprema: a admiração do real e da sua bondade. No presente trabalho buscaremos esclarecer que a *inteligência espiritual* é um tópico de primeira grandeza na filosofia do autor e apresenta igualmente um problema constitutivo do saber filosófico. Acompanharemos suas reflexões, as quais mostram como tal forma de inteligência, em suas diferentes manifestações, alcançou notável altura especulativa na filosofia antiga e medieval, ocorrendo um movimento descendente a partir da filosofia moderna e contemporânea.

Nos termos do autor, a inteligência humana corresponde a uma forma elevada de conhecimento, porque ela capacita o homem à contemplação da Verdade e do Bem. Lima Vaz considera o ser humano de uma forma integral, entendido como um ser espiritual e de transcendência, ou seja, capaz de transcender a si mesmo e alcançar o Absoluto. O ser humano contém em sua constituição uma inteligência descentrada de si mesma e aberta para um horizonte último. O autor tem como intenção defender, diante dos desafios contemporâneos, que a inteligência humana deve ter como sua referência o Ser e deve orientar o homem no caminho de sua realização. Desse modo, o esclarecimento da noção de *inteligência espiritual* é importante para a tradição filosófica e para os desafios da atualidade, como veremos na dissertação.

Para Lima Vaz, o ser humano não é só corporeidade e psiquismo; ele é um ser espiritual e a *vida segundo o espírito* é o modo de ser mais próprio do homem. Nas reflexões do autor, o homem é dotado de uma abertura transcendental para a universalidade do Ser, uma vez que se revela como adequação ativa com o Ser. Em outras palavras, o homem existe verdadeiramente enquanto espírito.

---

<sup>1</sup> A *Antropologia Filosófica I* (1991) e *Antropologia Filosófica II* (1992) são os dois volumes da pesquisa. O primeiro volume é o principal da nossa investigação. Examinamos, particularmente, o capítulo da inteligência que se encontra na parte final do primeiro volume da obra vaziana. A *Antropologia* é a obra da maturidade de Lima Vaz. O escrito apresenta, num primeiro momento, uma parte histórica das concepções do homem e desenvolve uma reflexão sistemática sobre o objeto e método da antropologia filosófica. Na primeira seção, Lima Vaz apresenta as estruturas fundamentais do homem: categorias do corpo próprio, do psiquismo e do espírito. Na segunda seção, articula o cruzamento das categorias da objetividade, da intersubjetividade e da transcendência. Enfim, na terceira e última seção, trata da unidade do ser humano.

Sendo a *inteligência espiritual* marcada por um movimento em direção ao Absoluto, podemos compreender porque a mesma assume um papel fundamental na constituição do homem. O espírito humano é estruturado para viver um movimento duplo: acolhe o Ser e se abre ao dom do Ser. Tal movimento estabelece a dinâmica fundamental da vida do espírito, a qual é expressa pela inteligência e pelo amor. Nos termos do autor, da intuição intelectual e do amor brotam os atos mais elevados do espírito humano e, portanto, *inteligência* e *amor* configuram-se como o ritmo da *vida segundo o espírito*. Entendemos, assim, *a vida segundo o espírito* como o vetor ontológico por meio do qual o espírito consegue manter-se constante em sua direção fundamental: Verdade e Bem.

Lima Vaz abordou, em seu pensamento filosófico, cinco dimensões da realidade: o mundo, o sujeito, a história, a cultura (intersubjetividade e o *ethos*) e a transcendência. A obra que articula tais esferas é a *Antropologia Filosófica*, objeto focal de nossa investigação e na qual as mesmas foram articuladas sistematicamente a partir de uma perspectiva antropológico-personalista que repousa sobre a ideia da unidade da razão, como entende Sampaio<sup>2</sup>.

As quatro esferas aludidas acima caminham em direção à *transcendência*, dimensão que ocupa um lugar particular no pensamento filosófico de Lima Vaz, visto que este capítulo é apresentado como fundamento para os demais. Nesta dissertação, analisaremos este último, tendo como horizonte de discussão a sua relação com a noção de *inteligência espiritual*, pertencente ao domínio da dimensão de transcendência do homem. E é exatamente o horizonte de transcendência que se cruza com essa forma de inteligência superior do humano. A transcendência é uma esfera importante, haja vista que, nos termos do autor, há uma analogia entre *inteligência espiritual* e transcendência. A primeira, compreendemos como o elemento definidor do ser do homem e a segunda quer ser entendida como sua dimensão estruturante.

O ser humano se relaciona com realidade do mundo a partir da sua dimensão do corpo, se relaciona com a realidade da história por meio da sua dimensão do psiquismo e se relaciona com realidade da transcendência a partir da sua dimensão espiritual. Essas estruturas integram a totalidade do ser do homem. O homem é, pois, um ser em relação com esses domínios.

Segundo nosso autor, o homem é compreendido como um ser de relação e igualmente como ser de expressividade, porque contém uma abertura ao Ser, consegue transcender à universalidade do Ser. Assim, o ser humano vive uma relação reflexiva com o mundo, com os

---

<sup>2</sup> Cf. SAMPAIO, Rubens Godoy. *Metafísica e modernidade: método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo, Edições Loyola, 2006. p. 39.

outros, com o Transcendente. Nosso autor assume a noção de sujeito como expressividade para elaborar sua *Antropologia Filosófica*. A ideia de expressividade é, portanto, a base de seu pensamento antropológico e ainda o ponto de partida para elaboração de sua *Ética*, como compreende Sampaio<sup>3</sup>.

No sujeito inclui-se a *inteligência espiritual* como a faculdade mais elevada do conhecimento humano. Lima Vaz a define como responsável pela ascensão transtemporal por meio da qual o homem atinge o Ser absoluto<sup>4</sup>. Também denominada de *inteligência metafísica*, é compreendida como um dos elementos determinantes da metafísica e da mística do autor.

Na dissertação que empreendemos, desenvolveremos uma investigação sobre a posição do autor acerca da *inteligência espiritual* com o intuito de compreender sua reflexão. Essa forma de *inteligência* é um importante componente de sua obra e que, na atualidade, se vê desafiada por novas exigências. O alvo da pesquisa será explicar a relevância da noção de *inteligência espiritual*, perante a crise de valores do mundo moderno e contemporâneo. Trata-se, pois, de esclarecer em que consiste o recentramento dessa forma elevada de conhecimento na metafísica do sujeito, característica da filosofia moderna e sua dissolução na filosofia contemporânea em detrimento de seu descentramento original próprio da filosofia antiga e medieval.

Nos termos de Lima Vaz, essa forma de inteligência foi celebrada por pensadores como Platão a Tomás de Aquino. No período clássico, assistiu-se a uma descentralização na estrutura do conhecimento humano, o que permitiu que este se abrisse ao Absoluto sem centrar-se sobre si mesmo. Tal movimento propiciou a abertura de um espaço para a inteligibilidade do Ser, no qual se exerce a operação da *inteligência espiritual*. Isso permite à razão humana a construção de um lugar no qual é possível demonstrar a existência do Absoluto.

Segundo o autor, a filosofia moderna é responsável pela *recentração do conceito de inteligência* e a filosofia contemporânea se caracteriza pelo desaparecimento e dissolução dessa forma de inteligência superior. Portanto, nesse período assiste-se à desarticulação do espaço de inteligibilidade do Ser e a centralização do espírito humano sobre si mesmo, que impede o exercício da *inteligência espiritual*, marcando, assim, o seu destino no recente paradigma metafísico.

---

<sup>3</sup> SAMPAIO, 2006, p. 41.

<sup>4</sup> Cf. AFI, p. 265.

A *inteligência espiritual* representa um elemento valoroso do pensamento filosófico de Lima Vaz, pois ela capacita o homem a fazer a experiência metafísica do Absoluto, respectivamente enquanto Verdadeiro e Bom. Sua obra é constituída por uma parte histórica, precedida por uma introdução, e uma parte sistemática. Esta se desenvolve em função das seguintes categorias filosóficas: estruturas, relação e unidade.

No primeiro volume, o autor expõe as estruturas fundamentais do homem: categorias do corpo próprio, do psiquismo e do espírito, que inclui as questões referentes à *inteligência espiritual*, objeto desta pesquisa.

No segundo volume, o autor articula essas categorias com as categorias que definem a relação *ad extra* do homem: objetividade, intersubjetividade e transcendência. Enfim, trata da unidade do ser humano, considerando-o, assim, como *pessoa*, enquanto ato total, pois que opera a síntese entre todas as categorias e ele ainda nos oferece, a partir de sua obra, diante da crise da concepção do ser humano, uma proposta de um humanismo integral.

Com o objetivo de examinar e fundamentar a noção de *inteligência espiritual* elaborada na obra *Antropologia Filosófica*, dividimos em quatro capítulos a nossa dissertação.

No primeiro serão feitas exposições introdutórias sobre alguns dos aspectos da *Antropologia filosófica* de Lima Vaz, tendo como meta esclarecer a concepção vaziana de Antropologia Filosófica e o objeto e método da obra. O autor desenvolve uma reflexão filosófica de caráter ontológico. Sua preocupação é mostrar que o papel da Antropologia Filosófica é ir além de uma antropologia empírica. Ele desenvolve uma concepção integral do ser humano enquanto unidade de corpo, psiquismo e espírito. Esse último, constituído pelas faculdades da inteligência e da liberdade, tem um papel importante, pois é o elemento que integra a unidade do ser humano. Nosso objetivo é mostrar que o homem possui uma capacidade intelectual orientada no sentido do conhecimento segundo a Verdade e no sentido do agir segundo o Bem. Destacaremos que existe uma unidade no exercício da inteligência humana, sustentada por uma base metafísica.

No segundo capítulo focalizaremos a questão da *inteligência espiritual* segundo nosso autor. Discutiremos a definição e a caracterização dessa forma de inteligência superior, a importância dessa noção no seu pensamento e as três formas históricas da *inteligência espiritual* ao longo da tradição ocidental: plotiniana, agostiniana e tomista. A última variante tem maior relevância para a filosofia de Lima Vaz, mas em todas elas poderemos ver que a inteligência humana não é centrada em si mesma, ao contrário, tem como centro a transcendência em direção ao Absoluto.

O terceiro capítulo versará sobre a crise da *inteligência espiritual* da era moderna à contemporânea. Abordaremos o problema da recentração dessa forma de conhecimento no sujeito, em função do novo paradigma da representação próprio do pensamento moderno, a dissolução da *inteligência espiritual* na pós-modernidade e o futuro dessa forma sapiencial humana. Mostraremos que na modernidade assistimos, a partir de Descartes, à instauração de um novo paradigma metafísico que provoca uma inversão no pensamento, pois a fundamentação da inteligibilidade passa a ser atribuída ao sujeito. Na modernidade não há mais espaço para a constituição da *inteligência espiritual*. Analisaremos o processo de dissolução da *inteligência espiritual* que acompanha o desenvolvimento da filosofia contemporânea, fazendo, enfim, algumas indagações sobre o futuro da *inteligência espiritual*. Em nossa época, há um enorme desenvolvimento das tecnologias, o que põe radicalmente em questão o futuro da natureza espiritual do ser humano. Nosso objetivo é refletir sobre a permanência da tradição do homem espiritual em busca da Verdade perante os impactos das novas tecnologias na contemporaneidade.

Finalmente, no quarto e último capítulo da dissertação, desenvolveremos uma discussão sobre as possibilidades de recuperação da dimensão metafísica da inteligência. Veremos que o pensamento de Lima Vaz representa uma tentativa de um diálogo com o mundo hodierno. Sua reflexão filosófica pode ser compreendida como uma nova tentativa do exercício da inteligência humana perante o mundo pós-metafísico. Nesse sentido, veremos a análise de Lima Vaz sobre a Encíclica *Fides et Ratio*, que visa a recolocar o problema da inteligência humana e a sua dimensão de transcendência. Para nosso autor, o documento papal aponta como a inteligência humana revela-se como uma forma através da qual o espírito humano se eleva com o objetivo de contemplar a Verdade enquanto tal. Com efeito, a teoria das ideias ajuda a pensar a natureza metafísica da inteligência humana em confronto com o mundo pós-metafísico. Podemos constatar que, desde as origens da filosofia, a inteligência humana se voltou para a questão do Ser. Segundo Lima Vaz, a teoria do caráter absoluto da afirmação no juízo representa o gesto metafísico da inteligência humana e desvela a inteligibilidade do ato de existir. Essa teoria tem um cunho metafísico que ajuda a resgatar esta tradição do pensar, permite olhar além das fronteiras da representação e direcionar a inteligência para o Absoluto do Ser.



## CAPÍTULO I: ASPECTOS DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE H. C. DE LIMA VAZ

### 1.1. A concepção vaziana de Antropologia Filosófica

A obra *Antropologia Filosófica* de H. C. de Lima Vaz pode ser vista como um marco no pensamento filosófico da atualidade, pois desenvolve com originalidade uma ideia de homem enquanto ser espiritual e de transcendência, apresentando um modelo de recriação da tradição filosófica<sup>5</sup>, ou seja, seu pensamento recolhe as questões fundamentais da humanidade e reflete sobre elas.

Antes de adentrarmos na busca de esclarecer e discutir o conceito de *inteligência espiritual*, investigaremos a natureza e as tarefas da Antropologia Filosófica segundo nosso autor. Assim, começaremos pela pergunta: o homem, quem é ele? É um ser metafísico ou ainda, na terminologia de Lima Vaz, um ser espiritual, aberto ao Absoluto?

Nos termos de Lima Vaz, o homem, não é somente seu corpo e seu psiquismo; é, antes, um ser espiritual, dimensão esta responsável pela unidade da estrutura humana. Segundo F. J. Herrero, é dela que fluem a inteligência e a liberdade<sup>6</sup>. A primeira, compreendida como a faculdade que capacita o homem para o discernimento da Verdade. A segunda como a faculdade que o capacita para escolher o Bem, como veremos mais adiante na nossa pesquisa.

A obra *Antropologia filosófica* de Lima Vaz nos proporciona visualizar como o autor elabora seu discurso sobre o homem, articulando tal discurso filosófico de forma integral. A obra tem a intenção de mostrar, em sua parte sistemática, que o discurso sobre o homem tem seu início na categoria do corpo e encontra a sua completude na categoria de pessoa. O ser humano, assim, é um ser de expressividade, que se eleva do dado (natureza) à forma, constituído por uma unidade, portador de inteligência e liberdade, aberto ao Absoluto, um ser de relação consigo mesmo, com os outros e com o Absoluto (Deus).

A *Antropologia Filosófica* vaziana é constituída por uma parte histórica e uma parte sistemática, precedidas de uma introdução acerca da relação entre a Antropologia, os Problemas das Ciências do Homem e Filosofia.

Na parte histórica, o autor desenvolve uma reflexão filosófica sob a forma de uma rememoração histórica. Seu objetivo com essa metodologia é justamente fornecer dados que

---

<sup>5</sup> Cf. HERRERO, F. Javier. *Padre Vaz como filósofo*. In: PERINI, Marcelo (ORG). *Diálogos com a cultura contemporânea: homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz*. Coleção: *Leituras filosóficas*. São Paulo, Edições Loyola, 2003. p. 145.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 154.

serão examinados e refletidos em função das soluções propostas para os problemas que são levantados e tratados na parte sistemática da obra<sup>7</sup>. Assim, essa parte histórica não é uma simples reconstrução histórica. Trata-se de um levantamento de dados a serem trabalhados por meio da reflexão filosófica, de um panorama histórico das concepções sobre o humano, desde a clássica, até as contemporâneas.

Nesse trabalho filosófico, leva-se em consideração o sujeito como instância ontológica<sup>8</sup>. O sujeito vaziano, vale lembrar, não é o de Descartes, o “eu penso”; é o sujeito concreto, caracterizado pela unidade: corpo, psiquismo e espírito. A ideia do ser humano, segundo Lima Vaz, é explicitada através das categorias: estruturas, as relações e a unidade.

No centro das mais variadas expressões da cultura (Mito, Literatura, Política, Ciência, Filosofia, Ética), aponta ele, o ser humano se defronta com uma pergunta sobre si mesmo. A questão sobre o homem foi um tema dominante no início da história da filosofia e, a partir de então, acompanhou todo o desenvolvimento da filosofia ocidental, que encontrou sua expressão máxima nas questões de Kant: - *O que posso saber? O que devo fazer? O que me é permitido esperar?* E, enfim, - *o que é o homem?*<sup>9</sup> Essas perguntas correspondem, tradicionalmente, às disciplinas da filosofia: Teoria do Conhecimento, Teoria do Agir Ético, Filosofia da Religião, Antropologia Filosófica, sendo que a última pergunta apresenta uma peculiaridade, pois é através dela que o homem interroga sobre si mesmo, pergunta que se encontra no interior da tensão entre os polos natureza e cultura. Para Lima Vaz, a resposta sobre *o que é o homem?* não pode fluir toda da natureza ou da cultura. Isto é, para nosso autor, a resposta sobre o homem encontra sua fonte no Ser e é tarefa principal da Antropologia Filosófica explorar essa questão.

Portanto, a Antropologia tem como tarefa explicar o homem a partir de três demandas, a saber: <sup>10</sup> 1) elaborar uma ideia do homem, considerando a tradição filosófica e o contributo das ciências; 2) justificar criticamente essa ideia e apresentá-la como fundamento da unidade dos múltiplos aspectos do fenômeno humano; 3) sistematizar filosoficamente essa ideia de homem, tendo como horizonte a constituição de uma ontologia capaz de fornecer uma conceitualização sobre *o que é o homem?*<sup>11</sup>

Lima Vaz considera que a Antropologia Filosófica se encontra diante de imensos desafios, visto que são várias as opiniões em torno dessas questões. As Ciências Humanas

---

<sup>7</sup> Cf. AFI. p. 25.

<sup>8</sup> Cf. a nota nº 1 de AFI. p. 20.

<sup>9</sup> Ibid., p. 9.

<sup>10</sup> Ibid., 10-11. Cf. também. HERRERO, 2003, p. 146.

<sup>11</sup> Ibid., p. 10-11.

constituem o grupo das ciências hermenêuticas e há entre essas e a Filosofia fronteiras indefinidas devido aos novos procedimentos metodológicos e aos novos conteúdos trabalhados por esse campo de estudo. Essas ciências, de maneira geral, não consideram a dimensão espiritual do humano, exatamente a que nosso autor acredita ser sua tarefa principal, ao apontar a dimensão espiritual e transcendente do homem e a *inteligência espiritual* como constituintes fundamentais da essência humana. Na concepção vaziana, é tarefa, ainda, da antropologia, articular a complexidade, a pluralidade, o sentido e as múltiplas direções dos discursos correspondentes. Nos termos de Lima Vaz, as reflexões da *Antropologia Filosófica* “[propõem] encontrar o centro conceitual que unifique as múltiplas linhas de explicação do fenômeno humano e no qual se inscrevam as categorias fundamentais que constroem o discurso filosófico sobre o ser humano”<sup>12</sup>. Portanto, a Antropologia deve ser ou constituir-se enquanto Ontologia. Deve apresentar o ser humano como possuidor de uma inteligência transcendente, constituído por suas estruturas e relações, formando, assim, uma unidade de forma integrada.

O objetivo principal de Lima Vaz é demonstrar que o pensar filosófico deve tematizar e organizar todos os problemas em torno de um centro de inteligibilidade, o qual se constitui como a própria auto posição do homem como sujeito. Assim, a *Antropologia Filosófica* se aproxima da proposição socrática: é um saber sobre o sujeito que vai além de um simples saber estrito. Nesse ponto, vale recordar que o método socrático consiste num autoconhecimento que impulsiona o homem a ir além de si e dar à luz ideias próprias e mais fundamentais, como considera Pessanha<sup>13</sup>. Trata-se de mostrar que o humano é um ser de autotranscendência e de espiritualidade. É essa concepção que torna possível uma compreensão da expressividade do homem e serve como bússola para a elaboração do discurso filosófico da Antropologia do nosso autor<sup>14</sup>. O homem é analisado a partir de suas dimensões estruturais (corporeidade, psiquismo e espírito); de relação (objetiva, intersubjetiva e transcendência); e unidade (realização e pessoa). A dimensão de transcendência ocupa um lugar particular em seu pensamento. Ela se refere seja à transcendência da *inteligência espiritual* enquanto orientação para o Absoluto, seja a transcendência do próprio Absoluto sobre o sujeito finito.

Para nosso autor, inteligência e liberdade são realidades que se interpenetram e, ao mesmo tempo, se complementam. Elas contribuem para a elaboração da ideia do homem em nossa civilização. A tradição da Antiguidade Clássica, assim como Bíblico-cristã carregam a

---

<sup>12</sup> Cf. AFI. p. 12.

<sup>13</sup> Cf. PESSANHA, José Américo Motta. *Platão e as ideias*. In: REZENDE, Antônio. *Curso de filosofia para professores e alunos dos cursos de segundo grau e de graduação*. Rio de Janeiro, 5ª ed. Jorge Zahar, 1991, p.47

<sup>14</sup> Cf. HERRERO, 2003, p. 147.

ideia de que o homem é portador de uma inteligência superior e dotado da liberdade de escolha. As dimensões da inteligência e da liberdade são os dois fatores que dão origem à Metafísica e à Ética, situando-se a Antropologia Filosófica na interseção desses dois saberes. Ela representa o coroamento da explicação do homem com as duas prerrogativas da inteligência e da liberdade<sup>15</sup>.

Nosso autor retoma a ideia do homem espiritual, portador de inteligência e liberdade, de acordo com os modelos das tradições precedentes, que entrou em crise em razão do desenvolvimento das chamadas ciências do homem. As transformações culturais ocorridas no ocidente, impossibilitaram ao homem conhecer a Verdade e procurar o Absoluto. A ideia do homem como ser espiritual, constituído como uma unidade, na atualidade perdeu-se de modo definitivo. A Antropologia Filosófica tem como principal tarefa recuperar a ideia unitária do homem, ou seja, o homem enquanto um ser espiritual, inteligente, livre e orientado para o Absoluto. Trata-se de explicar, em última análise, que a pessoa é um princípio de autonomia, de comunicação e de transcendência.

Considera Mondin que na época moderna, os estudos antropológicos abandonaram os elementos cosmocêntricos gregos e teocêntricos dos pensadores cristãos e se dirigiram apenas para um horizonte de imposição antropocêntrica<sup>16</sup>. Esses modelos antigos em suas diferentes formas buscavam articular a unidade do homem. A filosofia contemporânea elaborou diversos roteiros como tentativas de articular a unidade do homem. As correntes teóricas naturalista (Lévi-Strauss e J. Mond) e culturalista (W. Dilthey) buscaram superar a crise do homem, como aponta Sampaio<sup>17</sup>. Esses modelos foram orientados por procedimentos epistemológicos inspirados na ciência que com seu método empírico-formal se considerava mais apta a fornecer uma explicação global do homem.

### **1.1.1. O método da *Antropologia Filosófica vaziana***

No que se refere ao objeto e ao método, observamos que o autor não desenvolve uma Antropologia regional, que investiga o ser humano apenas segundo determinados aspectos de sua realidade. Estes vários aspectos podem ser classificados, segundo ele, em três polos: polo das formas simbólicas (F), localizado no horizonte das ciências da cultura; polo do sujeito (S),

---

<sup>15</sup> Cf. AFI. p. 157.

<sup>16</sup> Cf. MONDIM. Battista. *O homem: o quem é ele?:* elementos de antropologia filosófica. São Paulo, Edições Paulinas, 1980. p.12.

<sup>17</sup> Cf. SAMPAIO, Rubens Godoy. *O Ser e os outros: um estudo de teoria da intersubjetividade.* São Paulo: Unimarco Editora, 2001, p. 101.

situado no horizonte das ciências do indivíduo e do seu agir individual, social e histórico; e o polo da natureza (N), situado no horizonte das ciências naturais. O discurso filosófico corre o risco de ser reducionista quando algum dos polos de sua compreensão é unilateralmente privilegiado. A fim de evitar isso, cabe à Antropologia Filosófica, segundo Lima Vaz, coordenar os polos Natureza, Sujeito e Forma– (N), (S), (F) de maneira equilibrada<sup>18</sup>. Seu objetivo é apresentar uma ontologia do humano integral.

Para Lima Vaz, são três os níveis de conhecimento que a Antropologia Filosófica precisa para definir seu procedimento metódico: planos da pré-compreensão, da compreensão explicativa e da compreensão filosófica (ou transcendental). O primeiro, o plano da pré-compreensão, recolhe as imagens do homem, modeladas por meio da experiência natural e espontânea que ele faz de si mesmo. Essas imagens são expressas culturalmente nas representações, símbolos e crenças. No segundo, o da compreensão explicativa, situam-se as ciências do homem que pretendem compreender o humano por meio da explicação científica, correspondendo a cânones metodológicos próprios de cada uma delas. O terceiro, plano da compreensão filosófica, é designado como transcendental em dois sentidos: 1) O sentido clássico, que considera o objeto enquanto ser, e transcende assim os limites metodológicos da explicação científica. A compreensão filosófica não é apenas a síntese dos resultados alcançados pela explicação científica nas diversas ciências do homem. 2) o sentido da perspectiva kantiano-moderna, isto é, “aquele que exprime a compreensão filosófica como condição de possibilidade (e, portanto, de inteligibilidade) das outras formas de compreensão do homem, a pré-compreensão e a compreensão explicativa”<sup>19</sup>.

Segundo nosso autor, a compreensão filosófica tematiza a *experiência* original que o homem faz de si mesmo, isto é, o ser humano é capaz de dar razão ao seu próprio ser, é capaz de formular uma resposta à pergunta: “*o que é o homem?*” A expressão intelectual dessa compreensão é expressa em conceitos propriamente filosóficos ou categorias. Essas categorias estão organizadas ou coordenadas de duas maneiras: a) as categorias referentes à estrutura, ou seja, os níveis ontológicos constitutivos do homem: categoria do corpo próprio, categoria do psiquismo, categoria do espírito; b) as categorias às orientações *ad extra* do homem: categoria da objetividade, categoria da intersubjetividade e categoria da transcendência; c) as categorias que unificam as estruturas e relações: categoria da realização e categoria da essência. Acerca

---

<sup>18</sup> Cf. AFI, p. 158.

<sup>19</sup> Ibid., p.159.

dessas categorias, o papel da Antropologia Filosófica é o de identificá-las, definir seu conteúdo, e articular um discurso *sistemático* a seu respeito<sup>20</sup>.

Na primeira etapa do método da *Antropologia Filosófica* vaziana, conferimos a constituição das categorias antropológicas, as quais, nos termos do autor, estabelecem-se como uma das tarefas mais difíceis da Antropologia Filosófica<sup>21</sup>. As Ciências Humanas estudam o homem a partir de procedimentos metodológicos próprios, e buscam distingui-lo de outros seres por meio de seus processos. No entanto, tal distinção perde sua pertinência na compreensão filosófica, uma vez que o saber filosófico é uma autocompreensão do homem. Nela, sujeito e objeto se entrecruzam epistemologicamente, ou seja, o conteúdo ontológico é tematizado, e nele se encontra a resposta à pergunta fundamental e radical da possibilidade do sujeito como sujeito (o questionamento *o que é o homem?*). A formulação dessa pergunta faz emergir a subjetividade, pois essa é concebida no próprio coração da compreensão filosófica, entendida como uma autocompreensão, um *gnōsthi sautón*, um *nosce teipsum*<sup>22</sup>. Nesse sentido, como já mencionamos, a Antropologia Filosófica de Lima Vaz é irrevogavelmente socrática. Ela não é um saber *sobre o* sujeito, mas pretende ser um saber do sujeito, ou seja, um saber especificado pela intenção do homem.

O homem é um filósofo, ou seja, um intérprete da humanidade e conhecedor formal de si mesmo como sujeito. Na obra *Antropologia Filosófica*, o ato do conhecimento filosófico, ou seja, a experiência que o homem faz de sua expressão discursiva constitui-se como a atualização de um saber de si. O ser humano consegue dar razão a si mesmo, o que lhe possibilita distinguir-se em relação às coisas, às plantas e aos animais. Essa organização sistemática que o homem é capaz de articular não é um saber delimitado objetivamente apenas na esfera das Ciências Humanas, “mas deve exprimir, no nível da conceitualização filosófica, o processo real e total do seu auto constituir-se como *sujeito*”<sup>23</sup>, como aponta o autor.

A segunda etapa refere-se às dimensões da experiência antropológica. A Antropologia Filosófica tem como tarefa elaborar uma tematização do sujeito enquanto sujeito. Deve objetivar uma conceitualização e um discurso da subjetividade, sem perdê-la na abstração do *Eu penso*. Deve apresentá-la como uma experiência situada, uma vez que só enquanto situado o homem pode tornar-se objeto de si mesmo. As dimensões da situação humana fundamental são grandezas da experiência filosófica que se revelarão conceitualmente no discurso da

---

<sup>20</sup> Cf. AFI. p. 159.

<sup>21</sup> Ibid., p. 160.

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Ibid.

Antropologia. Para Lima Vaz, a experiência “é interpenetração de presenças: a presença do homem é uma presença no mundo (ser-no-mundo), um ser-com-os-outros e uma presença a si mesmo”<sup>24</sup>. Essas três dimensões da presença, *Natureza, Sociedade e Eu*, constituem o espaço da experiência filosófica fundamental que a Antropologia Filosófica deve tematizar.

Trata-se de um espaço aberto à transcendência, pois para ela se abrem as três dimensões *Natureza, Sociedade e Eu*. Justamente nessa abertura é que se manifesta a “presença-ausência (presença que faz sinal, mas não se manifesta como tal) do Transcendente ou do Outro absoluto, presença visada, mas não captada pelo discurso”<sup>25</sup>.

A terceira etapa apresenta o itinerário metodológico constituído por três momentos: momento do objeto, do conceito e do discurso<sup>26</sup>. Nesse estágio, Lima Vaz retoma os momentos clássicos da análise aristotélica do saber, ou seja, o objeto, o conceito e o discurso (aquilo que é dado empiricamente, sua expressão noética e a sua articulação discursiva), apresentando cada um desses momentos, assinalando as suas peculiaridades.

Em primeiro lugar temos o homem-objeto, que é também sujeito, não apenas como produtor do saber sobre si mesmo, mas sujeito que permanece tal em sua objetivação pelo saber. O objeto-sujeito tem lugar nos níveis da pré-compreensão, da compreensão explicativa e da compreensão filosófica, em que o sujeito é tematizado como sujeito<sup>27</sup>. No nível da compreensão filosófica, o conceito, por sua vez, assume a forma de categoria enquanto exprime o objeto como ser no domínio de sua inteligibilidade última. No discurso, as categorias articulam o movimento lógico de constituição do sujeito enquanto sujeito. Nessa articulação dialética, as categorias “são suprassumidas em níveis sempre mais profundos de integração da unidade do sujeito, até que se atinja o nível primeiro da essência ou do sujeito como totalidade ou como pessoa”<sup>28</sup>.

A quarta etapa apresenta a estrutura do sujeito na Antropologia Filosófica. Para Lima Vaz, o homem, desde o plano da pré-compreensão, manifesta-se como movimento dialético de passagem do dado à expressão ou da Natureza à Forma. Nesse movimento, o momento mediador é sempre constituído pelo homem como Sujeito. Esse movimento dialético é representado pelo esquema (N) (S) (F) e constitui o ser do homem em todos os momentos de sua autocompreensão, desde a pré-compreensão até a compreensão filosófica<sup>29</sup>. Essa dialética é estruturada como um movimento de suprassunção da Natureza na Forma pela mediação do

<sup>24</sup> Cf. AFI. p. 161.

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Cf. SAMPAIO, 2001, p. 108.

<sup>27</sup> Cf. AFI p.162.

<sup>28</sup> Ibid. p. 163.

<sup>29</sup> Cf. HERRERO, 2003, p. 148.

sujeito em sua subjetividade. O sujeito, nesse processo de passagem, não é uma forma estática, nem vazia nem solipsista, uma vez que é movimento de suprassunção da Natureza à Forma, do dado na expressão, do mundo das coisas no mundo do sentido.

Nosso autor distingue o sujeito segundo dois sentidos: por um lado, como a totalidade da passagem do movimento da Natureza à Forma<sup>30</sup>, que, enquanto sujeito lógico das proposições da Antropologia, contém a resposta à interrogação fundamental *o que é o homem*; e por outro, como mediação entre Natureza e Forma ou como Eu, que exerce uma função ontológica, ou seja, articula a lógica do ser da subjetividade que é o ser do homem. A *Antropologia Filosófica* percorre as formas dessa mediação no nível transcendental do sujeito como totalidade e como mediação e as ordena no seu discurso, respondendo à interrogação sobre o ser do homem<sup>31</sup>.

Nessa quarta etapa, o autor faz referência à distinção dos três níveis da mediação na constituição do sujeito, ou seja, na passagem do dado ao significado: mediação empírica, mediação abstrata e mediação transcendental. A primeira localiza-se no plano da pré-compreensão e entende a Natureza como o mundo da vida e a Forma compreende as modalidades de expressão da experiência do mundo da vida. O sujeito da mediação empírica manifesta-se na linguagem ordinária por meio do pronome pessoal. Ele é o mediador das imagens do homem das diversas culturas<sup>32</sup>.

A segunda, a mediação abstrata, localiza-se no plano da compreensão explicativa. A Natureza é entendida como os dados resultantes dos procedimentos operatórios da observação metódica e da experimentação e a Forma, como os conceitos e o discurso da Ciência. O sujeito da mediação abstrata é aquele que está presente no conhecimento científico<sup>33</sup>.

A terceira, a mediação transcendental, localiza-se no plano da compreensão filosófica ou transcendental. A Natureza é dada na experiência filosófica da objetivação que o sujeito faz do seu manifestar-se como sujeito. As Formas são os conceitos (categorias) e o discurso que os articula. O sujeito da mediação transcendental é o *Eu penso* da tradição filosófica enquanto mediação necessária de todo sentido, que se apresenta no horizonte da consciência do mundo, do outro e da consciência-de-si. Na mediação transcendental, o sujeito é instituidor de um *logos* a partir do qual ele dá razão a si mesmo. A Antropologia tem como tarefa

---

<sup>30</sup> Cf. SAMPAIO, 2001, p.110.

<sup>31</sup> Cf. AFI. p.163-164.

<sup>32</sup> Ibid., p. 164.

<sup>33</sup> Ibid.



explicar e articular esse *logos*. “O momento da Forma ou (F) exprime aqui a conceptualização e o discurso filosófico, mediatizados pelo Sujeito transcendental ou (S)”<sup>34</sup>.

A quinta etapa alude à estrutura da conceitualização filosófica. É o processo metodológico de construção das categorias ou dos conceitos fundamentais, articulados no discurso filosófico. Na *Antropologia Filosófica* esse processo apresenta peculiaridades em razão da experiência que o homem faz de si mesmo, ou seja, enquanto um ser capaz de dar razão a si. Essa etapa se constitui de três momentos.

O primeiro momento é a determinação do objeto. Trata-se de um momento aporético (aporia, embaraço, perplexidade) que consiste na problematização radical do objeto (o que é?)<sup>35</sup>, o próprio ser do homem à luz de esquemas fundamentais nos quais ele se experimenta a si mesmo nos planos da pré-compreensão e da compreensão explicativa, como, por exemplo, os esquemas do corpo próprio, do psiquismo, do espírito, da intersubjetividade e outros. Já o segundo momento é o da elaboração da categoria. O conceito deve exprimir uma forma determinada de mediação, por exemplo, a categoria do corpo próprio que afirma um aspecto fundamental do seu ser.

Lima Vaz afirma que enquanto mediado pela categoria, o Eu transcendental é um Eu categorial, isto é, a sua mediação é limitada eideticamente ao domínio da categoria, como por exemplo, “Eu sou meu corpo próprio”. “O esquema (N) (S) (F) é determinado categoricamente, de modo que o dado ou (N) exprima aqui um dos aspectos fundamentais com que o homem se experimenta a si mesmo (por exemplo, o corpo próprio, o psiquismo etc.)”<sup>36</sup>.

A elaboração da categoria deve levar em conta a mediação empírica, que tem lugar no nível da pré-compreensão, como também a mediação abstrata, que é própria do nível da compreensão explicativa, ou compreensão científica. Esse movimento dialético conduz à elaboração da categoria que constitui o nível do concreto conceitual (ou da mediação ontológica), enquanto suprassunção do concreto empírico da pré-compreensão e do momento abstrato da compreensão explicativa. Assim, pela problematização aporética do objeto, o conteúdo da categoria é assumido na forma do conceito que se constitui pela mediação do sujeito transcendental como conceito ontológico: categoria. O pensamento filosófico de Lima Vaz parte da situação do sujeito empírico e passa pelo modelo do sujeito abstrato. “[A] elaboração da categoria alcança, assim, o nível do conceito ontológico, que é o sujeito do

---

<sup>34</sup> Cf. AFI, p. 164.

<sup>35</sup> Ibid., p. 165.

<sup>36</sup> Ibid., p. 165-166.

discurso sobre o ser do homem (Dialética) que é propriamente o discurso da Antropologia Filosófica”<sup>37</sup>.

Nos termos do autor, em relação à quinta etapa, a dialética<sup>38</sup> é o terceiro e o último momento a ser percorrido e se define como discurso sobre as categorias. O discurso dialético implica uma relação de oposição entre seus termos e de sua *suprassunção* progressiva pela qual se constitui a ordem do discurso. Como explica Sampaio,

o ponto de partida do discurso é o caráter transcendental do *eu* que coloca a equação *eu=ser*. O sujeito que diz *eu sou* identifica-se com o ser. O homem é o ser que designa o ser. E na admissão da equação que implica a introdução de um aspecto para que se complete a afirmação, sendo este aspecto ou elemento a categoria<sup>39</sup>.

O discurso dialético é regido por três princípios, a saber: limitação eidética, ilimitação tética e totalização. O primeiro é determinado pelo caráter não intuitivo do conhecimento intelectual humano. Esse princípio impõe ao conhecimento a necessidade de exprimir o objeto na forma de conceito que delimita uma região de objetividade e não coincide com uma intuição totalizante do objeto. Implica, ainda, na pluralidade das categorias para exprimir a identidade do ser e a necessidade de articulá-las no discurso dialético. Enfim, corresponde ao momento eidético da aporética crítica e não se confunde com a abstração própria da ciência, pois opera sobre o conceito enquanto ontológico, ou em referência ao ser do sujeito.

O segundo, o princípio da ilimitação tética, decorre do dinamismo do conhecimento intelectual que aponta para a ilimitação ou infinidade de ser. Vai além de todo horizonte do objeto em sua limitação eidética. Introduce a negatividade no seio da limitação eidética, pelo que dá origem à oposição entre as categorias que provocam o movimento dialético do discurso.

No terceiro, o princípio da totalização, o movimento dialético do discurso deve ter como alvo a igualdade inteligível entre o objeto e o ser. Para tanto, deve organizar-se “em sistema de categorias, sendo que a unidade sistemática do discurso exprime justamente a forma como conteúdo conceitual concreto, mediado pelo sujeito em sua acepção ontológica”<sup>40</sup>, como aponta Lima Vaz.

Por fim, vemos que a última e sexta etapa do objeto e método da Antropologia Filosófica organiza-se com a elaboração de suas linhas fundamentais. Após a definição do

---

<sup>37</sup> Cf. AFI. p. 160.

<sup>38</sup> Sobre a questão, ver: SAMPAIO, Rubens Godoy. *Metafísica e modernidade: método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo, Edições Loyola, 2006. p. 243-248.

<sup>39</sup> SAMPAIO, 2001. p. 113.

<sup>40</sup> AFI. p. 166.

objeto e do itinerário metodológico, a Antropologia Filosófica encontra-se diante de um imenso campo do saber sobre si mesmo que o homem acumulou ao longo de sua história. Lima Vaz traça as direções fundamentais de seu roteiro que definem o espaço conceitual onde se inscreve o ser do homem, ou seja, as coordenadas desse espaço são os conceitos de estrutura (corpo, psiquismos e espírito), relação (objetividade, intersubjetividade e transcendência) e unidade (realização e pessoa). Para Sampaio, as categorias de estrutura correspondem ao ser substancial do ser humano, ou seja, a sua unidade ontológica. Essa unidade o faz distinto dos outros seres e o coloca perante um universo de relações que o constitui e, ainda, como um ser finito<sup>41</sup>. As categorias de estrutura e relação delineiam a ideia do homem como um ser-em-si e como um ser-para-o-outro.

Podemos considerar que a obra de *Antropologia Filosófica* de Lima Vaz nos proporciona visualizar como o autor explica seu discurso sobre o homem, ou seja, como ele compreende e defende a sua ideia sobre o ser humano. Ele articula seu discurso tendo como início a categoria do corpo e encontra a sua amplitude na categoria de pessoa. Como aludimos, a obra do autor apresenta-nos o homem como um ser de transcendência, marcado pelo desejo da verdade, aberto ao Absoluto. Ele consegue ir além dele mesmo em direção ao transcendente.

## 1.2. O homem e as faculdades da inteligência e da liberdade

Lima Vaz define o homem como um ser espiritual, portador das faculdades da inteligência e da liberdade. De acordo com ele, essas faculdades fluem do espírito do ser humano<sup>42</sup> e capacitam o homem, do ponto de vista da inteligência, como um ser para a Verdade e do ponto de vista da liberdade, como um ser para o Bem<sup>43</sup>. Enquanto tal, ele é um ser capaz em seu conhecer de transgredir os limites do domínio da experiência até o transcendente e, igualmente, é capaz de ultrapassar no seu agir todos os bens empíricos em busca do Bem como tal. Inteligência e a liberdade emergem do seu espírito e garantem a integração de sua constituição pessoal. Essas dimensões formam como que um quiasmo: “a verdade é o *bem* da inteligência e o bem é a *verdade* da liberdade”<sup>44</sup>.

Lima Vaz parte da ideia de que a inteligência humana é alicerçada sobre uma base metafísica, caracterizada como a grandeza responsável pela unidade da pessoa. A inteligência

---

<sup>41</sup> Cf. SAMAPIO, 2001. p. 118.

<sup>42</sup> Cf. AFI., p. 212.

<sup>43</sup> Ibid..

<sup>44</sup> Cf. AFI., p. 212.

é a faculdade que permite a experiência de acolhimento e de doação do homem ao Ser. Trata-se de um componente fundamental da estrutura do ser humano enquanto conhecente, pois lhe concede a possibilidade de dirigir-se à Verdade e ao Bem. Portanto, para o nosso autor, não há inteligência humana sem uma base metafísica<sup>45</sup>.

A inteligência humana, por se constituir dentro dessa orientação metafísica, mantém-se na unidade enquanto inclinada seja a uma atividade contemplativa seja a uma atividade prática. Assim a inteligência do homem não só busca a compreensão teórica como também guia o seu agir. Essas duas esferas sustentam a unidade do espírito. Desse modo, o humano é composto, fundamentalmente, por uma inteligência que tem como balizas a Metafísica e a Ética, formas mais elevadas do saber, articulando-se na interseção desses dois saberes. Esses polos representam o coroamento da estrutura do conhecimento humano, de modo que as outras formas de conhecimento ou os outros aspectos da realidade humana irão submeter-se a essas duas instâncias: a Metafísica e a Ética<sup>46</sup>.

Em Lima Vaz, aparece, então, a aspiração de tentar compreender a dimensão intelectual do ser humano, sua orientação transcendente e a liberdade que tem referência no Bem. Enfim, a inteligência é uma instância ontológica do homem, pois apresenta-nos o humano como habilitado para a Verdade e o Bem. Ela é, assim, descentrada de si mesma e enquanto tal representa como que uma janela para o Ser Absoluto<sup>47</sup>.

O homem é, assim, um ser que transcende tanto o mundo objetivo quanto a sua própria contingência. Ele é um ser de relação com o mundo, com os outros e com o Transcendente<sup>48</sup>. Segundo Lima Vaz, liberdade e inteligência se integram, pois o sujeito vive um movimento de acolhimento do Ser e de consentimento ao Ser. Inteligência e liberdade são as duas faces do espírito humano que se entrelaçam indissoluvelmente. Elas estão em um movimento que assegura a Verdade como Bem e o Bem como verdadeiro.

Esta relação entre inteligência e liberdade, explica Lima Vaz, anuncia-se desde Platão com sua doutrina do *Eros* educador<sup>49</sup>. Em Aristóteles, essa relação aparece com a doutrina da função mediadora da sabedoria prática entre o desejo e a contemplação. No Estoicismo

---

<sup>45</sup> Segundo Sampaio, em Lima Vaz, três questões se entrelaçam no tratamento metafísico e gnosiológico da natureza da inteligência humana: a) a identidade dialética da inteligência e do Ser; b) a identidade reflexiva da inteligência consigo mesma; e c) a unidade da inteligência na pluralidade das suas formas e de usos. Cf. SAMAPAI, 2006, p. 189

<sup>46</sup> Cf. SAMAPAI, 2006, p. 189

<sup>47</sup> Cf. AFII, p. 109.

<sup>48</sup> Cf. HERRERO, 2003, p. 151.

<sup>49</sup> Sobre a questão: Ver LIMA VAZ. *Amor e conhecimento: sobre a ascensão dialética no Banquete*. Revista Portuguesa de Filosofia. Lisboa, v 12, 1956. p. 225-242.

aparece com a doutrina da serenidade do Sábio. No neoplatonismo, com a doutrina plotiniana do amor intelectual.

As bases teóricas que sustentam o pensamento de Lima Vaz sobre a unidade da inteligência humana podem ser percebidas no seu aprofundamento sobre a teologia e filosofia cristã. Em Santo Tomás de Aquino, ele encontrou a sua formulação mais profunda, pois para o santo doutor, inteligência e liberdade são dois momentos de articulação do espírito com o Ser. Por meio da inteligência, o homem acolhe o Ser em sua forma inteligível e por meio de sua vontade se inclina para o Ser na sua existência<sup>50</sup>.

Assim, existe uma presença intencional do Ser no homem que corresponde à sua abertura à Verdade. Essa abertura implica um movimento de acolher o Ser e de se doar a Ele. Em outras palavras, o Ser se torna presente ao espírito pela inteligência, e o espírito se torna presente ao Ser pela vontade<sup>51</sup>. O homem é marcado por uma *inquietação metafísica*. O ser humano é um buscador da verdade e conhecedor de si mesmo. Sua inteligência e vontade desvelam a dimensão da relação do homem com a realidade Mundo e História e exercem as grandes formas de sua experiência na abertura a algo para além do Mundo e da História.

A dimensão metafísica da inteligência humana permite a relação do homem com a realidade transcendente, expressa por meio das linguagens religiosas e da Filosofia e se manifesta em três grandes formas: Metafísica, Ética e Teológica. A primeira, Metafísica, é a experiência noética da Verdade; a segunda, Ética, é experiência ética do Bem e a terceira, Teológica, é a experiência noético-ética do Absoluto<sup>52</sup>.

O autor parte da ideia de que o ser humano é o que é à medida que participa do Ser e que a inteligência permite uma forma da experiência metafísica ou experiência do Absoluto que o capacita à experiência da Verdade e do Bem. Para ele, a experiência metafísica é uma experiência do Ser ou do Absoluto. Ela se desdobra em dois níveis: no primeiro, aparece como a experiência do Ser na sua transcendentalidade formal, determinando o conceito analógico de Ser; no segundo, a do Ser como Existir subsistente, objeto da Metafísica e da Teologia<sup>53</sup>.

A dimensão metafísica da inteligência assume várias modalidades. Em cada uma delas, é possível descobrir uma relação de transcendência. Algumas delas adquirem uma feição clássica na tradição filosófica, a saber: experiência da abertura ao Ser, experiência da

---

<sup>50</sup> Cf. AFI. p. 220.

<sup>51</sup> Ibid.

<sup>52</sup> Cf. AFII. p. 102-110.

<sup>53</sup> Ibid.

inteligibilidade do Ser e experiência eidética ou experiência da essência<sup>54</sup>. Na primeira, a experiência da abertura ao Ser, o homem é o único ser capaz de introduzir o não-ser na sólida unidade do Ser. Ele passa além de qualquer limitação dada dos seres e experimenta, sobre o abismo do não-ser, a infinita transcendência do Ser. O homem enquanto ser de linguagem é portador do logos, experimenta necessariamente a infinidade do Ser e, portanto, a sua transcendência sobre o ser finito. A segunda, a experiência da inteligibilidade do ser, expressa-se na afirmação de que o ser é por si mesmo ou subsiste por si mesmo. O homem se vê necessariamente face a face com o horizonte da transcendência. Na terceira, a experiência eidética ou experiência da essência, a realidade chega até o homem de forma estruturada e ordenada e o humano é capaz de fazer a distinção entre os seres e perceber suas relações mútuas.

Para Lima Vaz, a dimensão metafísica da inteligência é a baliza da unidade do conhecimento humano, já que é o solo mais profundo no qual se enraízam todas as experiências humanas. Ela atesta e orienta a experiência das relações de objetividade, de intersubjetividade e de transcendência. Essa forma de sabedoria, presente na tradição, possibilitou pensar a experiência humana a partir de sua unidade, verdade, bondade, beleza, enfim, pensar o ser dessa experiência transcendental. A dimensão metafísica da inteligência é um elemento constitutivo e fundamental do ser do homem em suas relações consigo mesmo, com o outro e com a realidade última.

Apresentamos até aqui a ideia de que o homem é um ser espiritual, possuidor das faculdades da inteligência e da liberdade. Essas faculdades brotam do espírito do ser humano e garantem a sua unidade. Seguindo nosso percurso, acompanharemos a análise de Lima Vaz sobre a definição e caracterização da *inteligência espiritual* e as suas variantes.

---

<sup>54</sup> Cf. AFII, p. 111.

## CAPÍTULO II: A QUESTÃO DA *INTELIGÊNCIA ESPIRITUAL* EM H. C. DE LIMA VAZ

### 2.1. Definição e caracterização da *inteligência espiritual*

Conforme apontamos na introdução, nosso objetivo é esclarecer e discutir sobre a noção de *inteligência espiritual* segundo Lima Vaz. Nesse primeiro exame, desenvolveremos uma investigação sobre a definição do termo e, igualmente, apresentaremos uma exposição sobre a sua caracterização.

Lima Vaz, na obra *Antropologia Filosófica*, define a *inteligência espiritual* como a “faculdade da ascensão transtemporal por meio da qual é atingida, no tempo e pela mediação do tempo, a eternidade do ser absoluto”<sup>55</sup>. Para ele, esse termo pertence ao patrimônio da filosofia clássica e está ligado, principalmente, a dois grandes paradigmas da tradição filosófica ocidental: 1) paradigma do platonismo e aristotelismo e 2) paradigma do agostinismo e do tomismo<sup>56</sup>. O movimento do descentrar-se do espírito de si mesmo foi objeto da investigação da filosofia clássica, algo que a modernidade veio a perder. Assim, o espírito humano é descentrado de si mesmo e aberto ao Absoluto. Nas filosofias antiga e medieval, em suas diferentes variantes, manifestara-se um caminho de ascendência dessa forma de inteligência descentrada de si mesma, que alcançou seu momento alto em Tomás de Aquino.

Segundo nosso autor, nesses modelos estão incluídos a estrutura e o processo de uma ontologia do conhecimento e do amor. Ele considera que os dois modelos mencionados acima desenham um fundo comum, ou seja, representam o movimento da metafísica do Espírito,<sup>57</sup> compreendida como o movimento do Noûs (Espírito) em sua forma de descentralização. A *inteligência espiritual* é descrita segundo esses modelos da metafísica do Espírito. Para nosso filósofo<sup>58</sup>, o espírito do homem está voltado para o Absoluto (transcendente) e não para si mesmo.

*Inteligência espiritual*, também denominada de *inteligência metafísica*<sup>59</sup>, é uma das atividades mais elevadas do conhecimento humano, compreendida como um dos elementos da contemplação metafísica e da contemplação mística<sup>60</sup>. A característica principal da *inteligência espiritual* é, justamente, se relacionar com a metafísica e com a mística. Dizendo em outras palavras, essa forma de inteligência elevada contém elementos da contemplação

---

<sup>55</sup> Cf. AFI, p. 265.

<sup>56</sup> Ibid., p. 245.

<sup>57</sup> Ibid.

<sup>58</sup> Ibid.

<sup>59</sup> Cf. EFCF, p. 305.

<sup>60</sup> Cf. EMFTO, p. 23.

metafísica e da contemplação mística. Esses domínios representam as grandes formas da manifestação do movimento do Espírito na tradição ocidental, como considera Lima Vaz<sup>61</sup>.

A *inteligência espiritual* como atividade da contemplação metafísica, nos termos do nosso autor, manifesta que o espírito humano é capacitado para ir além, ou seja, pode contemplar com “olho da alma”, como assinalou Platão<sup>62</sup>. Em outras palavras, o olhar do ser humano pode prolongar-se por meio da contemplação para mais adiante, até o Absoluto.

Essa forma de inteligência superior é o elemento fundamental do homem, pois desenha, necessariamente, o seu perfil na relação intersubjetiva e anuncia o mistério da relação com o Outro absoluto. Por meio da inteligência (*noûs*), o homem se abre à amplitude da Verdade e, enquanto liberdade (*pneûma*), ele vivencia a amplitude do Bem. Pelo fato de ser inteligente, se revela nele tanto a experiência do acolhimento do ser como a manifestação do Ser (verdade), segundo Lima Vaz<sup>63</sup>.

Para nosso filósofo, faz parte da inteligência humana um movimento dinâmico de ascensão. A inteligência pode ser considerada como capaz de desenvolver uma atividade de escalada da montanha até o cume do Ser. O conceito de *inteligência espiritual* proposto por Lima Vaz, conforme aludimos, também desempenha o movimento de descentralização do espírito humano e impulsiona a busca pelo Absoluto. Trata-se de uma faculdade que permite ao homem descentralizar-se de si mesmo e se projetar em direção à realidade última.

O pensador defende que existe um excesso ontológico no ser do homem. Desse excedente resulta a *inteligência espiritual*, também designada como relação de transcendência. Essa força faz com que o homem possa se sobrepor ao Mundo e à História e avançar além do ser no mundo e do ser como Outro na busca do fundamento último. Isto é, o homem é portador de uma inteligência que o conduz para além do mundo e do outro. Essa forma de inteligência o direciona justamente para uma transcendência. Ele é um ser capaz de pensar um transcendente como Absoluto que é princípio e fonte do existir. Em outras palavras, o Transcendente se revela ao homem e igualmente se mostra como fim para o qual tende o homem.

E é através dessa forma superior de inteligência que o homem consegue ir além dos horizontes da objetividade e da intersubjetividade. Na *Antropologia Filosófica*, então, o autor aponta um excesso ontológico presente no homem. O excesso, ou superabundância ontológica

---

<sup>61</sup> Cf. EMFTO, p. 23.

<sup>62</sup> Ibid.

<sup>63</sup> Cf. SAMPAIO, 2006.



do sujeito<sup>64</sup> e sua fonte é o próprio Ser. Consequentemente, não pode ser encontrado na Natureza ou na História. O sujeito vive uma experiência de relação com o Ser marcada pela diferença entre o sujeito finito, situado, e o Absoluto.

A *inteligência espiritual* é também um dos tópicos da contemplação mística<sup>65</sup>. Em outras palavras, é compreendida como atividade própria da contemplação mística, considerada enquanto a atividade mais alta da *inteligência* espiritual, pois é o exercício da plenitude do espírito humano<sup>66</sup>.

Nos termos de Lima Vaz, a experiência mística é entendida como um fenômeno totalizante<sup>67</sup>, que integra todos os aspectos da realidade humana. O acesso ao conteúdo da experiência mística é, justamente, o testemunho dos próprios místicos. Eles são os primeiros e principais teóricos de suas experiências. É a experiência participativa e frutiva do Outro Absoluto<sup>68</sup>, compondo um fenômeno antropológico original, visto que o místico inaugura, em seu processo de conhecimento de Deus, uma experiência de uma Nova Criação que recria o homem por completo. É um experimentar-se como novo e recém-saído da palma da mão de Deus.

A Antropologia Mística de matriz greco-romana e cristã-medieval apresenta algumas constantes: *os eixos inferior-superior e interior-exterior*, ou seja, o mais íntimo de nós mesmos é o mais elevado; o mais interior é o mais outro, exterior. A mística sucede a partir da estrutura antropológica do homem, como assinala Maria Clara L. Bingmer<sup>69</sup>.

Assim, segundo nosso autor<sup>70</sup>, a experiência mística tem seu lugar no movimento de superação das categorias filosóficas: da categoria da relação, ou seja, do caminho do ser em si para o ser para o outro; no deslocamento da categoria de objetividade, relação com o mundo; no movimento da categoria de intersubjetividade, relação com o outro e com a história; e no deslocamento da relação com o Absoluto (transcendência). Nesse mecanismo de passagem do para si ao para o outro acontece a experiência mística que pode ser considerada como um prolongamento da *inteligência espiritual*; é um movimento de transcendência que o homem faz do para si ao para o outro. A relação mística com o transcendente é uma

---

<sup>64</sup> Cf. AFII, p. 96.

<sup>65</sup> Cf. EMFTO, p. 46.

<sup>66</sup> Ibid.

<sup>67</sup> Ibid. p. 16.

<sup>68</sup> Cf. BINGEMER Maria Clara L. *Mística e filosofia: dois amores no itinerário acadêmico-espiritual de Henrique Vaz*. In: Marcelo (ORG). *Diálogos com a cultura contemporânea: homenagem ao Pe. Henrique c. de Lima Vaz. Coleção: Leituras filosóficas*. São Paulo, Edições Loyola, 2003, p. 117-133.

<sup>69</sup> Cf. BINGEMER, 2003. p.127.

<sup>70</sup> Ibid., p. 127.

experiência na qual o sujeito pratica a autotranscendência para o divino e nela permanece, já que é, marcadamente, condicionada pela finitude e contingência humana.

Ainda sobre a experiência mística, vale destacar que a mesma se encontra presente em três formas específicas na tradição ocidental<sup>71</sup>. Na mística especulativa, essa forma de inteligência apresenta a sua maior dilatação, a qual é entendida como um prolongamento da experiência metafísica em termos de intensidade experiencial. Trata-se de uma experiência mística que tem como horizonte a face do pensamento filosófico voltada para o mistério do Ser. Sua origem provém do pensamento filosófico grego. É uma mística do conhecimento na qual o saber é contemplação. Remonta a Platão e seus grandes expoentes no cristianismo são Agostinho e Tomás de Aquino. Esse último, para o nosso autor, é o grande mestre da *inteligência espiritual*, pois é um grande místico, ou seja, grande doutor da teologia especulativa da contemplação.

Para Lima Vaz, a mística especulativa tem como forma mais elevada a contemplação metafísica que, hoje, se encontra invertida pelas místicas da imanência e pelas utopias políticas. O destino da mística especulativa nos tempos modernos está ligado ao próprio destino da *inteligência espiritual* a partir de Descartes, a uma inversão do conhecimento determinada pela primazia da metafísica do sujeito<sup>72</sup>.

A Mística mistérica é a da assimilação e divinização. Em seu sentido etimológico, diz respeito ao todo da mística, uma vez que a própria palavra provém do termo mistério. No entanto, é atribuída a uma forma que floresceu nos antigos cultos iniciáticos gregos e foi apropriada pelo cristianismo na liturgia e nos sacramentos.

Considera Maria Clara L. Bingemer<sup>73</sup> que nessa forma de mística, o espaço da experiência não é aquele do interior do sujeito, mas o espaço sagrado do rito e da iniciação. Tal forma pode ser conferida através da organização em torno das categorias de batismo e ressurreição. Em sua dimensão objetiva, aparece na vida revelada e oferecida no mistério de Cristo. E, na sua dimensão subjetiva, trata-se da vida recebida e incorporada pelo cristão. Situa-se em um nível transpsicológico da fé e se apresenta como roteiro espiritual do cristão na participação objetiva, tanto no mistério de Cristo, como no mistério da Igreja.

Enfim, vemos a mística profética que, para Maria Clara L. Bingemer<sup>74</sup>, pode ser compreendida como a da audição da Palavra. Caracteriza-se como o fruto amadurecido da ação transformante da Palavra de Deus no espírito, tanto daquele que a recebe pela fé, como

---

<sup>71</sup> Cf. EMFTO. p. 33-93.

<sup>72</sup> Ibid., p. 50.

<sup>73</sup> Cf. BINGEMER, 2003. p.127.

<sup>74</sup> Ibid., p. 129.

daquele revelado pelo batismo, ou seja, proporciona uma vida nova. No Novo Testamento, encontra seu lugar nas duas dimensões do querigma: da Palavra e do Mistério. Constitui-se como pedra angular da correspondência entre Fé e Palavra. Na mística profética, o ser humano é um ouvinte da Palavra. Ela acontece em três níveis de mediação: da criatura, da graça e da história, e é marcada por duas dimensões fundamentais: 1) buscar a Deus e 2) em todas as coisas<sup>75</sup>.

Acabamos de fazer uma investigação sobre a definição de *inteligência espiritual* segundo Lima Vaz. Sublinhamos que essa forma superior de inteligência se constitui como a faculdade da ascensão do espírito humano e que o termo pertence ao patrimônio da filosofia. Apresentamos essa forma de inteligência elevada como um elemento próprio da contemplação metafísica e mística. Vimos que as três formas de místicas aludidas podem ser consideradas como um prolongamento da *inteligência espiritual*. Essas formas de místicas representam um evento espiritual e são também fontes das altas aspirações do conhecimento humano. Nosso próximo passo será o de investigar a importância dessa forma elevada de conhecimento, segundo Lima Vaz.

## 2.2 A importância da *inteligência espiritual*

Buscaremos a seguir, esclarecer que é a *inteligência espiritual* no pensamento filosófico de Lima Vaz, que ordena a *vida segundo o espírito*. Trata-se do vetor de orientação do homem para a Verdade e o Bem. Para Lima Vaz, o homem não é somente marcado pela vida do corpo e do psiquismo. Ele é, principalmente, orientado pela *vida segundo o espírito*. Esta pressupõe o exercício da *inteligência espiritual*, paradigma ontológico de orientação transcendente do espírito humano. Desse modo, o homem possui uma inteligência descentrada de si mesma e ordenada intelectiva e volitivamente ao Criador. O Centro da inteligência humana não é o próprio homem<sup>76</sup>; ao contrário, o centro de sua inteligência está no Absoluto transcendente.

Lima Vaz se inspira na tradição filosófica ocidental para elaborar suas ideias no que se refere à dimensão espiritual do homem. Segundo o autor, a tradição ideo-histórica foi responsável pela formação da noção de espírito. Nessa tradição, estão presentes quatro temas

<sup>75</sup> Cf. BINGEMER, 2003, p. 130

<sup>76</sup> Cf. ALMEIDA, Philippe Oliveira. *Doutrina Tomista do Juízo em Lima Vaz*. Pensar– revista Eletrônica da Faje, V.2, n.1 (2011) p.52-78.

fundamentais que contribuíram para elaboração da categoria antropológica do espírito, a saber: o tema do espírito como *pneuma*, *noûs*, *logos* e *synesis*<sup>77</sup>.

O primeiro exprime a ideia de força vital, como princípio interno e dinamismo próprio da vida. O segundo é um tema grego, que nasce no terreno da formação da ontologia do ser em Parmênides e da visão teleológica da Natureza em Anaxágoras e Diógenes de Apolônia. Tendo alcançado sua expressão mais alta em Platão e Aristóteles, o tema do espírito enquanto *noûs* exprime a atividade de contemplação, assinalando a forma mais elevada do conhecimento. A metafísica do espírito se desenvolveu de forma vigorosa a partir deste tema, presente na Antiguidade, nos tempos medievais e, ainda, nos tempos modernos até Hegel. O terceiro está presente nas origens do pensamento filosófico. Ele corresponde ao tema do espírito como razão, exprimindo “a sua relação com o ser enquanto ordenação inteligível dos seres ou como universo das ideias”.<sup>78</sup> O quarto exprime a ideia do espírito como consciência-de-si e tem sua raiz na interpretação socrática do preceito délfico do *gnōsthi sautón*<sup>79</sup>. Atinge um algo grau especulativo na *noésis noéseôs* de Aristóteles, que se prolonga no neoplatonismo, na Escolástica medieval e na filosofia hegeliana do Espírito. Tema presente em Santo Agostinho como reflexividade do espírito e entendido como consciência-de-si. A partir de Descartes, torna-se um tema dominante da Filosofia Moderna (filosofia da subjetividade e da autodeterminação do espírito)<sup>80</sup>.

Assim, nosso autor parte desses quatro temas fundamentais para formular sua concepção antropológica do ser do homem. Eles oferecem uma compreensão segundo a qual o espírito pode ser entendido como uma estrutura cognitiva e volitiva. O homem não é apenas seu corpo e seu psiquismo, a integração do ser do homem em sua amplitude chega ao seu ápice na estrutura espiritual também designada como noético-pneumática<sup>81</sup>. Nela, atinge-se o cimo da unidade do ser humano. Na concepção lima-vaziana, a dimensão do espírito é responsável, necessariamente, pela experiência da transcendência e refere-se ao âmago mais profundo da unidade humana: a pessoa. A estrutura noético-pneumática desenha, necessariamente, o perfil do ser do homem na sua relação intersubjetiva e anuncia o mistério da relação com o Outro absoluto, pois o ser do homem é essencialmente aberto para o Outro.

---

<sup>77</sup> Cf. AFI, p. 203.

<sup>78</sup> Ibid., p.210

<sup>79</sup> Ibid., p. 203.

<sup>80</sup> Ibid., p. 204. Sampaio faz uma síntese brilhante dessa noção de espírito. Ver SAMPAIO, 2006, p. 108.

<sup>81</sup> Ibid.

É por meio do espírito<sup>82</sup> que o homem participa do Infinito, pois o tem gravado, de maneira indelével, em seu ser, que é marcado pelo Infinito. Assim, a partir de sua estrutura espiritual ou noético-pneumática o homem se mostra como um ser de fronteira, pois passa por ele uma linha que divide o espírito e a matéria<sup>83</sup>.

A estrutura do espírito é o elo conceitual entre a Antropologia Filosófica e a Metafísica. Lima Vaz chama de quiasmo do espírito duas operações: 1) abertura da inteligência à amplitude da Verdade e 2) a abertura da liberdade à amplitude do Bem. Para ele, há uma circularidade entre inteligência e liberdade, assim como um rodear entre Verdade e Bem. O quiasmo do espírito é uma categoria que abre lugar para o acolhimento e manifestação do Ser em sua Verdade e Bem.

O homem existe a partir de sua abertura transcendental à universalidade do Ser e de sua pertença ativa com o Ser. Consequentemente, o homem existe enquanto espírito e a vida humana é orientada a partir da *vida segundo o espírito*. A vida espiritual apresenta-se como uma fonte originária no ser do homem, sob os aspectos da *presença* e da *unidade*<sup>84</sup>. A *inteligência espiritual* representa a coroa da estrutura noético-pneumática do homem. Ela se exprime no exercício do pensar metafísico.

Segundo Lima Vaz, no pensamento clássico se reconhecia uma homologia ou correlação, entre as perfeições do ato do conhecimento e do seu objeto. Havia, portanto, uma primazia do intelectível sobre o ato intelectual. Nessa tradição, “pressupõem no homem uma estrutura ontológica que permita [...] uma abertura da infinitude *formal* da razão e da liberdade para a infinitude *real* do Absoluto do ser”<sup>85</sup>.

Na Filosofia moderna, como veremos mais detalhadamente no capítulo seguinte, operou-se a recentração metafísica do sujeito em si mesmo e consolidou-se a metafísica da subjetividade. Em decorrência de tal recentração, houve o fechamento do horizonte universal do Ser. Dizendo de outra maneira, o Ser foi substituído pelo horizonte do pensável. A imanência do sujeito tornou-se o centro do universo de significações, absorvendo em si a *inteligência espiritual*.

Nosso autor apresenta a *inteligência espiritual* como um vetor ontológico de direção transcendente, presente na tradição filosófica ocidental. Essa forma de conhecimento lança o homem em direção à meta suprema: a contemplação do Bem através dos atos espirituais mais elevados: da *inteligência* e do *amor*. A vida do espírito vive da intuição intelectual e do amor

---

<sup>82</sup> Cf. AFI, p. 202.

<sup>83</sup> Ibid.

<sup>84</sup> Ibid., p. 239.

<sup>85</sup> Ibid., p. 261.

e é marcada por essas duas grandes dinâmicas: *inteligência* e *amor*. Enquanto *inteligência* tem a contemplação como sua suprema operação. E “enquanto liberdade tem como sua operação suprema, do amor desinteressado (*ágape*), ou seja, o dom ao ser”<sup>86</sup>. Assim sendo, *inteligência espiritual e amor espiritual* são duas dimensões interligadas; são estruturas que se interlaçam numa unidade fundamental.

Conforme estamos demonstrando, *a vida segundo o espírito* constitui-se como o ato mais elevado do espírito humano, estruturado para viver um movimento duplo: “acolhimento do Ser, e dom ao Ser”. Esse movimento estabelece a dinâmica fundamental da vida do espírito. É o vetor ontológico por meio do qual o espírito do homem consegue manter-se imutável em sua direção fundamental. Essa orientação estrutural subsiste no espírito, mesmo quando ele se fixa de maneira deliberada em “seus atos inferiores ou inclina obstinadamente para os objetos inferiores o seu dinamismo inato de conhecimento e amor”<sup>87</sup>.

O pensador destaca que a *inteligência* e a *liberdade* foram entendidas na tradição filosófica como os domínios que integram o ritmo e o crescimento da *vida segundo o espírito*. Estes domínios apontam para dois horizontes: 1) para o ato de contemplação como *inteligência* propriamente espiritual e 2) para o ato do dom de si como amor propriamente espiritual.<sup>88</sup> A relação entre *inteligência* e *liberdade* pode ser representada a partir da imagem do quiasmo, como já vimos. O espírito humano desenvolve seu movimento a partir de um entrelaçamento entre a *inteligência* e *liberdade*. *Inteligência espiritual e amor espiritual* se “entrelaçam na unidade do *apex mentis*, o cimo mais alto da vida do espírito, onde a *inteligência* se faz dom à verdade que é seu bem e o amor se faz visão do bem que é sua verdade”<sup>89</sup>.

Com efeito, *inteligência espiritual e amor espiritual* não são entendidos como algo que procede de faculdades isoladas e nem como atos isolados, uma vez que revelam como que uma sinergia em que os transmuta um no outro. Não podem também ser percebidos como momentos privilegiados da vida do espírito, nos quais este “por uma inspiração ou por uma sorte feliz, se eleva sobre os limites de sua atividade normal”<sup>90</sup>. A vida do espírito, em sua estrutura e em seu movimento dialético, tem na *inteligência* e no *amor* a meta de seu crescimento e o seu fruto mais perfeito. Portanto, *inteligência e liberdade* marcam também a

---

<sup>86</sup> Cf. AFI. p. 243.

<sup>87</sup> Ibid.

<sup>88</sup> Ibid.

<sup>89</sup> Ibid.

<sup>90</sup> Ibid., p. 243.

relação homem como um ser finito com a inteligência perfeita e o amor perfeito do Espírito infinito.

Como já foi sublinhado, afirma Lima Vaz que o platonismo e o aristotelismo ou a sua transcrição cristã, encontrada no agostinismo e no tomismo, representam os dois paradigmas que presidem a evolução da Filosofia Clássica no Ocidente sobre os problemas do conhecimento e do amor. O filósofo segue essas tradições ao apontar para uma simbiose entre *inteligência* e *amor*, uma relação que funda a experiência mais alta da vida do espírito<sup>91</sup>.

Essas duas dimensões constituem-se sobre o fundo comum da metafísica do Espírito, tendo como pressupostos a transcendência do Espírito e sua identidade com o inteligível, bem como a participação da atividade intelectual humana na intuição absoluta do mesmo Espírito.

Nos termos do autor, na tradição platônica, a união entre inteligência e inteligível é explicada pela intuição da ideia que subsiste separada do sensível. Na tradição aristotélica, essa mesma união é explicada pela atividade da inteligência que opera por meio do sensível apreendido pela imaginação, a atualização do *inteligível em potência*, como forma ou estrutura nele imanente. As dialéticas ascendentes da *inteligência* e do *amor* culminam na *inteligência espiritual* e no *amor espiritual*. No *Banquete* de Platão há um entrelaçamento das duas dialéticas, que, ao longo da filosofia ocidental, será um dos fios condutores da reflexão filosófica sobre o homem.

A tradição filosófica reconhece dois limites extremos da atividade cognoscitiva no homem: a *sensação* e a *intelecção*. Esses dois polos não estão em equilíbrio estático, mas vigora entre eles uma tensão: ora o *inteligível* é atraído para o polo do *sensível*, que se apresenta como regulador de toda atividade cognoscitiva, ora o *sensível* é atraído para o polo do *inteligível*, no qual se daria a única forma de conhecimento. O predomínio do polo sensível é representado, de maneira particular, pelas diversas formas de sensismo e empirismo. A redução do conhecimento ao polo inteligível corresponde às diversas formas de idealismo. No pensamento do autor, a unidade estrutural do ser humano manifesta a impossibilidade de se admitir um exclusivismo de um desses polos, o que resultaria em desequilíbrio do espírito humano<sup>92</sup>. Assim, o processo da *inteligência espiritual* pode ser representado por meio da oscilação entre sensível e inteligível, animada pelo impulso para a plena intuição intelectual. Na tradição filosófica, esse ritmo é expresso na forma de degraus ou momentos e formas do conhecimento. Na célebre comparação da linha proposta por Platão encontra-se a primeira concepção da divisão e da hierarquia dos tipos de conhecimento que constituem a estrutura do

---

<sup>91</sup> Cf. AFI. p. 245-246.

<sup>92</sup> Ibid., p. 246.

espírito em sua vertente cognoscitiva. Essa divisão se desenvolverá por duas vias. A primeira, atendendo à tipologia dos saberes a partir do critério da evidência e da certeza do conhecimento. A segunda, atendendo aos estágios do processo cognoscitivo e aos seus atos.

Os grandes sistemas do pensamento clássico, como mostraremos, tiveram como missão, segundo Lima Vaz, estabelecer um esquema ou modelo para o processo do conhecimento voltado para sua forma mais alta a *inteligência espiritual*. No pensamento clássico, esse modelo está entrelaçado com o problema das “formas de vida” na ética e na espiritualidade antigas, com a afirmação da primazia da vida contemplativa, sendo assim transmitido à teologia cristã<sup>93</sup>. Eles sofreram um colapso com a inversão de direção que a Filosofia moderna impôs. Nesse período, operou-se um recentramento da inteligência no sujeito, em detrimento do descentramento clássico. Para nosso autor, esse problema fez surgir outro de maior complexidade, causando um desequilíbrio entre sensação e intelecção. Assim, a *inteligência espiritual*, em sua relação com a hierarquização estrutural das formas do conhecimento humano, na opinião do autor, representa talvez o problema fundamental da Filosofia. Trata-se do eixo noético da Antropologia Filosófica, enquanto abrange o problema da oposição entre idealismo e realismo, correntes que passaram a ser dominantes na Filosofia moderna.

### 2.3. As três variantes da *inteligência espiritual*

Investigamos a importância da noção de *inteligência espiritual* no pensamento filosófico de Lima Vaz, ou seja, esclareceremos que essa forma de inteligência superior ordena a *vida segundo o espírito*. Examinaremos, agora, as três principais variantes dessa forma de inteligência que, segundo este autor, influenciaram o curso da filosofia ocidental, em função da questão da dualidade entre razão (*ratio*) e inteligência (*intellectus*). Os múltiplos desdobramentos dessa questão podem ser acompanhados desde o aparecimento da distinção platônica entre discurso (*diánoia*) e intuição (*nóesis*)<sup>94</sup>.

Segundo Lima Vaz, três variantes aparecem como formas históricas da *inteligência espiritual*, construídas no pensamento antigo-medieval, são as concepções neoplatônica, agostiniana e tomista. Essas formas, nas suas variações, demonstram que a inteligência humana não é centrada em si mesma, ao contrário, tem como centro o Ser. Embora todas elas tenham exercido forte influência no curso da Filosofia ocidental, a última variante tem maior

---

<sup>93</sup> Cf. AFI. p. 247.

<sup>94</sup> Ibid., p. 248.



relevância para a filosofia vaziana. A esse respeito, desenvolvemos a seguir uma breve reflexão, com o objetivo de explicitar o problema da descentralização da inteligência humana e também destacar que nessas formas históricas, a medida da inteligência é o Ser.

Assim, o neoplatonismo expresso em Plotino apresenta-se como confluência e síntese da noética antiga<sup>95</sup>. A síntese elaborada por ele serviu como um horizonte para os pensadores medievais e modernos discutirem a *inteligência espiritual* e insere-se num quadro ontológico e cosmológico. Os temas do Uno e do Múltiplo, na sua relação com a emanção e a experiência metafísica, aparecem com grande relevo em seus escritos. Plotino constrói um pensamento influenciado pela filosofia clássica, trabalhando com duas questões: a primeira, o problema do mal metafísico, ou seja, a finitude; e a segunda, a compreensão da realidade à luz da divindade. Para Plotino, o filósofo é alguém que se move para o alto e o sentimento de finitude do homem não está ligado à transitoriedade, mas sim à individualização das coisas. Com efeito, para Plotino, o escandaloso é a realidade cósmica ser constituída pela existência dos múltiplos. Nesse ponto, ele alude ao mundo das ideias de Platão, no qual toda ideia individual que resulta de múltiplos é composta. O múltiplo é como que atraído para a unidade. O desejo do Uno origina-se pelo fato de o múltiplo depender dele. O Uno não se identifica com o mundo, com o múltiplo.

Lima Vaz, em sua *Antropologia Filosófica*, considera que Plotino é herdeiro da dialética platônica que aborda de maneira rigorosa a distinção entre sensível e inteligível, entendida como caminho de ascensão de um nível ao outro<sup>96</sup>. Essa ascensão revela um movimento que aponta para o Uno inefável. O Uno é o ponto final da metafísica do Espírito (*Noús*)<sup>97</sup>. O caminho da *inteligência espiritual* em Plotino segue o itinerário segundo o qual o homem retorna ao mundo inteligível.

Plotino desenvolve um sistema derivativo, em que a realidade se origina por gradativo descenso a partir do Uno, ápice de seu sistema e que representa tudo.<sup>98</sup>

Lima Vaz considera que a ascensão em Plotino é um modo de se inserir numa representação hierárquica da realidade. Essa ideia de ascensão constituiu-se como um dos paradigmas que dominaram todo o curso do pensamento ocidental. O filósofo de Licópolis analisa o homem a partir de sua relação com o sensível e o inteligível<sup>99</sup>. Tal relação obedece à

---

<sup>95</sup> Cf. AFI. P. 248.

<sup>96</sup> Ibid.,

<sup>97</sup> Ibid.

<sup>98</sup> Ibid. p. 249.

<sup>99</sup> Ibid., p. 248.

lei da processão do Uno<sup>100</sup>. Assim, as almas singulares procedem dessa ordem e para lá retornam por meio da purificação, da libertação do sensível. Esse é o caminho da conversão que caracteriza o itinerário da *inteligência espiritual*, pelo qual o homem retorna ao mundo inteligível que surge como a sua verdadeira pátria, sua verdadeira essência<sup>101</sup>.

Nesse percurso, a alma cognoscente percorre os estágios da impressão sensível, da percepção, do sentimento, da paixão, da memória, da consciência-de-si e do conhecimento discursivo. O campo do conhecimento discursivo estende-se entre o domínio do sensível e a fina ponta da intuição. A sua função é distinguir, coordenar e exprimir no conceito e comunicar, através da linguagem, tudo o que chega à alma por meio dos sentidos. O conhecimento discursivo é um momento mediador, ou um degrau na subida da alma da obscuridade do sensível para a claridade do inteligível, como afirma Lima Vaz<sup>102</sup>. Como tal, ele é imperfeito e transitório. A ascensão intelectual plotiniana é um processo compreendido como um movimento para além da própria intelecção. Tem como alvo “alcançar um ápice trans-intuitivo e, nele, consumir-se misticamente na união com o Uno. Essa polarização da ‘inteligência espiritual’ pela mística permanecerá como um dado fundamental na evolução posterior do problema da estrutura noética do espírito”<sup>103</sup>.

Nos termos de nosso autor, o pensamento de Plotino abre um novo horizonte ao problema ontológico, pois apresenta as condições para a evolução da ontologia neoplatônica no sentido de conceber o Uno como pura atividade e dá origem à doutrina porfiriana do primeiro princípio como *esse*. Consequentemente, através de Boécio chegou à Idade Média e integrou-se à exegese do *Ego sum qui sum*<sup>104</sup>.

Segundo Lima Vaz, Plotino é o filósofo que inaugura, na Filosofia ocidental, o tema da liberdade absoluta como primeiro princípio. Ele inicia suas reflexões fazendo uma descrição do livre arbítrio, inspirado em Aristóteles. O livre arbítrio se exerce a partir das coisas que estão em nosso poder e deve ser conduzido pela reta razão. As reflexões especulativas de Plotino voltam-se para a absoluta transcendência do Uno-Bem e sobre os predicados que são atribuídos a essa realidade. Para ele, o Uno-Bem é apresentado como vontade e liberdade absolutas<sup>105</sup>.

Para Lima Vaz, nas concepções plotiniana de liberdade e do Ser há uma ruptura definitiva com a ontologia grega clássica. Ela tinha como questão fundamental o problema da

---

<sup>100</sup> Cf. AFI, p. 248.

<sup>101</sup> Ibid., p. 249.

<sup>102</sup> Ibid.

<sup>103</sup> Ibid., p.249s.

<sup>104</sup> Cf. EFRM, p. 120.

<sup>105</sup> Ibid., p. 118-119

substância e pressupunha o Cosmo constituído e ordenado de substâncias. Entretanto, a realidade do Cosmo leva à questão do próprio existir dos existentes. Tal problema abriu uma nova perspectiva que se tornou primordial: 1) a ideia da processão (êxodo) dos seres a partir do Uno através dos intermediários que são a Inteligência e a Alma; e 2) a questão sobre a natureza do existir do próprio Uno. Esses pontos levam Plotino a problematizar o tema da Liberdade na esfera do Uno e implicaram a ideia audaciosa, no âmbito especulativo, da autocausalidade do Uno ou do Uno *causa sui*, como afirma o filósofo brasileiro<sup>106</sup>.

Enfim, segundo Lima Vaz, a *inteligência espiritual* de Plotino representa um elemento fundamental do pensamento filosófico ocidental, pois influenciou a estrutura noética do espírito em sua evolução posterior. Assim, o caminho percorrido pela *inteligência espiritual* de Plotino a Agostinho implica continuidades e rupturas. A Patrística do século IV assinala a passagem do neoplatonismo pagão ao cristão. A um só tempo, observa-se um mesmo clima intelectual e espiritual, capaz de unir as duas visões de mundo e uma ruptura do sistema neoplatônico clássico devido às suas incompatibilidades com a doutrina cristã<sup>107</sup>.

A assimilação cristã do neoplatonismo toma forma a partir das controvérsias trinitárias e cristológicas do século IV. A obra agostiniana representa o grande quadro dessa apropriação. Agostinho proclama sua dívida e sua gratidão para com Plotino e os neoplatônicos, uma vez que a sua formação filosófica traz marcas profundas desses pensadores<sup>108</sup>.

Para Lima Vaz existe uma visível homologia entre a estrutura neoplatônica da alma, do espírito e dos degraus da ascensão intelectual com a estrutura noética da alma humana de Agostinho. Vemos também uma relação entre os passos da ascensão da *inteligência espiritual* de Plotino com a de Agostinho. Plotino representa o neoplatonismo pagão, em que a ontologia é emanatista e Agostinho, o neoplatonismo cristão, em que a ontologia é criacionista<sup>109</sup>. É importante destacar que a diferença entre Agostinho e o neoplatonismo está na transposição matizada do modelo neoplatônico da *inteligência espiritual*. Agostinho a aborda dentro de um conjunto filosófico, teológico e místico cristão. A Antropologia de Agostinho tem como base a teoria do conhecimento que foi reelaborada a partir da teoria platônica das ideias.

A *Antropologia Filosófica* vai assinalar que essa nova reelaboração de Agostinho passa pelo novo lugar das Ideias a partir da influência exercida pelo ensinamento do neoplatonismo. Ora, a reelaboração de Agostinho é inspirada na meditação intelectual, na

---

<sup>106</sup> Cf. EFRM. p. 120.

<sup>107</sup> Cf. AFI. p. 249.

<sup>108</sup> Ibid.

<sup>109</sup> Ibid., p. 250.

experiência existencial de Deus e na conversão. O bispo de Hipona coloca as ideias na mente divina. A teoria das Ideias implica uma posição do inteligível como objeto supremo do conhecimento. Conseqüentemente, vemos uma gradação dos atos e hábitos cognoscitivos que segue uma proximidade ou uma distância em relação ao mundo inteligível. Agostinho afirma que o Mundo das Ideias é a própria Inteligência divina e a sua orientação teocêntrica dos graus do conhecimento apresenta-se como consequência necessária<sup>110</sup>.

Cumpra observar que, segundo nosso filósofo, o conceito de *inteligência espiritual* agostiniano pode ser compreendido a partir da teoria das Ideias na sua forma exemplarista, segundo a qual as ideias na mente divina são como paradigmas das coisas criadas. Pode ser igualmente conferida a partir da doutrina da *iluminação* na estrutura do espírito enquanto cognoscente (estrutura *noética*) e estrutura do espírito enquanto livre (estrutura *pneumática*). Considera, ainda, o autor que o conceito de *inteligência espiritual* agostiniano pode ser visto a partir do *itinerário* do espírito, que sobe pelos degraus do conhecimento e do amor até o Inteligível supremo e o Bem supremo (Deus)<sup>111</sup>.

Deve-se notar que, nos termos de Lima Vaz, a *inteligência espiritual* agostiniana, tendo como base a teoria platônica e a influência cristã, pode ser compreendida a partir de dois pontos de vista: o *estático*, no qual se enumeram os níveis ou patamares do conhecimento e do amor; e o *dinâmico*, que acompanha os estágios da ascensão do sujeito cognoscente e amante ao longo desses níveis<sup>112</sup>. Portanto, se considerarmos a atividade noética do espírito a partir do ponto de vista *estático* segundo Agostinho, podemos distinguir três coisas: a forma, o hábito e os atos próprios de cada nível. Em relação ao primeiro elemento, observamos a distinção fé, razão e inteligência. Em relação ao segundo, ou seja, ao hábito, Agostinho apresenta, de um lado, a *ciência* que se exerce no domínio da *razão* e, de outro, a *sabedoria* que é própria da *inteligência*. Ora, a ciência se ocupa com as coisas temporais e a sabedoria, com as realidades eternas. Sobre a ciência paira, no entanto, a ameaça de ceder à vã curiosidade ou de se tornar uma falsa ciência se não se submeter à regra da sabedoria. Enfim, em relação ao terceiro elemento, do ponto de vista dos *atos*, as relações entre razão e *ciência*, por um lado, *inteligência* e *sabedoria*, por outro, são as seguintes: razão e *ciência* se orientam na sua destinação própria no campo da ação; *inteligência* e *sabedoria* se voltam para a fruição

---

<sup>110</sup> Cf. AFI, p. 249.

<sup>111</sup> Ibid., p. 251

<sup>112</sup> Ibid.,

da *contemplação*. A experiência da contemplação estabelece uma hierarquia e mantém a superioridade da *sabedoria* em relação à ciência<sup>113</sup>.

Na *Antropologia Filosófica*, Lima Vaz sublinha que a *inteligência espiritual* agostiniana compreendida a partir do ponto de vista *dinâmico*, representa o movimento do espírito também denominado de atividade noética. Essa forma de inteligência do ponto de vista *dinâmico* constitui, em Agostinho, uma orientação essencialmente teocêntrica, correspondente à sua experiência espiritual. Existem diversos roteiros e estágios da *inteligência espiritual* na obra agostiniana. Como exemplo, temos os caminhos traçados: 1) pelo exercício da ciência como via para a *sabedoria*; 2) pela lógica sobrenatural da fé na qual o *princípio* é o dom gratuito de uma *iluminação* que procede de Deus e de um amor que Ele inspira; e 3) e o roteiro da narração da visão de Ostia. Esse último estrutura-se a partir da ascensão dialética neoplatônica e chega à experiência mística da visão de Deus como vida eterna<sup>114</sup>.

Outro caminho está relacionado à contemplação como ato da sabedoria, traçado segundo o modelo da alegoria da Caverna de Platão. Para Lima Vaz, o texto *De quantitate animae*<sup>115</sup> descreve o caminho da ascensão intelectual, tendo como termo a sabedoria e seu ato próprio, a contemplação. Esse roteiro acompanha os estágios da grandeza da alma, dilatando-se para tomar-se *capax Dei*. Já o texto *De doctrina christiana*<sup>116</sup>, segundo nosso autor, desenrola-se sob a ação da graça e o caminho para a sabedoria avança através dos sete degraus das virtudes, correspondendo aos sete dons do Espírito Santo, progredindo, assim, do temor de Deus à sabedoria.

Na análise de Lima Vaz, a descoberta de Agostinho da metafísica da interioridade<sup>117</sup> representa a libertação do bispo de Hipona das limitações do *eidós* platônico. Nos termos de nosso autor, em Agostinho, Deus é presença antes de ser ideia, e descobrir o Deus-Verdade significa entregar-se ao Deus-Amor. Na compreensão de nosso autor, a conversão, nas *Confissões*, é um testemunho em que operam planos diversos, é um movimento total da alma que se arranca do pecado para dar-se à fé, à *inteligência* e ao *amor*<sup>118</sup>. A dialética da conversão de Agostinho configura-se como a descoberta do Deus interior à razão e deve ser compreendida como uma abertura ao Absoluto ou afirmação da transcendência.<sup>119</sup> O encontro com o Absoluto transcendente se dá no seio da razão, como origem radical e fim da razão

<sup>113</sup> Cf. AFI. p. 251.

<sup>114</sup> Ibid., p. 252-253.

<sup>115</sup> Ibid., p. 253.

<sup>116</sup> Ibid.,

<sup>117</sup> Cf. EFOH. p. 77-87.

<sup>118</sup> Cf. AFI. p. 253. A narração do êxtase de Óstia se revela como uma expressão de grande profundidade sobre a interioridade. Cf. AGOSTINHO, Santo. *Confissões*, Vozes, Petrópolis, 1990. P. 206-208.

<sup>119</sup> Cf. EFOH. p. 80.

mesma e do amor que dele nasce. Agostinho se coloca numa fidelidade à razão nas suas máximas exigências. Isso o leva a uma conversão e também a uma abertura para a transcendência de um Deus superior. A análise vaziana sobre a metafísica da interioridade de Agostinho concentra-se, de modo particular, no livro *De vera Religione*<sup>120</sup>. O caráter dessa experiência está em sua decidida orientação interior e em sua comunicabilidade, isto é, em sua inserção no plano da razão. A concepção agostiniana da *inteligência espiritual* influenciou, profundamente, a espiritualidade, a teologia e a filosofia do Ocidente. É uma marca e uma presença na evolução da cultura ocidental. No entanto, assistimos, na obra de Tomás de Aquino, uma reorientação quanto à concepção da *inteligência espiritual*.

Para Lima Vaz, de Agostinho a Tomás de Aquino, assiste-se a uma profunda reorientação do universo conceitual da teologia cristã. Essa reorientação é provocada, sobretudo, pela entrada dos escritos aristotélicos nas escolas do ocidente latino, a partir do século XII<sup>121</sup>. A obra de Tomás de Aquino representa o espírito dessa reorientação. Vale recordar que o fundamento filosófico da teologia deixa de ser o neoplatonismo e passa a ser o modelo do aristotelismo. Entretanto, nessa reformulação de princípios e categorias do solo filosófico da teologia, como na mudança da conjuntura histórica e também do clima cultural, não deixa de existir uma continuidade. Essa continuidade se manifestará de modo particularmente notável na concepção da *inteligência espiritual* e na gradação hierárquica da estrutura noética do espírito, por ela implicada, como aponta nosso autor<sup>122</sup>.

Assim, a estrutura do espírito no pensamento clássico reflete uma ordem ascendente da realidade que vai da matéria ao espírito ou do sensível ao inteligível (Ideia). É proposto, para essa articulação, o modelo henológico, ou seja, a redução do múltiplo ao uno. Agostinho e Tomás de Aquino receberam esse modelo da tradição platônico-aristotélica consagrada pelo neoplatonismo. O modelo henocêntrico é construído por meio de uma correspondência entre a ordem hierárquica da realidade e os degraus do conhecimento. Essa correspondência é importante, pois é o fundamento da *inteligência espiritual*. De Agostinho a Tomás de Aquino permanecem, portanto, a mesma representação do mundo, com as mesmas opções metafísicas fundamentais<sup>123</sup>.

A expressão *inteligência espiritual* não pertence ao uso de Tomás de Aquino<sup>124</sup>. Porém, toda teoria do conhecimento do Doutor Angélico pode ser considerada à luz do repensamento

---

<sup>120</sup> Cf. EFOH. p. 80.

<sup>121</sup> Cf. AFI. p. 253.

<sup>122</sup> Ibid.,

<sup>123</sup> Ibid., p. 253-254.

<sup>124</sup> Cf. AFI. p. 254.

da *inteligência espiritual* agostiniana. Essa realidade, ao que tudo indica, foi mais bem captada e assimilada por Tomás de Aquino. A inflexão tomásica das linhas do universo agostiniano pode ser vista na estrutura noética do espírito, a partir de dois pontos: 1) em Agostinho, pela perspectiva de uma antropologia existencial e concreta; e 2) em Tomás de Aquino, pela perspectiva de uma antropologia rigorosamente ontológica, como sublinha o autor<sup>125</sup>. Na filosofia de Tomás de Aquino, essas são categorias de natureza ontológica, elaboradas segundo os procedimentos de uma análise metafísica do real, utilizadas para expor sua concepção de *inteligência espiritual*.

As linhas da metafísica tomásica podem ser desenhadas a partir de diversos ângulos. No entanto, para uma maior visibilidade do conceito de *inteligência espiritual*, Lima Vaz escolhe o horizonte da noção fundamental de *perfeição* ou também designado de *ato*. A metafísica do Ser ou do *esse* (existir) apresenta alguns elementos básicos como, por exemplo, a perfeição máxima é o Ser, como já apontamos; a criação é uma participação das perfeições do Ser aos entes; a limitação da perfeição do Ser nos ente deve-se a uma potência, à essência. Existe uma analogia entre os entes individuais e igualmente entre os entes e o Ser supremo, ou seja, todos são apresentados em graus diversos com a mesma perfeição<sup>126</sup>.

Nos termos do autor, as origens da noção de *perfeição* se ligam às próprias origens da filosofia grega. Essa noção é um elemento central da ontologia clássica, da tradição platônico-aristotélica. A noção de “perfeito” da tradição filosófica grega está ligada à noção de “finito” ou “limitado” e remete a uma completude ou também excelência da natureza na plenitude de sua realização. Em Tomás de Aquino, o conceito de perfeição é ampliado. Passa a ser compreendido como ato, unidade, ordem e reflexibilidade. O acolhimento do Ser no espírito pela inteligência se faz segundo a perfeição, ou seja, segundo a unidade e a ordem do ato ou da perfeição<sup>127</sup>. Vale recordar que Tomás de Aquino retrabalha os principais problemas filosóficos da tradição ocidental. A perfeição é um ato, pois leva a termo todas as virtualidades de uma natureza determinada. Constitui a norma ontológica da natureza, pois alcança sua plena atualização. No entendimento de Lima Vaz, o finitismo grego só será superado pela metafísica cristã do Deus pessoal, que é infinito na ordem da existência (*esse*) e, portanto, infinitamente perfeito. Em Tomás, a infinitude divina e a perfeição infinita de Deus se identificam com a essência divina e com seu ato de existir: *Ipsum esse subsistens*<sup>128</sup>. A ideia da preeminência do ato de existir (*esse*) permite a Tomás operar uma inversão

---

<sup>125</sup> Cf. AFI. p. 254.

<sup>126</sup> Ibid., p.255.

<sup>127</sup> Ibid.,

<sup>128</sup> Cf. AFI p.255.

dialética no termo grego de perfeição. Nele, perfeição é atributo do infinito, sendo o finito essencialmente imperfeito<sup>129</sup>.

A perfeição é um atributo divino que se mostra como o cume na escala das perfeições. Tal conceito, em sua acepção metafísica, é conversível à noção de Ser, identificado a partir de sua visão da unidade hierárquica do universo a qual é coroada pelo *Ipsum esse subsitens*, como coloca Lima Vaz<sup>130</sup>.

Assim, as categorias de *ordem* e de *contiguidade ascendente* sustentam o edifício conceitual da hierarquia dos seres em Tomás de Aquino. Tem sua origem na ontologia platônico-aristotélica e chega a ele por meio das duas fontes: Agostinho e os escritos pseudodionisianos. Nessas duas fontes, a noção de *ordem* formula-se segundo o teocentrismo e obedece à “representação conceptual do movimento do *exitus* e do *reditus* das coisas com relação a Deus, representação que está subjacente à construção da *Summa Theologiae*”<sup>131</sup>.

Em Tomás de Aquino, o universo ordenado não apresenta rupturas, ou seja, é uma realidade constituída pelo conhecimento perfeito do ente móvel. As coisas naturais incluem-se no mundo e a realidade referente a essas coisas é incontestável. O mundo, segundo Tomás de Aquino origina-se por criação através de uma comunicação com o Ser por parte de Deus. A rigor, Tomás de Aquino sofre influências na formulação de sua concepção do universo da tradição neoplatônica que explicitava a contiguidade. Essa tradição foi depois transmitida e difundida na Idade Média latina. O princípio tomásico afirma a contiguidade vigente na escala dos seres. Essa escala pode ser explicada a partir do contato entre dois planos: 1) o plano ontológico mais alto de cada ser ou também a sua perfeição mais alta; e 2) o plano ontológico inferior ou a perfeição menos elevada do ser que, em seguida, o segue na escala ascendente dos seres. Esse modelo imaginativo-conceitual permite pensar o universo como uma escala de perfeições crescentes, que se prolongam uma na outra, levando à sua plena explicitação a intuição platônico-pitagórica do *cosmo*, como aponta Lima Vaz<sup>132</sup>.

Portanto, o fundamento ontológico da *inteligência espiritual* de Tomás de Aquino pode ser visto a partir da estrutura ordenada do universo que segue uma escala das perfeições e tem sua convergência na perfeição infinita de Deus, Existente Absoluto. O conhecimento para Tomás pode ser uma perfeição simples ou o cognoscente intelectual que é coextensivo com o Ser. Para o Aquinate, a estrutura ontológica do universo segue os graus de perfeição dos seres e corresponde a uma estrutura noética do espírito por meio dos graus de perfeição dos modos

---

<sup>129</sup> Cf. AFI p.255.

<sup>130</sup> Ibid.,

<sup>131</sup> Ibid.,

<sup>132</sup> Cf. AFI, p. 256.



de conhecimento<sup>133</sup>. Em Tomás o ato é conhecimento, e todo conhecimento é perfeição, pois todo ato é perfeição. Existe, nesses dois conceitos, um convertimento lógico. Sendo assim, a correspondência transcendental entre o conhecimento intelectual e a universalidade do Ser “pode ser formulada como correspondência transcendental, vigorando analogicamente, entre o teocentrismo da escala de perfeições na ordem do *ser* e o teocentrismo da escala de perfeições na ordem do *conhecimento intelectual*”<sup>134</sup>, como assegura Lima Vaz.

Destarte, nesse horizonte temos, segundo ele, o fundamento da metafísica do conhecimento de Tomás de Aquino. Esta repousa sobre a representação da dupla face do universo: o plano da perfeição *real* e o plano da perfeição *inteligível* das coisas. Esses planos tanto se correspondem, quanto convergem para “o Vértice absoluto em que *ser* e *ser* conhecido são idênticos e no qual preexiste, segundo o modo da inteligibilidade, toda a perfeição do universo”<sup>135</sup>, como assevera o autor. A polarização dessa identidade absoluta entre *Ser* e *conhecer*, por meio do Vértice divino do universo, representa os graus do conhecimento finito no sentido ascendente e descendente e os dois extremos: inferior e superior.

Desse modo, o princípio da *ordem* preside essa escala da estrutura do conhecimento em que vigora também o princípio de *contiguidade*. Por seus atos superiores que são os da memória, da imaginação e da *cogitativa*, a sensação está em contiguidade com os atos inferiores da faculdade intelectual que são os atos da razão. Já a faculdade intelectual, por ser ato superior, está em contiguidade com a pura intelecção angélica, a mais próxima da intelecção absoluta de Deus. Considerando a *contiguidade ascendente* do ponto de vista do Ser do absoluto, Lima Vaz mostra que Tomás faz uso do princípio platônico que afirma a participação do que é imperfeito e móvel ao que é perfeito e imóvel. Para esse princípio, a participação da inteligência criada à Inteligência de Deus é representada por meio de um fluir da luz inteligível. Essa procede do divino, nas inteligências criadas, angélicas e humanas. Tomás articula a teoria agostiniana da iluminação com a noção aristotélica de *inteligência ativa*. Essa síntese pode ser considerada como forma exemplar da transposição tomásica da *inteligência espiritual*, como aponta o autor<sup>136</sup>.

Para tanto, a *inteligência espiritual*, segundo Tomás de Aquino, também denominada vida segundo o espírito, como já explicitamos, organiza-se da seguinte forma: a) com a ordem ascendente das faculdades cognoscitivas e, b) com os seus respectivos hábitos e atos em que

---

<sup>133</sup> Cf. AFI, p. 256.

<sup>134</sup> Ibid.

<sup>135</sup> Ibid., p. 257

<sup>136</sup> Cf. AFI. p. 258.

temos uma ordem teocentricamente orientada<sup>137</sup>. A direção de seu progresso ocorre pela conformação sempre maior à Verdade primeira, a qual ilumina a inteligência finita em sua busca pela Verdade. *A Vida segundo o espírito* é teocêntrica em seu finalismo mais profundo. Como vida inteligente, é *teomorfa* em sua atividade mais elevada, pois se ilumina à luz da Verdade divina.

Nessa empreitada, o Aquinate recolhe elementos das tradições aristotélica e neoplatônica, reinterpretada esta teologicamente por Agostinho e pelo Pseudo-Dionísio. A doutrina aristotélica dos “hábitos” (*héxeis*) permitiu a Tomás situar as distinções entre “razão” (*ratio*) e “inteligência (*intellectus*) no movimento total da *vida segundo o espírito* em sua vertente intelectual. “Ela (*a vida segundo o espírito*) permitirá definir plenamente a direção e o ritmo da *inteligência espiritual* de acordo com a ordenação estrutural da *ratio* para o *intellectus*, da *ratio inferior* para a *ratio superior* e da *scientia* para a *sapientia*”<sup>138</sup>.

A estrutura da atividade noética do espírito humano à luz da *vida segundo o espírito*, ou como *inteligência espiritual*, é constituída, na doutrina de Tomás, a partir da “circularidade causal que une o *intellectus* e a *ratio*, e pelas relações que se estabelecem entre os hábitos da *sabedoria* e da *ciência*”,<sup>139</sup> como afirma nosso autor. Para ele, de um lado, no interior da *ratio*, temos a primazia do domínio da ciência que é caracterizado pela *ratio inferior*. De outro, o domínio da sabedoria é caracterizado pela *ratio superior*<sup>140</sup>. Em Tomás de Aquino, a *inteligência espiritual*, na sua versão clássica, traçada em suas linhas fundamentais por Platão, encontra sua expressão de maior amplitude. A dialética ascendente platônica, representada no ensinamento da linha e na Alegoria da Caverna, em Tomás obtém um rigoroso teocentrismo e uma definitiva significação ontológica. No Aquinate, as repercussões antropológicas são profundas e exprimem a concepção clássica do homem na sua forma definitiva. Lima Vaz assinala que o pensamento filosófico de Tomás de Aquino realiza uma operação de grande complexidade sobre a estrutura da atividade noética do espírito humano a partir da reelaboração dos paradigmas clássicos da metafísica<sup>141</sup>.

Examinaremos, no terceiro capítulo, o declínio e o fim da *inteligência espiritual* e exporemos a recentração da inteligência sobre si mesma, a crise espiritual moderna, o desaparecimento da *inteligência espiritual* e seus novos desafios. Enfim, mostraremos que

<sup>137</sup> Cf. AFI. p. 256.

<sup>138</sup> Ibid. p. 258.

<sup>139</sup> Ibid.

<sup>140</sup> Para Lima Vaz, essa questão depois das teses de Pierre Rousselot, tornou-se um tema muito central na interpretação do pensamento tomásico. Ver: ROUSSELOT, Pierre. *A teoria da inteligência segundo Tomás de Aquino*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo, Loyola, 1999.

<sup>141</sup> Cf. AFI. p. 258.

houve, a partir do novo modelo metafísico moderno, uma inversão da inteligência sobre si mesma e, conseqüentemente, o seu desaparecimento.

## CAPÍTULO III: A CRISE DA INTELIGÊNCIA ESPIRITUAL: DA MODERNIDADE AO MUNDO CONTEMPORÂNEO

### 3.1. A recentração do conceito de *inteligência espiritual*

No capítulo anterior, buscamos apresentar o entendimento vaziano de *inteligência espiritual*. Nosso objetivo foi esclarecer a definição e caracterização dessa forma de inteligência superior. Procuramos, igualmente, apresentar a sua importância na obra do autor. E, finalmente, expusemos suas três formas históricas. Após esse caminho desenvolvido, buscaremos explicar o problema da recentração da *inteligência espiritual* no sujeito e mostraremos que, no pensamento moderno, essa faculdade do homem fica presa à metafísica da subjetividade, característica da filosofia da modernidade.

Para Lima Vaz, neste novo espaço metafísico próprio da filosofia moderna, a *inteligência espiritual* deixa de orientar-se pelo Absoluto transcendente de inteligibilidade para o qual se ordena a inteligência humana na sua diferença com o inteligível. Em vez disso, a própria inteligência humana instaura uma nova ordem de inteligibilidade<sup>142</sup>.

Os grandes sistemas do pensamento clássico nas concepções neoplatônica, agostiniana e tomista, tiveram como tarefa estabelecer um esquema ou modelo do processo do conhecimento voltado para a descentralização do Espírito, ou seja, nessas formas observamos o voltar-se da inteligência para o horizonte transcendente. O processo do conhecimento estava entrelaçado ao das formas de vida, da ética, e da espiritualidade, na afirmação da primazia da vida contemplativa. Esses modelos foram transmitidos à teologia cristã e sofreram uma inversão de direção pela filosofia moderna.

Na modernidade, por meio de Descartes<sup>143</sup>, assistimos à instauração de um novo paradigma metafísico, o qual provoca uma inversão dos termos do pensamento clássico posto que, nesse novo paradigma, a ordem da fundamentação da inteligibilidade passa a ser atribuída ao sujeito. Sendo assim, não há mais espaço para a *inteligência espiritual* como faculdade de ascensão transtemporal do humano, pois que a inteligência humana fica presa nas condições de possibilidades do sujeito.

Desse modo, a metafísica moderna opera uma *recentração* do sujeito em si mesmo, produzindo uma rearticulação profunda da estrutura ontológica do homem e processando,

---

<sup>142</sup> Cf. AFI, p. 260.

<sup>143</sup> Sobre Descartes ver: Col., Os pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1975. Ver Também: Descartes, Obra escolhida, São Paulo, Bertrand, 1995, 3ª ed. Cf. também: LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Descartes e a metafísica da modernidade*. São Paulo, moderna, 1993.

assim, um retorno da inteligência sobre si mesma, entendida como uma reflexão. É um movimento que impede a operação da direção fundamental da *inteligência espiritual* e que não permite a sua constituição propriamente dita, o que resulta no fechamento do horizonte da transcendência. A obra kantiana *Crítica da Razão Pura*<sup>144</sup>, como aponta Lima Vaz, representa o ponto final da recentração dessa forma de inteligência do sujeito. Na fundamentação antropológica da metafísica moderna, temos uma descontinuidade essencial dessa forma superior do conhecimento humano e uma nova estrutura se apresenta, que produz a substituição do paradigma da metafísica clássica. Essa descontinuidade incide sobre o problema da *inteligência espiritual* e tem como consequência o destino desta na filosofia moderna.

Nas considerações de Lima Vaz, a ideia de libertação do homem da humilhação geocêntrica trouxe, de um lado, a elevação do humano em detrimento do abaixamento anterior; e do outro, o fim da *descentração* metafísica como sinal de elevação. Avalia nosso autor que o desfazer-se dessa antiga concepção ocasionou a *recentração* da metafísica no próprio sujeito e levou o homem a viver uma experiência de estar no mundo e de situar-se no centro do universo inteligível<sup>145</sup>.

Na filosofia moderna, a rearticulação dos fundamentos antropológicos da metafísica torna impensável a *inteligência espiritual* como faculdade de ascensão do espírito humano. O seu desaparecimento na idade cartesiana e pós-cartesiana, nos termos de nosso autor, coloca-nos diante da dissolução da figura do homem elaborada pela tradição clássica, qual seja, como centro de unidade voltado para a descentralização do *espírito*. Vemos, então, uma mudança na estrutura do conhecimento que provoca a desfiguração do conceito de homem da tradição, já que não admite a dimensão de transcendência ou espiritual como referência última. Essa desfiguração pode ser vista a partir dos vários modelos propostos pelas ciências humanas, em que percebemos uma imagem fragmentada a partir dos vários níveis de verdades.

Nas considerações de Lima Vaz, de Platão a Tomás de Aquino, a *inteligência espiritual* foi entendida como uma correspondência ou homologia entre a perfeição do ato do conhecimento e a perfeição de seu objeto, entendida como contemplação pura do inteligível puro, ou seja, para eles, havia uma correspondência entre conhecimento e objeto. Essa concepção pressupunha uma abertura do espírito humano à infinitude do Ser, como também a sua ordenação estrutural ao Espírito infinito. A *inteligência espiritual* é expressa por meio da linha dinâmica de ordenação e tem como alvo a contemplação do Ser e de Deus. Em

---

<sup>144</sup> Cf. AFI, p. 262.

<sup>145</sup> Ibid., p.263.

Descartes, a primazia da ordem da fundamentação da inteligibilidade é atribuída ao sujeito pensante. Trata-se do ponto inicial da chamada revolução copernicana que encontrará seu auge no filósofo Immanuel Kant<sup>146</sup>.

Para Lima Vaz, Descartes realiza uma substituição do paradigma platônico-aristotélico da metafísica clássica, cuja chave era a *inteligência espiritual*. No paradigma cartesiano, essa forma de inteligência elevada fenece por causa da ruptura apresentada pela nova ideia metafísica do homem. Descartes opera<sup>147</sup> uma inversão na ordem clássica do processo do conhecimento humano. Para Lima Vaz, as consequências dessa inversão foram profundas no curso da evolução do pensamento filosófico. O ponto de partida do pensamento cartesiano é o método ou conjunto de regras capaz de ordenar retamente o conhecimento.

O método cartesiano serviu como instrumento de uma *ciência universal*, que compreendia a realidade a partir de uma ordem racional, que envolvia todos os campos do conhecimento humano. O filósofo francês substituiu a gnosiologia clássica, a qual apresentava em primeiro lugar o ente sensível (objeto da Física), pelo método cartesiano, no qual esse objeto é colocado primeiro no horizonte do *pensável*. Para Lima Vaz, a *ousia* aristotélica é substituída dentro do novo modelo cartesiano, o qual celebra a primazia do *Eu cognoscente* e vem marcar, de forma paradigmática, a metafísica da subjetividade, que dá início à metafísica moderna<sup>148</sup>.

No solo da modernidade, segundo Lima Vaz, a *inteligência espiritual* não consegue fixar suas raízes, ou seja, perde o seu exercício do pensar metafísico original como a atividade mais alta do homem, segundo a sua estrutura noético-pneumática (*vida segundo o espírito*). A desarticulação do espaço de inteligibilidade do Ser e o novo itinerário da *inteligência espiritual* têm seu lugar justamente no advento da razão cartesiana.

O destino da *inteligência espiritual* na filosofia moderna, e principalmente a partir da concepção cartesiana, é apresentado segundo o horizonte da liberdade, a qual se edificou como uma “oposição *per diametrum* à concepção de Tomás de Aquino, e deve ser considerada uma das matrizes conceituais da metafísica moderna e da formação da ideologia da modernidade”<sup>149</sup>.

Nos termos de nosso autor, em Tomás de Aquino é possível pensar uma relação analógica entre a liberdade finita, ou liberdade do homem, e a divina. A perfeição na liberdade finita ou humana se define pelo consentimento ao Bem, conhecido e amado,

---

<sup>146</sup> Cf. AFI. p. 260.

<sup>147</sup> Cf. LEOPOLDOE SILVA, Franklin. *Descartes e a metafísica da modernidade*. São Paulo, moderna, 1993.

<sup>148</sup> Cf. AFI. p. 266.

<sup>149</sup> Ibid.,

residindo a imperfeição na indiferença que é própria do arbítrio, vontade própria. Na liberdade divina, 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<sup>150</sup>.

Na filosofia cartesiana, liberdade humana e liberdade divina convergem numa única interpretação do conceito de uma absoluta autonomia: no homem, “a liberdade se encerra no absoluto de sua indiferença positiva”; em Deus, a identidade entre o entendimento e a vontade “confere à liberdade divina uma absoluta indiferença e um supremo domínio sobre o seu objeto”<sup>151</sup>. Neste sentido, na filosofia de Descartes, a liberdade divina é a criadora das verdades eternas e a sua inteligibilidade depende do livre arbítrio divino.

Igualmente, para Lima Vaz, a doutrina cartesiana da criação das verdades eternas<sup>152</sup> representa a dissolução da teoria platônica das Ideias em sua versão exemplarista, responsável pelo desenvolvimento da síntese entre filosofia grega e teologia cristã. Vale recordar que o desaparecimento da *inteligência espiritual* é um processo presente já no nominalismo tardo-medieval e chega à completude na filosofia moderna. A ideia de divindade, no sistema cartesiano, surge implicada na ordem das razões, da qual o fundamento gnosiológico é o *Cogito*. O sujeito pensante é ainda o primeiro elo na cadeia da ordem do conhecimento. A ideia de Deus vai emergir de duas cadeias de argumentos: das provas dos efeitos e da prova *a priori*<sup>153</sup>.

Na filosofia cartesiana, a ideia de Deus é que confere a essas provas a sua unidade, e difere profundamente da ideia de Deus alcançada e contemplada na metafísica clássica. O *Eu Penso* é o primeiro elo na cadeia do *ordo cognoscendi*, ao passo que Deus é conhecido nessa ordem de razões as quais oferecem o seu fundamento ontológico, ou seja, causa primeira, *ordo essendi* (primeiro princípio)<sup>154</sup>.

Nos tempos modernos, a partir de Descartes, segundo análise de Lima Vaz, acontece uma substancial modificação no problema de Deus. A filosofia da subjetividade rompe com o modelo clássico, porque tem o sujeito cognoscente como matriz de inteligibilidade. Até Descartes, vigorava no pensamento filosófico um postulado da homologia entre a razão e o universo, da qual o fundamento está no Primeiro Princípio que representa uma Inteligência

---

<sup>150</sup> Cf. AFI, p. 269.

<sup>151</sup> Ibid.,

<sup>152</sup> Ver nota 189 da AFI, p. 289.

<sup>153</sup> Cf. AFI, p. 268.

<sup>154</sup> Cf. LIMA VAZ, H.C. de. *Deus no Pensamento Contemporâneo. Síntese*, v.8, n.23. Belo Horizonte: Loyola, 1981, p.17-28.

primeira. Nessa razão elementar, o Universo existe tanto a partir de sua exemplaridade ideal como flui para a inteligência humana à luz inteligível<sup>155</sup>.

Na filosofia do sujeito, o problema de Deus deixa de situar-se no prolongamento da homologia imediata entre a razão e o mundo, e passa a fundamentar-se no solo da nova ciência do mundo que o próprio homem constrói. Em Descartes, a prova da existência de Deus, em geral, é demonstrada pelo argumento ontológico, o qual elimina a mediação do mundo na passagem da razão a Deus, com o objetivo de que o mundo seja garantido pela verdade divina. A prova da existência de Deus oferece-se como matéria à atividade da razão humana

Essa mudança, igualmente pode ser vista em relação ao conceito de natureza, entendida a partir da relação entre a razão humana e o mundo, apresentada através da experiência imediata. O novo conceito de natureza passa pelo código de leitura científica do mundo, o qual busca restituir uma nova homologia com a razão. No entanto, nesse código de leitura, a razão representa o polo de inteligibilidade do mundo, ou seja, o centro do sistema da inteligibilidade científica. A ciência moderna realiza a revolução copernicana em Kant, a qual torna dispensável a ‘hipótese-Deus’ do antigo modelo ontológico epistemológico<sup>156</sup>, como aponta Lima Vaz.

Descartes orienta uma inversão no *ordo cognoscendi* e na tradição da *inteligência espiritual*, pois provoca uma ruptura profunda nessa tradição ao instaurar um novo paradigma metafísico. O fechamento do caminho para a passagem da filosofia à mística é uma consequência do processo representado pela filosofia cartesiana. O Deus de Descartes tem como terreno o horizonte da ordem das razões que constituem a estrutura da ciência e que é descoberto por meio do *método* e pela certeza do *Cogito*<sup>157</sup>. O espaço de emergência da ideia de Deus passa pela orientação do *Cogito* e pela verdade.

Mostramos como o conceito de inteligência na filosofia moderna afasta-se das coordenadas noéticas do espaço metafísico e se centraliza no próprio sujeito. Veremos, a seguir, o problema da crise espiritual gerada por esse modelo da representação.

### 3.2. O paradigma da representação e a crise espiritual

---

<sup>155</sup> Cf. LIMA VAZ, H.C.1981, p. 23.

<sup>156</sup> Cf. AFI. p. 267.

<sup>157</sup> Ibid.,



Após o exame do problema da recentração do conceito de inteligência no sujeito, procuraremos, a seguir, esclarecer que o paradigma da representação gera uma crise de sentido, uma vez que opera uma mudança de direção da inteligência e da liberdade humana.

Na modernidade processou-se uma mudança profunda na esfera do conhecimento humano: de um conhecimento ligado à dimensão de transcendência, passou-se a um conhecimento da pura imanência. No interior desse novo projeto desenvolveu-se uma redução radical da experiência de transcendência (*inteligência espiritual*), tendo como consequência a instauração de um abismo e de uma crise de proporções não mensuráveis.

Para explicar as transformações operadas na modernidade ou a nova estrutura gnosiológica que se formou na época moderna, Lima Vaz evoca uma analogia astronômica<sup>158</sup>: a revolução copernicana serve como ilustração para se pensar o impacto da transformação nominalista nas coordenadas do universo mental do homem ocidental. Trata-se, na verdade, da passagem dos tempos medievais para os modernos e de suas extensões na civilização ocidental.

Nos termos do autor, a primeira operação é entendida no sentido de que o sol passa a ocupar o centro da descrição geométrica do universo, e na segunda, a representação passa a ocupar o centro do universo mental. Nesse novo regime gnosiológico, assistimos o acontecimento do retraimento do Ser, ou seja, o Ser fica privado da sua amplitude analógica, uma vez que se instaura um novo sistema de referências intelectuais. Nesse novo sistema, gera-se um novo problema para a ideia de *sentido*, pois na filosofia moderna tal questão é profundamente reformulada. O homem deixa de ser o buscador do Absoluto transcendente; conseqüentemente, desenvolve-se uma ruptura com a concepção de *inteligência espiritual*<sup>159</sup>. Aliás, o Absoluto na filosofia moderna passa a ser compreendido como o próprio sujeito.

A mudança estrutural na concepção do conhecimento, na época moderna, girou em torno do problema da *representação*, questão presente já nos primeiros passos da filosofia ocidental, como na crítica de Platão, na de Aristóteles e no realismo físico de Empédocles. Este último explica o conhecimento por meio de uma presença física do objeto conhecido na faculdade cognoscente. Já em Platão, com a descoberta do mundo inteligível, identificou-se o verdadeiro objeto do conhecimento intelectual. No entanto, alguns problemas ficaram ofuscados e foram discutidos e rerepresentados por Aristóteles, por exemplo, com a sua objeção ao dualismo platônico.

---

<sup>158</sup> Cf. EFCF p. 156.

<sup>159</sup> Cf. AFIL. p. 118.

Na gnosiologia antigo-medieval, nas considerações de Lima Vaz, prevaleceu, no entanto, uma ligação entre a representação e o Ser<sup>160</sup>. Essa representação do objeto no conhecimento não é exigida por meio de uma identidade física entre cognoscente e conhecido, mas por uma identidade intencional baseada na primazia do Ser. Essa primazia é determinada por meio de uma prioridade ontológica na qual a *verdade* objetiva se impõe sobre a *representação* subjetiva. A gnosiologia antigo-medieval mantém essa característica até o século XIII.

A ruptura entre a *representação* e o *Ser* desenvolveu-se ao longo do complexo movimento de transformação dos fundamentos espirituais e intelectuais do Ocidente. O nominalismo foi responsável por implantar novas coordenadas que substituíram o universo mental antigo-medieval. Esse processo de transformação tem seus pródromos na assim chamada revolução do século XIV. O resultado da inversão foi, justamente, a primazia dada à representação no processo do conhecimento. O novo modelo de representação subordinou a ela a face objetiva, i.e. o ser, do objeto conhecido, originando-se com a concepção do ato intelectual de Duns Scot.

Trata-se de uma progressiva substituição da antiga teoria aristotélico-tomista referente à identidade intencional entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido. Neste caso, a representação não é o que é imediatamente conhecido, mas é o meio no qual o ato do sujeito cognoscente se identifica intencionalmente com a forma real, e não apenas representada, do objeto. Segundo Lima Vaz, na teoria de Duns Scot e do nominalismo em geral, o objeto representado constitui o termo do ato do conhecimento<sup>161</sup>. A teoria do *esse obiectivum* ou da *representação* dominou a história da filosofia ocidental. Passando por Suárez e Descartes, ela alcançou uma brilhante posteridade e em G. Frege e E. Husserl um paradigma incontestado no pensamento contemporâneo<sup>162</sup>.

Assim, o ciclo da modernidade é marcado pelo esforço do homem ocidental de refazer a morada simbólica da sua existência no mundo a partir das coordenadas e das perspectivas do espaço da *representação*. Nessa realidade não é permitido o exercício da *inteligência espiritual* enquanto forma elevada do conhecimento. Em outras palavras, o homem moderno busca aproximar de si um mundo simbólico submetido a um sistema de medidas imanentes a ele próprio. Ou, ainda, apresenta como projeto de civilização a transposição do plano da

---

<sup>160</sup> Cf. EFCF, p. 158-159.

<sup>161</sup> Ibid., p. 159.

<sup>162</sup> Ibid.,

*theoría* para o plano da *tekhné*, ou do modelo do homem, medida de todas as coisas de Protágoras, criticado por Platão.

O intento do projeto da modernidade ocidental pode ser contemplado a partir de vários campos: da natureza, da sociedade, da história, do saber e da linguagem. Um dos momentos decisivos desse projeto foi o triunfo do modelo gnosiológico-epistemológico, a partir do século XVI, o qual passou a imperar na Teologia, na Filosofia e na Cultura. A vitória da *representação* sobre o *Ser* desenvolveu-se de maneira grandiosa e genial. Segundo Lima Vaz, a teoria moderna do conhecimento “confere novo estatuto gnosiológico à *representação* do objeto ou ao seu ser intencional objetivo na imanência do sujeito cognoscente.” Em outras palavras, nessa teoria, a *representação* deixa de ser, como na concepção tomásica, apenas o sinal formal que estabelece uma relação de identidade intencional do ato cognoscitivo com o objeto extramental. Com isso surge o difícil problema da relação na ordem do conhecimento entre o sujeito cognoscente e o objeto no seu ser real, uma vez que esse último é subordinado à primazia da *representação* enquanto o ser *representado* é o primeiramente conhecido<sup>163</sup>.

Aliás, todos os grandes campos da atividade humana – o noético, o ético, o social, o político, o técnico – são redefinidos e reordenados a partir da nova matriz do conhecimento. Um dos efeitos da teoria moderna da *representação* está na supressão da distinção aristotélica das três formas de conhecimento: o *teorético* (tem como objetivo a verdade), o *prático* (tem como objetivo a bondade) e o *poiético* (tem como objetivo a utilidade). Na teoria da *representação*, a intenção cognitiva abre para o sujeito um campo ilimitado de possibilidades de referir-se ao objeto na sua verdade, bondade ou utilidade. Trata-se de um produto da atividade *poiética* do próprio sujeito.

O espaço da representação torna-se o lugar do nascimento de um novo estilo de trabalho teórico, caracterizado por uma forma de construtivismo que submete o objeto aos procedimentos operacionais definidos e estabelecidos pelo sujeito. Está intimamente ligado ao conhecimento da Natureza e foi responsável pela origem de uma nova forma de saber científico: a ciência *físico-matemática*. Essa nova ciência foi pressentida pela *scientia media* dos antigos<sup>164</sup> e proporcionou a revolução científica moderna. O novo estilo teórico da modernidade também transformou o universo mental do homem ocidental e prenunciou a revolução técnica, que pôs à sua disposição um novo mundo de objetos.

As consequências dessa nova forma de conhecimento podem ser vistas na reordenação radical das linhas de inteligibilidade com que o homem pensa e interpreta a realidade: o ser

---

<sup>163</sup> Cf. EFFC, p.162.

<sup>164</sup> Ibid.,

humano passa a construir normas, valores e fins de acordo com princípios axiológicos por ele mesmo estabelecidos, os quais atendem às suas necessidades. Operou-se uma inversão completa da direção do vetor metafísico do conhecimento, o qual passou a se inclinar para a imanência do próprio sujeito, colocando em questão o conceito de Verdade Suprema. Dessa maneira, tem início a *metafísica da subjetividade*<sup>165</sup>. A *representação*, ou a concepção *poiética*, fundada sobre a primazia da *representação* sobre o *Ser*, oferece um novo estilo para as quatro vertentes da cultura da modernidade: a Ciência, a Ética, a Política e a Filosofia, que guardam, porém, características próprias.

O modelo *poiético* mostrou uma grande força no terreno do conhecimento da natureza, por meio do método empírico-formal e do desenvolvimento da ciência físico-matemática e conseguiu ultrapassar as fronteiras do ocidente, construindo um sistema mundial de conhecimentos e técnicas que assegurou a base material de um estilo de vida (*way of life*)<sup>166</sup>.

Com a influência das Ciências da Natureza, vieram situar-se mais tarde as chamadas Ciências Humanas ou Hermenêuticas, às quais a fecundidade empírica do método proporcionou igualmente um enorme desenvolvimento. No entanto, na definição da sua estrutura formal, essas ciências vivem uma permanente crise epistemológica, porque o método mostrou-se não aplicável ao seu objeto, ou seja, ao indivíduo humano, visto que suas obras e seu comportamento não podem ser compreendidos por meio dos rigorosos procedimentos vigentes nas Ciências da Natureza.

O espaço da *representação* mostra-se problemático também para o exercício do trabalho teórico das Ciências Humanas. As dificuldades se agravam quando passamos para os saberes normativos como a Ética e a Política, ou para o saber basilar por excelência, a Metafísica. Esses domínios, caracterizados como prático e teórico na antiga divisão aristotélica, são submetidos, na cultura da modernidade, à poderosa atração da nova Ciência da Natureza que lhes confere exigências epistemológicas do modelo *poiético* do conhecimento.

Segundo Lima Vaz, a crise de *sentido* da modernidade se registra a partir da reinterpretação radical desses conceitos matriciais da civilização: Ética, Política e Metafísica. Esses conceitos regem, de um lado, o conhecimento da ação humana livre, mas constitutivamente ordenado ao universo do bem, dos valores e dos fins; e, de outro, o conhecimento dos primeiros princípios do Ser. A crise de sentido da modernidade inscreve-se e aprofunda-se na questão da própria formação da civilização moderna que reconhece, no

---

<sup>165</sup> Cf. EFCF, p.162.

<sup>166</sup> Ibid.,

niilismo, seu fruto mais legítimo<sup>167</sup>. Assim, a representação é responsável pela crise de sentido porque ocorreu uma assinalação do fundamento gnosiológico sobre o qual teve lugar a revolução copernicana que operou uma inversão nas direções fundamentais do universo simbólico do homem ocidental.

O problema do não sentido ou da negação do sentido resulta da crise da modernidade e do mundo contemporâneo. Para além das questões lógico-linguísticas e hermenêuticas, Lima Vaz acredita ser a questão do *sentido*, para o homem, um tema posto pela necessidade de traduzir a verdade do Ser na verdade do conhecer, uma vez que o *sentido* desenha a face humana da verdade.

Lima Vaz avalia o *sentido* do Ser como uma expressão do *lógos* verdadeiro. O *sentido* do Ser traduz a verdade do Ser em verdade para o sujeito, abrindo-o à universalidade do bem, o que evidencia, pois, uma correspondência entre o *sentido* e o *Ser*. Desde a Grécia antiga buscou-se operacionalizar uma lógica de desconstrução da estrutura ontológica, operação da qual os sofistas são pioneiros. Eles buscaram implantar o domínio da aparência ou não sentido, cuja lógica é justamente a imanência absolutizada do sujeito.

A experiência grega do não sentido é diferenciada da experiência de não sentido de nossa sociedade, pois aqui não é apenas um simples exercício teórico operado, outrora, por alguns sofistas. Para Lima Vaz, nos tempos modernos, prevalece uma ampla elaboração teórica da lógica da aparência. O estatuto dessa lógica recebe um aparato *gnosiológico* sofisticado em diversas versões da teoria da *representação*, a qual constitui uma poderosa instrumentalização epistemológica nas formas do modelo *poiético* do conhecimento. A racionalidade moderna se constrói e se exerce a partir do horizonte dos mundos dos fenômenos<sup>168</sup>.

O princípio da ordem de razões é construído a partir do sujeito definido como modo de pensar da modernidade ocidental. A metafísica da subjetividade é a filosofia primeira da modernidade, uma vez que constrói uma lógica rigorosa. Assim, o universo simbólico da modernidade encontra no sujeito sua unidade profunda, figura histórica assumida pelo homem que passou a interpretar a atividade do conhecimento a partir dos cânones da teoria da *representação*.

Na cultura moderna manifesta-se, portanto, não uma cisão, mas uma progressiva oposição e tensão entre sujeito e razão, uma vez que na dinâmica moderna assistimos a uma absolutização inicial do próprio sujeito. O homem, imerso nessa cultura, é lançado em uma

---

<sup>167</sup> Cf. EFFF, p.162.

<sup>168</sup> Ibid., p. 169-170.

dramática experiência do *não sentido*, ou seja, da produção da *aparência* do sentido e vê-se impotente e desamparado diante do domínio do mundo da vida pela razão instrumental e sistêmica.

Em face dessa desconstrução de si mesmo, não resta ao homem outra alternativa senão submeter-se a esse domínio. Tal dominação é celebrada a partir do “triunfo do Leviatã lógico estrutural, produzido pela própria razão no uso da sua função *poiética*. Aí aparece a face mais visível da crise da modernidade”<sup>169</sup>, como afirma Lima Vaz. Ela se registra como consequência da extensão do modelo *poiético* ao âmbito da *theoria* e da *práxis*, nos quais deveria prevalecer outra forma de conhecimento, tendo como reto exercício a contemplação da verdade do Ser e a realização da bondade da vida.

O problema da crise de *sentido* da modernidade está ligado ao tratamento dado à natureza e à liberdade, regiões do universo humano. Essas esferas apresentam características próprias, cuja exploração exige caminhos diversos de conhecimento. Na modernidade, a natureza é, por definição, entendida como campo das grandezas mensuráveis e calculáveis, nas quais o modelo *poiético* de conhecimento triunfa. Já a liberdade é o campo inteligível da *práxis* que não pode ser medido nem submetido ao cálculo. A liberdade, em razão de sua essência, é ordenada para o Bem, mesmo que esse Bem se reduza a uma aparência enquanto privação do Bem verdadeiro.

Segundo Lima Vaz, a liberdade, na modernidade, é arrastada para a órbita do modelo *poiético* do conhecimento. Ela fixa-se somente no movimento de poder de escolha ou livre-arbítrio. Bloqueia-se o seu movimento inato, segundo o qual ela vai em direção àquilo “que Maritain denominou liberdade de exultação no bem”<sup>170</sup>.

A liberdade fixada no livre-arbítrio evoca para si o fazer ou a *poíesis* do *sentido*. Esse é o traço mais característico da figura do sujeito na modernidade. A liberdade, como absoluto imanentizado do sentido, está presente nos grandes sistemas filosóficos desde Descartes. Os modelos novos reivindicam uma forma de experiência do Ser-livre e marcam a face programática das grandes revoluções modernas nos campos da sociedade, política e da cultura.

A trajetória dessa experiência foi marcada pela errância do sujeito nos caminhos abertos pelo avanço dominador da tecnociência. Nesse caminhar, o sujeito assumiu a figura do indivíduo desvinculado da ordem objetiva do Ser e do Bem. O sujeito ficou preso aos

---

<sup>169</sup> Cf. EFFF, p. 170.

<sup>170</sup> Ibid.,

limites da razão *poiética* que se apresenta como incapaz de apreender o sentido da liberdade e permanece alienada aos subjetivismos do arbítrio. Lima Vaz afirma que a

liberdade é, no homem, o lugar de nascimento de *sentido* na medida em que, operando em sinergia com a razão no seu uso contemplativo, torna possível o exercício da *inteligência espiritual*, na qual ele é, fundamentalmente, consentimento ao bem, sendo consentimento ao ser.<sup>171</sup>

No entanto, a liberdade pode se tornar lugar da gênese do não sentido, à medida que inverte a direção para a imanência do sujeito, ou seja, quando a razão contemplativa do *Ser* é substituída pela razão fabricadora do *aparecer*. Este é o problema da virada antropocêntrica da cultura moderna: o modelo *poiético* foi adotado não apenas para o conhecimento da natureza, mas também para o exercício da liberdade. O homem se encontra numa contradição vivida entre o ser finito e situado e a pretensão ontológica, de alcance infinito, de ser o criador absoluto de *sentido*.

O projeto da civilização moderna dispõe de instrumentos para assegurar a sobrevivência de seu progresso tecnológico; no entanto, assistimos a uma crise de seu universo simbólico e das próprias razões de ser. Para Lima Vaz, a lógica dessa crise está explícita na própria lógica da liberdade antropocêntrica e tem como consequência se encarnar em duas figuras: a *violência* e a *morte*<sup>172</sup>.

A lógica da crise da modernidade está ligada ao domínio da liberdade antropocêntrica, uma vez que o livre-arbítrio vive um confronto com a violência e a morte, duas figuras históricas que marcam o espaço da finitude humana. A violência é um dado antropológico fundamental presente na gênese e no desenvolvimento das sociedades humanas. O homem luta para conter a violência, que encontra seu paradoxo na morte. Ele é inteligente, livre e ciente da morte que lhe aparece como contradição absoluta presente no coração da vida, é como o não sentido absoluto, irrompendo no universo humano do *sentido*. As sociedades do passado encontraram no sagrado o foco primeiro do *Ser* e do *sentido*. Na nossa civilização o homem é o princípio imanente do sentido, levado à dignidade ontológica de uma absoluta liberdade antropocêntrica.

A experiência mais radical dessa liberdade consiste, então, no medir-se com esse outro absoluto *en creux* que é a morte, suprema violência, ou, mais exatamente, em

---

<sup>171</sup> Cf. EFFF, p.172.

<sup>172</sup> Ibid., p.173.

identificar-se com ele. Tal é a tarefa do ser-para-a-morte, proclamada por Martin Heidegger como o selo de autenticidade da existência humana<sup>173</sup>.

A raiz espiritual da crise moderna revela-se, segundo Lima Vaz, a partir de um mundo que apresenta mil faces da violência e, ao mesmo tempo, se vangloria de ter implantado o *reino da liberdade*<sup>174</sup>. Esse mundo nasce do sonho da Ilustração e é marcado também pelo espanto diante do não sentido. A fonte última de sentido que o homem moderno achava ter descoberto não passa, na verdade, de um abismo.

Lima Vaz acredita que não sairemos dessa situação enquanto a experiência do não sentido do humanismo antropocêntrico não for superada. É necessário dirigir as energias espirituais da civilização para o reencontro com a fonte transcendente do *sentido*, ou descobrir uma nova estrutura da experiência do transcendente que se torne princípio de uma realização autenticamente humana. Nosso autor conclui, apresentando um desafio à modernidade no sentido de pensar a exigência do Absoluto transcendente, pois que Ele está inscrito no dinamismo mais profundo da Razão. Para Lima Vaz, “foi à implacável dialética dessa exigência, desdobrando-se no terreno da teoria da *representação*, a levar a humanidade moderna ocidental à dramática experiência do niilismo, reverso dialético perfeito da experiência do absoluto real”<sup>175</sup>.

### 3.3 O desaparecimento da *inteligência espiritual*

Após a investigação sobre os efeitos da crise espiritual moderna gerada pelo paradigma da representação, investigaremos que na metafísica da subjetividade se desenrola o processo do desaparecimento da *inteligência espiritual*. A dissipação da *inteligência espiritual* tem como consequência a desfiguração do homem espiritual da tradição filosófica ocidental. O desaparecimento dessa forma de inteligência superior acontece devido à perda do vetor de orientação transcendente e centro de unidade fundamental: o espírito. A compreensão do ser humano sem a sua dimensão espiritual, se fragmenta, hoje, nos muitos modelos das ciências humanas. Atualmente, para a filosofia parece ser inconcebível (impraticável) reconstituir a figura do homem espiritual e portador de uma inteligência metafísica.

---

<sup>173</sup> Cf. EFFF, p. 173-174.

<sup>174</sup> Ibid., p. 174.

<sup>175</sup> Ibid., p. 175.



Nas análises do nosso autor, o *indivíduo empírico*<sup>176</sup> transformou-se em doador do sentido primordial do existir, assumindo-se em sua autonomia e autossuficiência absolutas. Engendrou-se, dessa forma, na emergência dos homens modernos, o declínio e o fim da metafísica como manifestação da *inteligência espiritual*. Tornou-se, assim, completo o fechamento do horizonte da transcendência na metafísica da subjetividade. Essa nova forma de filosofia, por sua vez, vem representar o anúncio do “fim da metafísica” ou do “fim da filosofia.”

Na *Antropologia Filosófica*, as análises de Lima Vaz concentram-se, particularmente, sobre Heidegger e sobre o processo de dissolução da *inteligência espiritual* que acompanha o desenvolvimento da filosofia, mas pode ser constatada em várias perspectivas, como por exemplo, “na teoria wittgensteiniana dos ‘jogos de linguagem’ na medida em que dela se infere uma radical recusa de uma hierarquia do conhecimento”<sup>177</sup>. Os niilismos metafísico e ético, presentes na filosofia contemporânea, e a crise da noção de absoluto são também indicativos da dissolução da *inteligência espiritual*. Para nosso autor, a atividade mais elevada do espírito<sup>178</sup> viu-se ameaçada, no mundo moderno, por uma sublimação mística da metafísica da subjetividade, que deu início a um processo de desconstrução do pensamento do Ser.

Segundo Lima Vaz, Martin Heidegger traça, desde a teoria metafísica das Ideias de Platão, uma linha contínua do “esquecimento do Ser”, pelo menos até Nietzsche. O filósofo germânico criticou os modelos de fundamentação última da realidade como sendo modos de entificação do Ser. Na tradição metafísica, encontramos esses modelos na sucessão de conceitos não empíricos sobre o Ser, como a *ideia*, em Platão, a *ousía*, em Aristóteles, o *esse*, em Santo Tomás de Aquino, o *cogito ergo sum*, em Descartes, o sujeito transcendental, em Kant, o *logos*, em Hegel e a vontade de poder, em Nietzsche. Para Lima Vaz, Heidegger estabelece assim uma continuidade na questão do ser entre a filosofia clássica e a filosofia moderna:

[a] tese heideggeriana fundamental, já presente em *Ser e Tempo*, ensina que, entre a ontologia clássica fundamental de proveniência grega e a ontologia moderna a partir de Descartes, verifica-se, tão-somente, a transposição das categorias do *ente mundano* (*ousía*) para a esfera do *sujeito*, operada dentro da mesma *visão* (*noein*) e da mesma expressão (*légein*) do *ser* (*Sein*) que se manifesta como presença no *ente* (*Seiendes*).<sup>179</sup>

<sup>176</sup> Cf. OLIVEIRA, 2013. p.17.

<sup>177</sup> Na nota nº 146 do primeiro volume da *Antropologia Filosofia*, Lima Vaz, explicita a questão mencionada acima. Cf. AFI. p. 285.

<sup>178</sup> Cf. EMFTO. p. 20.

<sup>179</sup> AFII, p. 262-263.

Nos termos do nosso autor, segundo Heidegger, a Metafísica fixa-se obstinadamente na *evidência* do Ser que se mostra no *ente*. Em outras palavras, a metafísica deixa no esquecimento a questão original e mais profunda do *sentido* ou da verdade do Ser. Diante desse quadro, a *inteligência espiritual*, do *noûs* platônico ao *intellectus* tomásico, permanece no âmbito do esquecimento<sup>180</sup>.

Para Lima Vaz, Heidegger evidencia o destino do caminho do esquecimento do Ser, como história do niilismo, manifesto “na proclamação da *morte de Deus*: o deus da metafísica que coroa a escala ascendente dos entes e que a metafísica moderna define como *causa sui*”<sup>181</sup>.

Assim, o confronto de Heidegger com Nietzsche tem como objetivo, para Heidegger, indicar a consequência última da história da metafísica como história do esquecimento do Ser. Igualmente possibilita entender a presença sempre mais dominadora do *ente*, com a consequente perda do sentido e o advento do niilismo.

Nas considerações de Lima Vaz, Heidegger tenta repropor a questão do Ser a partir da analítica existencial do *Dasein*. O filósofo germânico desenvolve uma análise ontológica e hermenêutica do homem enquanto ente que busca o Ser<sup>182</sup>. Na compreensão vaziana, essa tentativa fica presa no âmbito da metafísica da subjetividade. Daí o projeto de Heidegger de levar a cabo a superação da metafísica como passagem para o pensamento original do Ser.

Esta proposta de uma “superação” da metafísica significou, segundo Lima Vaz, um abandono do espaço filosófico e uma migração para o espaço da poesia e do mito. Assim como outras tentativas de “superação” da metafísica, ressalta o autor, essa também resultou na sua substituição pela ciência, a política, a religião ou pela arte<sup>183</sup>.

Nos termos de Lima Vaz, não há, portanto, uma continuidade da metafísica ocidental na homogeneidade de uma mesma matriz ontoteológica, como pretende M. Heidegger. A concepção da *inteligência espiritual*, expressão por excelência do pensamento metafísico segundo a tradição clássica, é uma pedra de toque que permite comprovar a profunda descontinuidade introduzida pela inversão cartesiana na linha de evolução da metafísica ocidental. A *inteligência espiritual* define certa *forma* da razão e esta, por sua vez, certo *desenho* do homem que permaneceu subjacente.

---

<sup>180</sup> Cf. AFI, p. 263.

<sup>181</sup> Ibid., p. 263.

<sup>182</sup> Cf. MARCONDES, Danilo. *Textos básicos de linguagem: de Platão a Foucault*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2009, p. 123.

<sup>183</sup> Cf. AFI, p.265.

Portanto, a Filosofia na sua vertente antropológica apresenta-se como uma incansável labuta no *sentido* de restaurar o paradigma do *espírito* e sua orientação transcendente, presentes na tradição da *inteligência espiritual*. Platão travou uma batalha no sentido de conquistar um paradigma ontológico capaz de assegurar a unidade do homem em torno do Ser.

Natureza e História, segundo Lima Vaz, apresentam-se na modernidade como o novo espaço de compreensão do Ser. Essas esferas cumprem a função lógica e ontológica na constituição da ideia filosófica do homem. Nessa ideia é dada primazia à relação do homem com a natureza pelo fazer *técnico* e a relação com a história pelo agir *político*. No entanto, o homem não poderá, sob o signo do *técnico* e do *político*, viver plenamente a *vida segundo o espírito*, que é a vida propriamente humana. Esta é a questão decisiva que se levanta no coração de nossa cultura: o *niilismo* ético apresenta-se como resposta desesperada da filosofia na pós-modernidade. Tal filosofia nega a sua própria questão e se dissolve na proclamação universal do não-sentido.

Esclarecemos que a nova tentativa de repropor a questão do Ser por Heidegger não consegue retirar a metafísica das malhas da subjetividade e evitar o desaparecimento da *inteligência espiritual*. Discutiremos, em seguida, os novos desafios da *inteligência espiritual* e mostraremos como o desenvolvimento científico e tecnológico nos leva a questionar sobre o futuro dessa forma elevada de inteligência.

### **3.4. Notas sobre o futuro da inteligência espiritual**

Examinamos anteriormente o problema da recentração da *inteligência espiritual*, a crise espiritual moderna, o desaparecimento dessa forma de inteligência superior na tentativa heideggeriana de superar o modelo da ontoteologia. Buscaremos a seguir investigar os novos desafios da *inteligência espiritual*. Nosso objetivo é pensar a permanência da tradição do homem espiritual rastreador da Verdade perante os impactos das novas tecnologias na contemporaneidade.

Algumas indagações referem-se ao futuro do homem buscador da Verdade diante dos processos das novas tecnologias, como por exemplo: será que as novas tecnologias da contemporaneidade poderão realizar todos os processos de inteligência? A inteligência humana não será mais um domínio exclusivo do sujeito? As novas tecnologias representam um novo horizonte de descentração da inteligência do sujeito? Qual será o lugar da *inteligência espiritual* frente às novas tecnologias da contemporaneidade? Será que o ser

humano buscador da Verdade e conhecedor de si mesmo encontrará espaço perante as novas tecnologias da contemporaneidade? Qual será o destino da natureza espiritual do homem a partir dessas novas tecnologias? As perguntas fundamentais que urgem no coração do homem terão algum sentido, como por exemplo: *Quem sou eu? Onde venho e para onde vou? Por que existe o mal? O que é que existirá depois desta vida?*<sup>184</sup>. As indagações acima poderiam ser discutidas a partir de dois grandes eixos, a saber: a) a reprodução do que é constitutivo do humano a partir dos processos “mentais” de uma máquina; e b) a continuidade do exercício da inteligência espiritual, frente aos avanços da tecnologia.

Assistimos em nossa época a um enorme desenvolvimento das tecnologias, o que nos leva a questionar profundamente sobre o futuro da natureza espiritual do ser humano e igualmente da *inteligência espiritual*. Será que essa forma superior de sabedoria, que se levantou como o sol no pensamento antigo e medieval, pode estar vivendo seu eclipse perante as implicações da tecnologia na contemporaneidade? A plausibilidade da sobrevivência da *inteligência espiritual*, na atualidade, é marcada por diversos desafios e principalmente pelos avanços das novas tecnologias. Os problemas são complexos e têm atuado nos mais variados e inusitados cenários, dando-nos a impressão de podermos estar até iniciando uma verdadeira era pós-humana<sup>185</sup>.

Sabemos que as novas tecnologias e, principalmente, as ligadas à inteligência artificial, são uma produção humana e foram feitas visando responder às inquietações características da humanidade, tendo, portanto, um caráter metafísico. No entanto, esse objetivo não foi alcançado por esta via (e não o será nunca). Mesmo prolongando a nossa existência, mesmo proporcionando uma melhor qualidade de vida, as máquinas não conseguiram disfarçar ou mesmo superar os limites próprios do homem, que continua esse animal inquieto.

Os processos de automação do humano na contemporaneidade têm provocado mudanças nas concepções da mente e dos processos subjetivos. Inicialmente, apostou-se na tese de que a mente era exclusiva do sujeito, garantindo assim a sua superioridade sobre animais e máquinas. No momento atual, constatamos uma mudança radical quando as ciências cognitivas pretendem ter demonstrado que 95% das atividades que pensávamos

---

<sup>184</sup> JOÃO PAULO II. *Carta encíclica Fides et Ratio: sobre as relações entre Fé e Razão*. São Paulo: Paulus, 1988. p. 6.

<sup>185</sup> Cf. TEIXEIRA, João de Fernandes. *A mente pós-evolutiva: a filosofia da mente no universo do silêncio*. Petrópolis: Vozes, 2010.

dependem de processos da consciência, como razão e inteligência, são realizadas automaticamente<sup>186</sup>.

Na verdade, estas explicações não distinguem entre as *condições corporais* ou neurofisiológicas da atividade mental, já assinaladas por Aristóteles, e os próprios processos espirituais da inteligência e da vontade livre, que delas dependem, mas não podem ser a elas reduzidos. O mundo das novas tecnologias ou, mais especificamente da inteligência artificial poderá ser entendido como pós-humano ou pós-evolutivo, caso o ser humano renuncie àquilo que constitui o seu ser específico e a sua grandeza. Estamos assistindo a um momento em que as máquinas imitam o homem nos automatismos de sua condição natural, embora não o possam substituir no que tem de mais próprio, mas apenas destroná-lo de sua essência. Nesse novo cenário que nos ameaça, não se permite o exercício da busca da Verdade no sentido de elevação do espírito humano ou da capacidade do sujeito em fazer a experiência de contemplação. O homem, por sua natureza espiritual, procura a Verdade. Essa busca não se destina à conquista de efeitos técnicos que podem ser encontrados nos avanços das novas tecnologias.

A utilização de próteses pelos humanos foi o marco inicial desse novo tempo de associação entre homens e máquinas, e esta tende a crescer, sobretudo com a aliança entre inteligência artificial e engenharia genética. Acerca desse cenário, podem ser levantadas as seguintes questões: será que um ser resultante da articulação entre inteligência artificial e engenharia genética poderá ser compreendido como participante da natureza humana? A resposta que daria Lima Vaz a tal pergunta é claramente negativa. A mera inteligência artificial coloca-nos diante do fim do homem como um ser espiritual capacitado por uma *inteligência espiritual*, pois privilegia apenas as operações automáticas realizadas também pela mente humana.

Entretanto, na atualidade, há quem admita a possibilidade de máquinas autônomas capazes de substituir o homem em sua totalidade e anteveja uma relação de dependência em relação a elas para a garantia da extensão da vida humana. É a era do pós-humano, ou como prefere Teixeira,<sup>187</sup> do pós-evolutivo, um tempo marcado pela impossibilidade do corpo de continuar o processo de evolução, fato que forçaria a humanidade a recorrer às novas tecnologias, como por exemplo, a robótica, a biotecnologia e nanotecnologia.

---

<sup>186</sup> Cf. REIS, Fátima. De sujeito a sistema de informação: como as novas concepções de mente afetam a subjetividade. *Ciência e cognição*, 2006, vol. 09. Disponível em: <<http://www.cienciasecognicao.org/pdf/v09/m346120.pdf>> acesso em: 19 de set. de 2012.

<sup>187</sup> Cf. TEIXEIRA, João de Fernandes. *A mente segundo Dennett*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

Podemos ver também que Dennett<sup>188</sup> discute essa questão, enfatizando que a cognição e a inteligência têm se dissociado da consciência, deixando de ser faculdade exclusiva dos seres humanos. A obra de Dennett desenvolve-se, acompanhando a tradição naturalista do século XX. Nas considerações de Teixeira, Dennett assinala que “a natureza do mental pode ser explicada pela ciência, rejeitando abordagens espirituais e incursões pelos campos da metafísica”.

Dennett é um dos pensadores que apresenta uma dissociação da intencionalidade da consciência e atribui comportamentos inteligentes ou realização de atividades cognitivas a seres vivos e também a máquinas<sup>189</sup>. Tais seres, segundo ele, devem ser tratados como sistemas que processam informações, diferindo apenas em grau de complexidade e não da sua natureza. Adeptos das pesquisas da vida artificial, uma nova área da investigação científica que surgiu na década de noventa, sustentam que uma máquina poderia executar as mesmas funções e simulações químicas de um ser vivo. Poder-se-ia pensar na máquina como um ser vivo ou como uma nova forma de vida feita de silício.

Vemos que estabelecer uma linha divisória entre humanos e suas réplicas sempre foi uma das grandes estratégias da religião e da filosofia. Descartes, por exemplo, no século XVII, afirmou que os robôs nunca seriam iguais aos homens porque não teriam alma. Descartes é, assim, o filósofo que inaugura a forma moderna de dualismo. Leibniz, por sua vez, assegurou que uma máquina, diferentemente dos humanos, não cresce, mas é composta por partes, às quais podem ser adicionadas outras partes, sem que isso resulte em crescimento<sup>190</sup>. O fato é que os dois filósofos são representantes de uma corrente maior da filosofia e do pensamento intelectual em si, a qual tende a negar a possibilidade de as máquinas se igualarem aos homens, uma vez que elas não podem pensar. Seria, pois, o pensamento uma característica capaz de diferenciar o humano de tudo o mais que existe.

Entre os defensores desse ponto de vista situa-se o filósofo da mente John Searle, que sempre combateu a possibilidade de que máquinas ou outros dispositivos pudessem ter mente. Considerando a consciência como o fenômeno mental principal, ele introduziu em uma de suas obras uma afirmação bastante enfática e desafiadora. Pretendo, diz ele, “colocar uma pá de cal na teoria de que a mente é um programa de computador”<sup>191</sup>.

A posição de John Searle retoma até certo ponto uma tradição antiga, presente em Aristóteles, o qual equacionou a mente como dimensão da alma humana. Para Searle é o

---

<sup>188</sup> Cf. TEIXEIRA, João de Fernandes. *A mente segundo Dennett*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

<sup>189</sup> Ibid.,

<sup>190</sup> Cf. TEIXEIRA, 2010.

<sup>191</sup> SEARLE, John R. *A redescoberta da mente*. São Paulo, Martins Fontes, 2006. p. 1.

elemento mais importante do indivíduo, porque define a sua humanidade; no entanto, não completamente separada da vida biológica e do movimento. A teoria aristotélica da matéria e da forma explica bem o significado e o relacionamento da alma com o corpo. A alma e o corpo compõem a unidade do ser vivo que é o homem.

A visão hilemórfica aristotélica foi adotada por vários pensadores medievais. Entretanto, superando a ambiguidade do filósofo quanto à atribuição do intelecto imaterial a cada ser humano, eles afirmaram sempre a consistência própria da dimensão espiritual do ser humano individual. O hilemorfismo foi rejeitado, porém, nos primórdios da filosofia moderna, durante o século XVII, por pensadores como Descartes, Locke, Leibniz e Spinoza. A rejeição ocorreu por causa do seu referencial teleológico que não era considerado adequado às necessidades da ciência e da física moderna.

A ideia do homem constituído por uma natureza espiritual descentrada de si mesma, presente na tradição filosófica ocidental vê-se desafiada face às implicações das novas tecnologias na contemporaneidade, as quais obedecem à atração de seu polo corporal em detrimento do polo fundamental, espiritual. Sabemos que o homem caminha à procura da verdade. Essa atividade é propriamente do pensar humano. O homem, por natureza, busca a verdade, como aludimos. Essa verdade superior que é buscada garante explicar o sentido da vida, ou seja, a sua orientação para o Absoluto. A *inteligência espiritual* constitui o exercício fundamental desse processo de busca.

Para Lima Vaz, a filosofia é por excelência o exercício da *inteligência espiritual*.<sup>192</sup> A filosofia, desde o seu início, se configurou como uma forma de saber interrogante e demonstrativo e, diante dos novos desafios operativos propostos pelas novas formas de inteligência, não pode deixar de descer às raízes de suas interrogações de onde se entrelaçam as razões de ser e de agir. Para fazer a assinatura do atestado de óbito da filosofia, seria necessário que a busca dessas razões ou interrogações deixasse de ser o polo das inquietações humanas. Isto é, o homem deixaria de ser humano, um animal inquieto, para se tornar um animal satisfeito com os bens que podem ser oferecidos às suas necessidades<sup>193</sup>. Para Lima Vaz, a filosofia se alimenta de um elemento mais substancial: da *atividade interrogante*. O robô não seria alguém capacitado para anunciar a morte dessa forma de saber. Nos termos do nosso autor, não “se encontraria lugar, nos programas que predeterminariam o comportamento humano, onde registrar esse obscuro trespassse”<sup>194</sup>.

---

<sup>192</sup> Cf. LIMA VAZ, 2011. p. 12.

<sup>193</sup> Ibid.

<sup>194</sup> Ibid.

Pesquisamos, neste capítulo, o problema da crise da *inteligência espiritual*, da modernidade ao mundo contemporâneo. Apontamos a recentração da *inteligência espiritual*, a crise espiritual moderna, o desaparecimento dessa forma de inteligência superior e os seus novos desafios na atualidade. No quarto e último capítulo, buscaremos esclarecer as propostas de resgate da dimensão transcendente da inteligência humana.



## CAPÍTULO IV: AS POSSIBILIDADES DE RECUPERAÇÃO DA DIMENSÃO METAFÍSICA DA INTELIGÊNCIA

### 4.1. A inteligência humana busca a Verdade

Nos capítulos anteriores da nossa dissertação, buscamos esclarecer e discutir na Antropologia de Lima Vaz o problema da *inteligência espiritual* e a crise que essa forma de inteligência elevada vivencia, desde a modernidade até os dias atuais. Neste quarto e último capítulo, procuraremos refletir sobre as possibilidades de recuperação da dimensão metafísica da inteligência.

Conforme vimos, Lima Vaz é um filósofo que busca um diálogo com o seu próprio tempo. Como considera Claudia Maria Rocha de Oliveira<sup>195</sup>, a substituição do conhecimento do Ser pela razão fabricadora tem como consequência o exílio da metafísica enquanto constituinte do conhecimento nas atividades espiritual e intelectual. A metafísica migra para o mundo dos mitos e se torna incapaz de pensar a existência frente a operação técnico-científica moderna. O pensamento filosófico de Lima Vaz representa um novo esforço de recolocar o problema da natureza espiritual do homem e igualmente a sua inteligência na qual inclui a dimensão da busca da Verdade. O capítulo da obra de Antropologia que investigamos é um exemplo dessa tentativa do exercício do pensamento metafísico. Trata-se de um resgate da dimensão transcendente da inteligência humana, capaz de se elevar e contemplar o absoluto (Deus).

O pensamento filosófico do nosso autor apresenta-se como uma tentativa de proclamar a transcendência metafísica ante a pós-modernidade que anuncia em elevado tom o niilismo metafísico e ético. O problema da *inteligência espiritual* (transcendência) apresentado por Lima Vaz pode ser visto como essa tentativa de diálogo com a cultura pós-moderna. A reflexão sobre a *inteligência espiritual* pode ser considerada como um tema muito importante, mantendo sua atualidade permanente diante do momento pós-moderno que nos apresenta um projeto que busca imanentizar todos os significados racionais. A grande preocupação de Lima Vaz é entender a presença da metafísica numa cultura que se declara pós-metafísica, excludente de toda transcendência. Para ele, existem caminhos que podem nortear a tentativa de pensar a recuperação da dimensão da inteligência.

---

<sup>195</sup> OLIVEIRA, Claudia Maria Rocha de. *Metafísica e ética. A filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo*. São Paulo, Loyola, 2013, p. 51.

A Encíclica *Fides et Ratio*,<sup>196</sup> por exemplo, segundo Lima Vaz, representa uma nova tentativa do exercício da inteligência metafísica no mundo pós-metafísico. Nos termos do nosso autor, este documento representa um novo esforço de recolocar o problema da inteligência humana em sua dimensão de transcendência. Trata-se de um resgate da dimensão transcendente da inteligência humana e de seu exercício. A Encíclica aponta que a inteligência humana se revela como uma forma através da qual o espírito humano se eleva com o objetivo de contemplar a Verdade enquanto tal.

Podemos considerar que o díptico Fé e Razão, discutido por sua Santidade o Papa João Paulo II, representa uma amostra do problema da nossa pesquisa sobre a *inteligência espiritual*. A Encíclica aborda com amplitude, lógica e rigor, descendo a pormenores, o problema do homem buscador de si mesmo perante o mundo da racionalidade ocidental. Dessa forma, revê e tenta reorientar os caminhos do homem diante do acolhimento da verdade sobre si mesmo e da Verdade enquanto tal. A hermenêutica da *Fides et Ratio* deve ser definida a partir do horizonte da dimensão da natureza espiritual da inteligência humana<sup>197</sup>, ou seja, não apenas como uma questão de diálogo, de abertura do homem à razão moderna e de ecumenismo cultural, mas como afirmação da presença da filosofia enquanto responsável por formar o pensamento por meio da busca da Verdade.

Lima Vaz desenvolve uma análise profunda do documento *Fides et Ratio* e demonstra que o esforço da inteligência humana ao longo da história foi o de acolher a revelação da Palavra transcendente e se submeter a esse segredo a partir de uma atitude de Fé. A história espiritual e intelectual do Ocidente é caracterizada pela polaridade entre Fé e Razão e a harmonização dessas duas grandezas, expressa por meio de uma linguagem denominada de meta-analogia, ou seja, há um *logos* comum entre Fé e Razão. Desse modo, a polarização entre esses domínios girou em torno da questão do Transcendente ou Absoluto real<sup>198</sup>. Na filosofia antiga e medieval, a meta-analogia permitiu a convivência entre ambas, ciência e fé. Na filosofia moderna, a meta-analogia se encerra, visto que a razão moderna se liga somente à imanência mundana e não se abre a uma convergência com a Fé. Na filosofia moderna, portanto, é inútil procurar uma conciliação entre Razão e Fé, pois há, na verdade, uma relação inconciliável<sup>199</sup>.

---

<sup>196</sup> Cf. JOÃO PAULO II. Carta encíclica *Fides et Ratio*: sobre as relações entre Fé e Razão. São Paulo: Paulus, 1988.

<sup>197</sup> Cf. LIMAVAZ, H. C. de. *Metafísica e Fé cristã: uma leitura da Fides et Ratio*, Revista Síntese Nova Fase, v.26, n.86, Belo Horizonte: CES / Edições Loyola, 1999, pp.293-305. p. 304

<sup>198</sup> Ibid.

<sup>199</sup> Ibid.

Segundo Lima Vaz, a *Fides et Ratio* insiste sobre o restabelecimento da dimensão da transcendência da inteligência. A Encíclica alarga o horizonte estreito que predominava na neoescolástica, admite vários itinerários metafísicos ao lado dos clássicos, segue inspirações e roteiros sugeridos e esboçados pela filosofia moderna. No entanto, esses roteiros devem unir-se na convergência para o foco do Absoluto real. Enfim, a *Fides et Ratio* indica um vasto programa de reflexão e criação filosóficas.

Assim, a *Fides et Ratio* deve servir de inspiração aos filósofos. Na Encíclica não temos apenas um tema doutrinal da Igreja, mas um problema da civilização. Na comparação entre Fé e Razão, percebe-se certa forma de Razão presente na Fé como linguagem coerente e portadora de sentido. Percebe-se também uma Razão que reclama para si própria esse título, desenvolvendo de maneira autônoma seus recursos, termos, método, constituição, linguagem e lógica. Em suma, uma razão com seus próprios procedimentos demonstrativos.

Na comparação dessas duas grandezas simbólicas, Fé e Razão, comparamos, na verdade, as razões da Fé e as da Razão. A forma de Razão, denominada razões da Razão, teve seu aparecimento na Grécia por volta do VI século a.C.. Este evento foi decisivo na formação da nossa civilização. Os escritos da Bíblia representam o outro evento que teve lugar no campo da evolução da Razão humana.

Lima Vaz, na esteira de Eric Voegelin (1901-1985)<sup>200</sup>, explica que esses dois eventos representam a consciência da ruptura originada no primeiro milênio a.C.. Tal evento deu início ao chamado 'tempo-eixo'<sup>201</sup> e abriu para a consciência humana, ou história da Razão, a dimensão da transcendência. Essa dimensão passou a ser a direção ordenadora da história no Ocidente.

A incursão da transcendência na consciência do povo bíblico foi denominada como diferenciação profética da consciência. A diferenciação noética foi a denominação dada à inculturação na consciência do povo grego. Essas formas de Razão apresentam suas características originais. Para Lima Vaz, esse encontro se deu a partir do 2º século d.C., no seu confronto e no entrelaçamento de duas formas de diferenciação histórico-cultural da consciência humana. Tal evento ajudou a formar a matriz simbólica da civilização ocidental e, nos termos do autor, foi responsável pela atualidade permanente da relação entre Fé e Razão, ou seja, entre as razões da Razão no âmbito do tempo histórico e no teórico<sup>202</sup>.

---

<sup>200</sup> Cf. AFII, p.102.

<sup>201</sup> Cf. LIMA VAZ, 1999, p. 298.

<sup>202</sup> Ibid.

Fé e Razão são as duas esferas, podemos dizer, constitutivas da forma mais elevada do conhecimento humano (*inteligência espiritual*) e conservam características originais a suas identidades primeiras. Hegel<sup>203</sup> foi quem examinou e desenvolveu a relação dialética entre Fé e Razão de maneira original. Essas instâncias são um dos eixos ordenadores do sistema hegeliano.

O pensador brasileiro afirma que em sua vertente grega, a Razão está presente em todos os campos da realidade no sujeito racional, na natureza, na sociedade, nas crenças, nos costumes e técnicas, dotada de um irresistível poder de assimilação. A razão helênica foi responsável pelo processo de construção e de todo o dinamismo da civilização do Ocidente. A razão da palavra revelada tem sua base na Bíblia, transcendente. A razão bíblica resistiu à assimilação e absorção exercida pela razão grega. A partir daí, formou-se a polaridade dialética Fé e Razão que hoje está presente no universo simbólico da civilização.

Uma propriedade da Razão é a sua capacidade de multiplicar-se em diversas formas e manifestações. A razão moderna é herdeira da razão grega. Muitos estilos foram forjados na história da Razão. Eles estão presentes nos dois grandes paradigmas que estamos tratando: a razão profética, bíblica e a razão epistêmica (ou científica). Na esfera da razão profética, há diversas formas de linguagem expressas na Bíblia. No campo da razão epistêmica, temos a formação da enciclopédia das ciências.

A unificação das formas da Razão partiu em direção à transcendência. A Razão unificadora das formas de razão foi expressa nas linguagens bíblicas, nas profecias. No ensinamento de Paulo, a unidade final das razões bíblicas é Jesus Cristo, plenitude de todas as profecias. Essa razão cristológica, denominada Fé, é forma superior de conhecimento (*gnosis*) na terminologia de Paulo. A razão constitutiva da *episthème* grega tornou-se filosofia. Em outras palavras, transformou-se em metafísica, forma mais alta do conhecimento filosófico. Enfim, a vida espiritual do Ocidente nos últimos vinte séculos girou em torno da Fé e Metafísica ou Fé e Razão. Essa longa história das razões pode ser resumida assim: prioridade de harmonização até o século XIII e prioridade de tensão do século XIII aos dias atuais.

A experiência da transcendência é por excelência o elemento base das razões bíblica e grega. A transcendência transgride os limites do horizonte mundano e histórico. Na tradição bíblica, essa experiência encontra-se na expressão conceitual e linguística do paradigma da palavra criadora, de revelação, é Jesus Cristo o centro da fé. Na concepção helênica, prevalece

---

<sup>203</sup> Cf. LIMA VAZ, 1999, p. 298.

o modelo da transcendência real do inteligível sobre o sensível<sup>204</sup>. Essa noção está presente na teoria das ideias de Platão, na alegoria da Caverna e na República.

Segundo Lima Vaz, a experiência da transcendência assume, na tradição bíblica, a forma da Palavra de Revelação e na tradição grega, assume a forma de uma palavra de Sabedoria. No primeiro caso há uma experiência da ‘descida’ do Transcendente em direção à nossa razão finita, o que implica em uma resposta na forma da Fé. No segundo caso, há uma experiência da ‘subida’ da nossa razão finita em direção ao Transcendente, o que implica na sua elevação à forma mais alta que lhe permite a sua capacidade inata, ou seja, a Filosofia. O exercício dessa experiência de “descida” e “subida” originou o tema do Deus incompreensível e evidenciou o acesso ao movimento do Transcendente a partir de dois horizontes: 1) do Deus que se inclina até o homem e pode ser acolhido pela razão como uma graça na Fé; 2) do movimento da razão que se eleva até o nível do Transcendente<sup>205</sup>.

Nas análises do nosso autor, Fé e Razão têm como orientação comum a Verdade última. Suas bases estão inseridas numa estrutura teocêntrica, ou seja, essas duas esferas são descentralizadas de si mesmas e orientadas para o Transcendente (Absoluto). No entanto, entre elas há uma diferença essencial. Na estrutura da Fé, o movimento parte do centro transcendente e irradia-se para o âmbito da razão finita como Palavra de Salvação, cujo acolhimento na razão é propriamente a teologia. E na estrutura da Razão, o movimento parte da razão finita e converge para o centro transcendente<sup>206</sup>.

No entendimento de Lima Vaz, a estrutura teocêntrica é que permite estabelecer a analogia entre Fé e Razão presente na história espiritual do Ocidente. O que tem de original em cada uma delas é denominado meta-analogia. Para nosso autor, há um *logos* comum entre Fé e Razão. A elaboração de uma meta-analogia desenha a linha mais profunda na formação da teologia cristã. Observamos essa elaboração de Orígenes até Tomás de Aquino.

Na nova estrutura construída pelo Cristianismo, as relações dos polos se invertem, ou seja, intensificou-se a primazia da religião, ao passo que a filosofia manteve-se apenas como instância de fornecimento dos esquemas teóricos. Exemplos dessa estrutura podem ser encontrados na doutrina dos exemplarismos, no roteiro da ascensão da mente pelos graus das

---

<sup>204</sup> Cf. LIMAVAZ, 1999, p. 303.

<sup>205</sup> Ibid.

<sup>206</sup> Ibid.

criaturas e também no repertório conceitual presente na formulação dos dogmas e nas teologias<sup>207</sup>.

Nos termos do nosso autor, Agostinho é uma figura muito importante nessa composição da relação filosofia/religião<sup>208</sup>. Mas somente em Tomás de Aquino foi possível atingir um equilíbrio pleno na relação Fé/Razão.

Acreditamos que a Encíclica *Fides et Ratio* representa uma resposta ao nosso tempo no sentido da recuperação da dimensão metafísica da inteligência. De fato, ensina que

O homem, por sua natureza, procura a verdade. Essa busca não se destina apenas à conquista de verdades parciais, físicas ou científicas; não busca só o verdadeiro bem em cada uma das suas decisões. Mas a sua própria pesquisa aponta para uma verdade superior, que seja capaz de explicar o sentido da vida; trata-se, por conseguinte, de algo que não pode desembocar senão no absoluto<sup>209</sup>.

O Ser homem é buscador da Verdade e não se contenta com as verdades parciais que podem ser encontradas nas ciências, por exemplo. Na busca com o entendimento da Verdade, o homem coloca-se diante de Deus.

Ao fim desta reflexão, podemos considerar que a inteligência é capacitada para se elevar para a contemplação da Verdade. A Encíclica *Fides et Ratio*, desenha uma nova tentativa do exercício da inteligência metafísica no mundo pós-metafísico. Fé e Razão exibem-se como duas formas elevadas do conhecimento humano (*inteligência espiritual*).

#### 4.2 A inteligência e sua orientação para o Ser Absoluto

Para Lima Vaz, como vimos anteriormente, a Encíclica *Fides et Ratio* desenha uma tentativa do exercício da inteligência metafísica no mundo pós-metafísico. Fé e Razão exibem-se como duas formas elevadas do conhecimento humano (*inteligência espiritual*). Nas discussões a seguir, apontaremos para esse conceito de inteligência e sua orientação para o Ser Absoluto.

Assim como a Encíclica *Fides et Ratio* serve como resposta metafísica em um mundo pós-metafísico, assim também a teoria da Ideia, na sua versão tomásica, oferece um teor metafísico que ajuda a pensar a relação Fé/Razão no atual clima filosófico. O problema permanece como princípio animador, pois há nele uma linha de coerência e de consistência

<sup>207</sup> Para aprofundamento sobre as questões ver: GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995. Também: REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: Patrística e Escolástica*. São Paulo: Paulus, 2005. Também: AFI.

<sup>208</sup> Cf. AFI.

<sup>209</sup> Cf. JOÃO PAULO II, 1988, n°33. p. 37.

com o pensamento filosófico ocidental que Lima Vaz define como *meta-história da Filosofia*. A interpretação tomásica da teoria da Ideia, no âmbito conceitual da metafísica do *esse* (*metafísica do existir*) apresenta um vigor especulativo e expõe um novo horizonte para o problema do Ser. Dessa maneira, acredita também Lima Vaz que a questão metafísica voltará à atualidade no cenário filosófico.

Nas considerações de nosso autor, desde as origens da filosofia, podemos constatar que a inteligência humana se voltou para a questão do Ser. Tal busca ficou consagrada na história da filosofia a partir da teoria das Ideias que, de Platão a Descartes apresenta em suas vertentes estruturais dois elementos fundamentais: o *eidético* (essência ou forma) e o *noético* (conhecimento). Essas vertentes representam uma linha fundamental da *meta-história da Filosofia*,<sup>210</sup> isto é, permitem pensar um *logos* comum entre o inteligível e o intelectivo. O termo ideia, ou seu equivalente, *eidós*, vem do processo de metaforização próprio do período do nascimento da Filosofia na Grécia e apresenta notável riqueza semântica. Desse modo, o termo cristalizou-se como *ideia* na sua relação para com o *noûs*. Platão o usou para explicar o anúncio da descoberta do mundo metafísico, ou da descoberta das últimas fronteiras do universo filosófico, contribuindo para a formação de um discurso metafísico para a tradição ocidental. A tradição filosófica apropriou-se da teoria platônica para construir a metafísica em suas diferentes variações<sup>211</sup>.

Para Lima Vaz, Platão é reconhecido como patriarca do mundo das Ideias. Este mundo aparece quando ele se refere ao problema da existência de um conhecimento do conhecimento (ou *eidós*)<sup>212</sup> e está na origem da doutrina da ‘inteligência’ (*noûs*).

A invenção platônica do mundo das Ideias foi o evento inaugural do pensamento metafísico no Ocidente. Além disso, a criação de uma nova forma de linguagem sobre o mundo das Ideias foi capaz tanto de exprimir a intuição (*noésis*) da nova realidade, como de articular um novo gênero de discurso (*lógos*) sobre a realidade. A metáfora da segunda navegação platônica serve como a rota a ser seguida para se atingir tal transcendência<sup>213</sup>.

Segundo Lima Vaz, para se captar toda a riqueza heurística dessa metáfora náutica platônica é necessário contemplá-la à luz também da metáfora espacial da “subida” (*anábasis*) utilizada e consagrada na tradição filosófica. Essas duas metáforas, a espacial da subida e a

<sup>210</sup> LIMA VAZ, H. C. de. *A metafísica da ideia em Tomás de Aquino*. Belo Horizonte: Síntese – Rev. de Filosofia, V. 28, nº 90, 2001. p. 5-16.

<sup>211</sup> Sobre a questão, ver: MOLINARO, Aniceto. *Metafísica: curso sistemático*. São Paulo, Paulus, 2002. O autor apresenta uma história da metafísica a partir de construção, desconstrução e reconstrução.

<sup>212</sup> Cf. LIMA VAZ, 2001. p. 5-16

<sup>213</sup> Cf. REALE, Giovanni. DARIO, Antiseri. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*. São Paulo, Paulus, 1990. 134-136.

náutica explicam os dois postulados ou duas teses da metafísica nascente: a) a radical insuficiência do sensível em satisfazer as exigências de explicação do inteligível; b) a indiscutível prioridade ontológica do inteligível sobre o sensível.

Sobre essas duas teses repousa o edifício da metafísica clássica<sup>214</sup>. Assim, de Platão a Descartes, a teoria das Ideias conseguiu formar uma unidade na história da Filosofia<sup>215</sup>. Essa *meta-história da Filosofia* vigorou até o momento do nascimento da modernidade. Seu processo de declínio inicia-se com o nominalismo tardo-medieval e o seu acabamento ocorre em Descartes. Na filosofia da modernidade, inicia-se a época de uma estrutura nova na história da filosofia e o novo modelo filosófico moderno se afastou da linha diretriz da teoria da Ideia. Esse afastamento pode ser conferido, por exemplo, na metafísica kantiana da Razão prática e na metafísica nietzschiana do Eterno Retorno. A tentativa grandiosa de recuperar essa forma de teoria da Ideia no mundo pós-cartesiano é encontrada em Hegel. O sistema filosófico hegeliano é o último grande sistema da tradição moderna<sup>216</sup>.

A metafísica ocidental, na sua versão da teoria da Ideia, alcançou seu cimo filosófico-teológico a partir de Boaventura e Tomás de Aquino. Em Tomás de Aquino, a teoria da Ideia é compreendida sob o ângulo de uma estrutura metafísica, isto é, a natureza da Ideia é vista a partir tanto de sua existência absoluta em Deus, como na sua existência participada na criatura intelectual.

Lima Vaz dedica-se a uma análise sobre a dialética da Ideia em Tomás de Aquino, seguindo um exercício de rememoração. Ele discute a questão a partir de três perspectivas. No que se refere à Ideia em si, o pensador brasileiro apresenta o tema platônico a partir do seu desdobramento na metafísica da inteligência (*noûs*).

Nas passagens das obras de Platão está presente uma articulação dialética fundamental, que forma o núcleo inteligível mais profundo da teoria da Ideia, nas suas diferentes versões históricas. Por um lado, a Ideia é afirmada como Absoluto do Ser na sua identidade absoluta consigo mesmo; de outro, o conhecimento da Ideia se dá através de um procedimento apofático ou de negação, na qual se assinala a passagem da intuição ao discurso<sup>217</sup>.

A intuição da Ideia é expressa na afirmação do seu Ser Absoluto, e seu conhecimento discursivo procede através da negação dos predicados do sensível. Para Lima Vaz, esse foi o primeiro e decisivo passo da entrada na metafísica, que é retomado em todo o percurso da

<sup>214</sup> Cf. LIMA VAZ, 2001. p. 7.

<sup>215</sup> Ibid., p. 5-6.

<sup>216</sup> MARCONDES, Danilo, 2010. p. 229.

<sup>217</sup> Cf. LIMA VAZ, 2001. p. 8



razão no mundo da transcendência. Esse passo tem seu ponto alto na metafísica tomásica, ou seja, na afirmação de Deus como o ser propriamente existente (*Ipsum Esse subsistens*) e na teologia negativa dos atributos divinos.

As dialéticas do cognoscente e do conhecido formam o núcleo teórico originário da metafísica do Espírito<sup>218</sup>, constituída e transmitida à tradição por uma complexa evolução histórica. Representou o principal veículo teórico na transição da metafísica grega para a cristã, consagrada a partir de duas doutrinas: do Verbum (*lógos*) e do exemplarismo (as Ideias como paradigma no *lógos*). A teologia aristotélica e a transposição realizada do lugar das Ideias para o *Nous* divino são os dois episódios dessa evolução. Trata-se de definir a estrutura conceitual da teoria das Ideias e o seu recebimento na teologia e na metafísica de tradição cristãs<sup>219</sup>.

Segundo Lima Vaz, o Aquinate estabeleceu contato com a teoria das Ideias por meio de duas vias divergentes: o ensinamento agostiniano da tradição neoplatônica e a crítica aristotélica das Ideias platônicas. Tomás fez convergir as duas doutrinas ao conceber a estrutura metafísica elementar da Ideia como primeira e absoluta posição do existir (*esse*) na identidade entre o Ser e a inteligência.

A segunda perspectiva é desenvolvida a partir da Ideia como Verbo, que aparece no tema joanino-agostiniano do *Verbum* e em seu desdobramento na metafísica exemplarista. A doutrina do *logos* (*Verbum*)<sup>220</sup> é resultado da transposição teológico-filosófica da teoria da Ideia operada no pensamento cristão. A teologia do *lógos* tem sua origem no Prólogo joanino, e seu desenvolvimento no contexto alexandrino, na forma de comentários ao texto joanino. O grande comentarista dessa forma de teologia é Orígenes. Para o filósofo da escola de Alexandria, o *Logos* é a verdade original do mundo. O mundo foi criado por Deus, mais exatamente pelo *Logos* e há participação das criaturas no ser de Deus, pois compartilham a verdade do *Logos*<sup>221</sup>.

A teologia do *Verbum*, na Patrística, tem uma ascensão fulgurante e atinge seu cume nas controvérsias trinitário-cristológicas do século IV<sup>222</sup>. Desse modo, é herdada por Santo Agostinho, preservando sua identidade cristã em meio às influências neoplatônicas. Santo Agostinho a transmite à Idade Média. O bispo de Hipona e Santo Anselmo configuram-se como a fonte principal de Tomás de Aquino. A operação do Aquinate, no que se refere à

<sup>218</sup> Cf. LIMA VAZ, 2001. p. 9

<sup>219</sup> Ibid.

<sup>220</sup> Ibid.

<sup>221</sup> BOEHNER, Philothus. GILSON, Etienne. *História da filosofia. Desde as Origens até Nicolau de Cusa*. 4ª ed, Petrópolis, 1988, p. 61.

<sup>222</sup> Ibid.,

doutrina cristã do *Verbum* constitui um complexo doutrinal do mais alto teor especulativo e pode ser considerada, igualmente, uma admirável manifestação do transcendente no domínio da atividade metafísica da nossa inteligência.

A metafísica do *Verbum* articula-se em torno do conceito aristotélico de perfeição ou ato (*enérgeia*). O conceito de perfeição, enquanto ato, passa por uma transposição no pensamento tomásico: é entendido como realizado originariamente no ato de existir (*esse*), afirmado como atualidade de todos os atos e perfeição das perfeições. A identidade entre Ser e inteligência se realiza analogicamente a partir de duas perspectivas: como identidade absoluta no Ser como subsistente e como identidade relativa nos existentes intelectuais finitos. Essa identidade exprime a estrutura metafísica da Ideia diferença entre o noético e o eidético. A doutrina tomásica do *Verbum* é articulada a partir da dialética da identidade e da diferença na Ideia como *Verbum*. Essa doutrina torna possível a constituição da estrutura conceitual filosófica e metafísica, da teologia do *Logos* segundo o plano da revelação no Evangelho de São João<sup>223</sup>.

O conceito aristotélico de perfeição permitiu a articulação da matriz dialética da teoria do *Verbum*. A perfeição compreendida como ato admite duas acepções fundamentais: a perfeição que podemos titular entitativa e a perfeição operativa. Essas são estritamente correlativas segundo o axioma: *agere sequitur esse*<sup>224</sup>. O existir (*esse*) como perfeição absoluta é identidade na diferença entre ser e agir. Com efeito, a diferença metafísica do ato (perfeição) como *esse* e *operari* verifica-se na intelecção divina segundo a distinção entre os dois modos de perfeição: a) *perfectio operationis* ou o *esse* como agir, no caso como ato de intelecção. Portanto, o primeiro modo da perfeição do *Esse subsistens* no seu ato de intelecção é a identidade do existir e do operar. O *esse* é compreendido como existir inteligível, ou como existindo como inteligente em ato no conhecimento de si mesmo; b) *a perfectio dictionis*; sob este aspecto em analogia com a palavra humana que significa o conceito mental, o Aquinate considera o próprio conceito como palavra interior, ou seja, o significado, em correlação com o significante ou palavra exterior<sup>225</sup>, Lima Vaz entende que a articulação da metáfora da dicção, aplicada ao *verbum interius*<sup>226</sup>, permite a Tomás de Aquino desenvolver a teologia da processão do Verbo como segunda pessoa da Santíssima Trindade. Nesse exercício, o Aquinate transpõe para um discurso sistemático de admirável rigor as profundas intuições

---

<sup>223</sup> Cf. LIMA VAZ, 2001. p. 11.

<sup>224</sup> Ibid.,

<sup>225</sup> Ibid., p. 12.

<sup>226</sup> Sobre o verbo interior ver: GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Unisinos, São Leopoldo. 1999.

agostinianas<sup>227</sup>. No entanto, essa transposição teológica pressupõe uma filosófica, na qual a teoria da Ideia é formulada primordialmente a partir da reflexão sobre o *Esse subsistens*. O ser subsistente é afirmando na identidade e na diferença do Ser e do pensar. Em outras palavras, ele torna-se outro através da identidade absoluta de sua relação consigo mesmo<sup>228</sup>.

A estrutura metafísica da Ideia recebe na hermenêutica filosófica da teologia cristã do *Verbum* proposta por Tomás de Aquino uma definitiva consagração teórica como princípio de todo o pensamento metafísico ocidental. Essa teoria sustenta as duas grandes vertentes do pensamento metafísico em Tomás de Aquino: a) o ser como existente; e b) o ser como inteligível. O Ser, como objeto primeiro da metafísica, é identicamente Ideia, e é esta que funda a prerrogativa transcendental da noção de Ser nas duas acepções filosóficas do termo: extensivamente, enquanto manifesta sua absoluta universalidade, e compreensivamente, enquanto manifesta a condição última de possibilidade de todo o pensável<sup>229</sup>.

Finalmente, na Ideia como Forma, temos o tema aristotélico da *species* ou presença intencional do objeto no sujeito e seu desdobramento na metafísica do conhecimento intelectual humano. Nos termos do autor, a teoria da Ideia entendida como teoria do *Verbum* encontra, em Tomás de Aquino, o seu expoente maior. Essa teoria constitui, tanto do ponto de vista histórico como no seu teor especulativo, uma realização exemplar. A doutrina do *Verbum* não pode ser senão o paradigma ou “primeiro analogado” da metafísica do conhecimento que fundamenta a extensão analógica da estrutura da Ideia no Absoluto divino à atividade intelectual das criaturas espirituais, dos seres angélicos, dos seres humanos<sup>230</sup>.

A doutrina do conhecimento de Tomás de Aquino é uma síntese profunda e original dos dois grandes modelos explicativos que dividiam filósofos e teólogos no século XIII: o modelo aristotélico, preferido pelos mestres da Faculdade de Artes e o modelo platônico-agostiniano, adotado pelos teólogos. Esses dois modelos residiam numa complexa interpenetração de conceitos e linguagem, alimentada pelo pensamento filosófico-teológico árabe e judeu. O Aquinate supera o risco de uma simplificação, pois opera organicamente a junção dos dois modelos a partir de uma dialética da imanência e da transcendência, a qual se desdobra no terreno especulativo da metafísica da Ideia. Sobre essa operação tomásica, Lima Vaz nos diz que a fonte principal é o modelo aristotélico em sua forma noética, ou seja, na análise psicológico-gnosiológica do conhecimento intelectual e no respeito à autonomia de cada ser e do seu operar na sua ordem própria. Tomás de Aquino adota a teoria aristotélica da

---

<sup>227</sup> Cf. LIMA VAZ, 2001. p. 11

<sup>228</sup> Ibid., p. 13

<sup>229</sup> Ibid.,

<sup>230</sup> Ibid.,

dupla função da inteligência humana no processo da intelecção como intelecto agente e como intelecto possível<sup>231</sup>.

Para Lima Vaz, a explicação antropológica do ato intelectual, que culmina na teoria da *species*, não esgota a inteligibilidade de um ato, pois exige uma análise de natureza metafísica. Segundo este pensador, Aristóteles o compreendeu, a Substância primeira como Inteligência<sup>232</sup>. A metafísica da Inteligência representa, de certa maneira, a outra face da metafísica da Ideia, recebida nas escolas medievais através da tradição platônica e neoplatônica. A análise antropológica de Aristóteles localiza-se na imanência do ato intelectual. Já a análise metafísica avança no plano da *transcendência* e seu ponto de partida é o reconhecimento da estrutura *analógica* do ato e, portanto, a referência à sua realização plena no Absoluto<sup>233</sup>.

Na análise da natureza metafísica, o conceito de perfeição, ou ato, está presente na metafísica da intelecção humana segundo os dois aspectos, *noético e eidético*, assinalados na estrutura do ato intelectual presente em Deus. Para Lima Vaz, a limitação imposta ao homem através de sua finitude é vista a partir do seu aspecto noético em que ocorre uma passagem da potência intelectual a seu ato. Já o aspecto eidético ocorre por meio da presença intencional do objeto no sujeito como mediação<sup>234</sup>.

Para Lima Vaz, a teoria da Ideia na sua versão tomásica possui notável vigor especulativo, pois apresenta um novo horizonte para o problema do Ser. Dessa maneira, acredita também Lima Vaz que a questão metafísica voltará à atualidade da cena filosófica. No entender do autor, o problema metafísico permanece como princípio animador, mesmo diante das tentativas de sua desconstrução.

### **4.3 O olhar da inteligência para além das fronteiras da representação**

Vimos que segundo Lima Vaz, o problema da teoria da ideia em Santo Tomás de Aquino apresenta-se como um importante contributo para situar a metafísica no atual clima filosófico de contestação. O Aquinate desenvolve um pensamento de criatividade e de originalidade, constituindo, assim, uma nova alternativa para o desenvolvimento da metafísica. Investigaremos a seguir a teoria do juízo que, segundo nosso autor, possibilita à inteligência ir além das fronteiras da representação e se direcionar para o Absoluto do Ser.

---

<sup>231</sup> Cf. LIMA VAZ, 2001. p. 13.

<sup>232</sup> Ibid., p. 15.

<sup>233</sup> Ibid.,

<sup>234</sup> Ibid., p.13.

Lima Vaz esclarece-nos que o juízo representa o gesto metafísico da inteligência humana e desvela a inteligibilidade do ato de existir. Nos termos do autor, a filosofia teve como protagonista em sua história uma concepção de *inteligência* ou *noûs*<sup>235</sup> que permitiu, por exemplo, a Platão desenvolver um exercício filosófico da razão no sentido de ela ir além do horizonte do sensível, além de aceitar modelos variados de uma ciência do inteligível. Esse exercício do saber filosófico foi reconhecido e celebrado como o mais alto da inteligência humana até Tomás de Aquino. A partir do nominalismo tardo-medieval, iniciou-se sua desconstrução. A consequência de tal fato foi, justamente, a deposição da metafísica do lugar eminente que ocupava na tradição da cultura ocidental. No entanto, nos termos de Lima Vaz, a afirmação da “morte da metafísica” pode ser entendida apenas como um retraimento epocal. Para ele, esse encolhimento representa um processo histórico multissecular e avança no sentido de caracterizar a época moderna da cultura como idade pós-metafísica, mas poderá ser revertido<sup>236</sup>.

No pensar filosófico de Lima Vaz, nos é proposto um reencontro com a tradição metafísica, sobretudo com a tomásica da existência. Nosso autor, por meio de uma reflexão filosófica, busca apresentar o pensamento metafísico a partir de uma reflexão viva que é capaz de enfrentar os problemas do nosso tempo. No seu itinerário, a primeira tarefa é a de pensar a relação entre Tomás de Aquino e o destino da metafísica<sup>237</sup>.

Para o autor, o caminho de Tomás representa o último grande itinerário gnosiológico das altitudes metafísicas na história do pensamento ocidental. A reflexão do Aquinate representa o momento alto da metafísica, ou seja, seu período de maior ascendência. Ao contrário da crítica scotista que representa o início de seu caminho descendente, pois distorceu o Ser entendendo-o como representação<sup>238</sup>. Para descrever os grandes passos do itinerário tomásico, Lima Vaz situa-se no terreno da *teoria do juízo*. Ele a segue a partir da inspiração de Josef Marechal.

No entendimento de Lima Vaz, a metafísica de Tomás de Aquino caracteriza-se pelo seu modo *sapiencial* de uma *ciência primeira*<sup>239</sup>. Em outras palavras, existe uma ciência primeira e essa se distingue como uma *sabedoria*, podendo ser demonstrada a partir do seu próprio *exercício*. Trata-se de um reconhecimento, de uma atitude *espiritual* e de um

---

<sup>235</sup> Cf. EFFF. p. 305.

<sup>236</sup> Ibid.,

<sup>237</sup> Ibid. p. 306.

<sup>238</sup> Ibid. p. 311.

<sup>239</sup> Ibid. p. 313.

procedimento *intelectual* que põe em movimento a mais profunda aspiração do espírito humano, é o *élan* que orienta o humano para a Verdade e o coloca em direção ao Ser.

A natureza da ciência primeira como *sabedoria* é proclamada por Tomás de Aquino a partir de três ideias matrizes constitutivas da metafísica, das quais procede a sua natureza sapiencial: *ordem*, *inteligência*, *fim*. Afirmo Lima Vaz que a ideia de *ordem* rege universalmente a atividade cognoscitiva do homem. Sem essa ideia, a atividade do conhecimento se perderia num caos. Por sua vez, a ideia de *ordem* se articula com a de *inteligência*. Constitui a mais alta forma de conhecimento que nos é dada praticar, capaz de contemplar a ordem universal. A inteligência é, por excelência, a inteligência da unidade, ou seja, da *forma* da ordem e do *fim*, cuja consecução a ordem torna possível. A sabedoria é um fruto da inteligência, caracteriza-se como conhecimento da *ordem*, da *unidade* e do *fim*. Já o sábio é ordenador do universo das razões como sendo mediador translúcido no qual contempla a ordem dos seres<sup>240</sup>.

Assim, o Aquinate desenha o perfil de uma atitude espiritual ou de uma disposição intelectual que abre o espírito do humano ao apelo da sabedoria, tornando-o apto para percorrer o itinerário do mais alto saber humano. Nesse espaço não há lugar para o ceticismo, pois é o primeiro estágio do caminho da metafísica. Lima Vaz baseia-se no argumento de retorsão<sup>241</sup> para formular essa ideia, a partir da qual Aristóteles apresenta a divisão das ciências teóricas: física, matemática e a filosofia primeira. Essas se situam de forma hierárquica de acordo com a independência do seu objeto com relação à matéria sensível. Tomás de Aquino realiza um esforço notável fundamentando a Filosofia primeira proclamada por Aristóteles num princípio absolutamente universal.

Na concepção de Lima Vaz, o ato da inteligência judicante brota de uma iluminação conceitual do *ser* e constitui o espaço inteligível de uma ciência primeira, ou seja, a *ciência do ser*. Vale recordar que, nesse ponto, há uma diferença entre Tomás e Aristóteles. O filósofo grego avança até a *ousia* (essência) através de abstrações que caracterizam as ciências físicas e matemáticas<sup>242</sup>. Aristóteles busca colocar em evidência o centro de inteligibilidade do ser, ou seja, a *ousia*. O Ser é entendido apenas como subsistente ou também substância<sup>243</sup>. Tomás de Aquino move-se em território cristão, avança a partir de fronteiras da metafísica até a afirmação da compreensão do ato de existir que transparece no conceito de *criação* e da

<sup>240</sup> Cf. EFFF. p. 314

<sup>241</sup> É um argumento usado por Aristóteles segundo o qual na negação se nega a si mesmo na afirmação que a torna possível. Cf. EFFF. p. 316.

<sup>242</sup> Cf. MENESES, Paulo. *Vaz e Tomás de Aquino*. In: MAC DOWELL, João A. *Saber filosófico, história e Transcendência. Homenagem ao Pe. H. c. de Lima Vaz em seu 80º aniversário*. Loyola, São Paulo, 2002.p. 67.

<sup>243</sup> Cf. EFFF. p. 318.

*revelação* do Absoluto como puro existir (*Ego sum qui sum*). A novidade trazida por Tomás é a distinção real entre o Ser (existência) e a essência.

Assegura Lima Vaz que a originalidade de Tomás de Aquino reside no objeto próprio da metafísica, pois o Aquinate não se situa no âmbito abstrativo da inteligência, mas sim a partir da intencionalidade dinâmica do ato judicativo, ou seja, ele parte da ideia de identidade dialética entre a forma e o ato de Juízo<sup>244</sup>.

O terreno da metafísica tomásica é estruturado a partir da metafísica do juízo. Na teoria do juízo desdobra-se o caminho que leva da *representação* ao *ser*. Para Lima Vaz, a teoria do juízo foi uma descoberta da inteligência humana mais importante do que a revolução copernicana. Constitui-se como a descoberta do pensamento metafísico e, além disso, da inteligibilidade do *ato de existir*. Para indicar o caminho do centro da metafísica de Tomás de Aquino, Lima Vaz tem como esteira a leitura paradigmática da teoria tomásica do juízo de Marechal.

A partir da leitura marechaliana de Tomás, Lima Vaz considera que é possível descobrir, na teoria do juízo, o ponto de partida da metafísica. A estrutura fundamental do juízo manifesta-se na articulação de dois níveis a partir dos quais ocorre a passagem do *lógico* (primeiro nível) ao *metafísico* (segundo nível), ou passagem da síntese concretiva à síntese judicativa. Nessa passagem manifesta-se o dinamismo elementar do juízo como conhecimento intelectual. Esse conhecimento manifesta uma elevação do nível das *essências* ao nível da *existência do qual* provém a essência como forma de inteligência. No primeiro nível tem lugar o conhecimento *científico e*, no segundo, o conhecimento *metafísico*.

Os aspectos psicológicos e gnosiológicos desses movimentos foram analisados por Tomás de Aquino e, dessa maneira podem ser resumidos: o primeiro pode ser visto através da faculdade cognoscitiva, que opera como intelecto agente. Ela apreende a quididade do objeto mediante a sensibilidade; em seguida por uma reflexão implícita no próprio ato da apreensão, denominada conversão à imagem, atribui tal quididade a um sujeito concreto. Por outro lado, gnosiologicamente tal quididade constitui o objeto próprio do conhecimento intelectual, operando como intelecto possível. Trata-se da síntese concretiva, como sendo a forma de um sujeito concreto (por exemplo, ‘humanidade’ como forma de ‘homem’)<sup>245</sup>.

Esses dois aspectos se ordenam estruturalmente ao juízo enquanto passagem da síntese concretiva ao ser. A originalidade de Tomás de Aquino reside na apropriação do que foi chamado de metafísica do *Êxodo*, segundo a qual Deus como “Aquele que é” é entendido

---

<sup>244</sup> Cf. EFFC. p. 320

<sup>245</sup> Ibid.. p. 324-325.

como puro ato de ser. Segundo Meneses,<sup>246</sup> a metafísica do *Êxodo* abriu caminho para entender a prioridade do ato de existir sobre a quiddades (essência) e tem seu lugar na reflexão metafísica como a única que pode atingir o ser (*esse*) e fazê-lo seu objeto específico. Portanto, a originalidade do Aquinate está na descoberta da metafísica da existência, na qual não há lugar para abstrações, como acontece nas ciências, cujos objetos resultam em abstrações.

Na metafísica do *esse* observamos, de um lado, a compreensão da unidade transcendental do ser e, de outro, a operação denominada *Separatio*, a qual põe em evidência a natureza do existir (*esse*) como ato e perfeição suprema. Nessa afirmação, cumpre-se, pois, a passagem da *representação* ao *ser* ou, da *species* ao *objectum*, conforme a linguagem medieval. Em outras palavras, a passagem da forma ao ato de ser<sup>247</sup>. Vale indicar que no próprio nível do ser afirmado aparece um novo e decisivo movimento dialético no qual o ser predicamental é suprassumido no ser transcendental ou é situado na perspectiva do horizonte absoluto do Ser<sup>248</sup>.

O movimento intencional entendido como a passagem da potência (a forma da síntese concretiva) ao ato (o *esse* da afirmação) corresponde ao dinamismo do conhecimento intelectual que é manifestado no juízo. Esse dinamismo se exerce na ordem da finalidade em que se manifesta a sinergia da vontade e da inteligência, que orienta ontologicamente o movimento do espírito, a inteligência e a liberdade, para Verdade e Bem, como absolutos formais, e para o Absoluto real do Existir subsistente<sup>249</sup>.

O problema da finalidade no conhecimento objetivo é um dos tópicos entre os mais discutidos na obra de Maréchal em sua análise sobre Tomás de Aquino. Entretanto, segundo Lima Vaz é indubitável que sem tal finalidade a dimensão tética da afirmação ou a sua posição do ser como existir no juízo objetivo, continuaria inexplicável. Requer-se, portanto, um Princípio primeiro e um Fim último da nossa atividade intelectual que, não pode ser senão o Absoluto real, já que a universalidade absoluta do ser é o horizonte da afirmação<sup>250</sup>.

Desse modo, Lima Vaz vai fundamentar as condições de possibilidade da metafísica e mostrar que é inadequado o modelo onto-teológico na interpretação da doutrina tomásica do *esse* e da metafísica ocidental em geral. Na distinção, por exemplo, apresentada por Tomás de

---

<sup>246</sup> Cf. MENESES, 2002. p. 68.

<sup>247</sup> Cf. EFFC, p. 325

<sup>248</sup> Cf. Ibid., p.234s.

<sup>249</sup> Ibid., p. 325.

<sup>250</sup> Ibid., p.325s.



Aquino entre o *ens commune* e o *Ipsum Esse subsistens*<sup>251</sup>, pode-se observar essa inadequação. No entendimento de Lima Vaz, essa posição implica a absoluta transcendência de Deus, esquecida pelos que se esforçam por submeter a metafísica tomásica ao esquema onto-teológico. Na conclusão do autor, a onto-teologia de Heidegger não passa de uma elucubração<sup>252</sup>. Portanto, não se aplica a Tomás de Aquino e nem à metafísica antigo-medieval em geral.

Nas análises sobre as possibilidades de recuperação da dimensão metafísica da inteligência que finalizamos, examinamos que a Encíclica *Fides et Ratio* esboça uma outra tentativa do exercício da inteligência metafísica. Fé e Razão exibem-se como duas formas elevadas do conhecimento humano (*inteligência espiritual*) perante o mundo pós-metafísico. Vimos que a teoria da ideia em Santo Tomás de Aquino permite situar a metafísica no atual clima filosófico pós-metafísico. Finalmente, investigamos que a teoria do juízo possibilita direcionar a inteligência para além das fronteiras da representação, lançar-se para o Absoluto do Ser.

---

<sup>251</sup> Cf. EFFC., p.325s.

<sup>252</sup> Cf. MENESES, 2002. p. 69.

## CONCLUSÃO

Nesta dissertação, fomos desafiados a examinar o primeiro volume da *Antropologia filosófica* de Lima Vaz, especialmente o capítulo da *inteligência espiritual*. Sabemos que não foi uma tarefa de fácil desenvolvimento, sobretudo pelo fato de que a abordagem do tema foi feita por si só, sem o auxílio de uma orientação bibliográfica prévia e especializada. Temos consciência de que em pesquisas futuras, outros tantos questionamentos poderão ser desenvolvidos e aprofundados, possibilitando releituras outras acerca da proposta filosófica do autor.

Pelo desenvolvimento dos capítulos, pudemos verificar que alcançamos alguns resultados importantes ao expor as grandes linhas do tema tratado.

Diante da complexidade do pensamento vaziano, buscamos assimilar e interpretar aquilo que nos foi apresentado mediante o nosso exercício investigativo. Reconhecemos, porém, os limites da pesquisa.

Pudemos esclarecer o sentido da noção de *inteligência espiritual* na obra *Antropologia Filosófica* de Lima Vaz, pressuposto importante na elaboração filosófica do autor e que tem lugar significativo em sua metafísica e em sua mística.

Vimos que a *Antropologia Filosófica* nos apresenta o humano como um ser espiritual e que do seu espírito fluem a inteligência e a liberdade. A obra em questão nos apresenta um discurso sobre o homem tendo como início a categoria do corpo, mas encontrando sua completude na categoria de pessoa. Esta obra defende que o homem é um ser de expressividade, ou seja, que se eleva do dado (natureza) à forma, revelando-se como unidade, aberto ao Absoluto, um ser de relação. Para Lima Vaz, o ser humano é portador de uma inteligência superior e é também um ser de transcendência, orientado no sentido do Absoluto: vai além dele mesmo em direção à realidade última.

Podemos considerar que a obra pesquisada constitui-se como uma ontologia do humano, que nos apresenta a ideia do homem, enquanto constituído por corpo, psiquismo e espírito. Essa última estrutura possui uma relevância particular no pensamento do autor. A *Antropologia Filosófica* foi elaborada defendendo uma concepção de homem espiritual a partir tanto dos traços da tradição da Antiguidade clássica, quanto da tradição Bíblico-cristã. Além disso, a concepção de Lima Vaz sobre o homem é demonstrada a partir das faculdades da *inteligência* e da *liberdade*.

Na compreensão deste pensador, as dimensões do corpo e do psiquismo não esgotam o ser do homem, pois ele é constituído, fundamentalmente, como um ser espiritual e de

transcendência. Ele é possuidor de uma estrutura ontológica marcada pela abertura radical ao Ser: o espírito humano é assinalado pelo movimento de descentralização. Pela razão e pela liberdade ele vive a experiência tanto de acolhimento como de doação ao Ser.

Vimos que o espírito diz respeito ao âmago mais profundo da realidade humana. A estrutura *noético-pneumática* desenha o perfil do ser humano em sua relação com o outro no horizonte da intersubjetividade e se anuncia no mistério da relação do ser humano com o Outro Absoluto a partir da experiência de transcendência. O humano é tanto um ser aberto, por meio da inteligência (*noûs*), à amplitude da verdade, como um ser aberto, enquanto liberdade (*pneûma*), à amplitude do bem.

A inteligência humana é, assim, marcada por uma unidade. O ponto de partida do pensamento filosófico deste pensador é uma concepção de inteligência representada por uma orientação metafísica. A inteligência humana se inclina à atividade contemplativa. A estrutura do conhecimento mira tanto uma inteligência relacionada ao aspecto teórico (Verdade), quanto uma inteligência relacionada ao aspecto do agir humano (Bem).

Vimos que a *inteligência espiritual* é na tradição filosófica ocidental o paradigma ontológico de orientação transcendente do espírito humano. Segundo Lima Vaz, a *inteligência espiritual* é a faculdade mais elevada do humano, pois é por meio dela que se atinge o Ser Absoluto. O homem possui uma inteligência descentrada de si mesma e ordenada intelectiva e volitivamente ao Criador

Nos termos do autor, essa forma superior do conhecimento humano lança o homem em direção à meta suprema: a contemplação da Verdade e do Bem. Tal inteligência, constitutiva do homem, é caracterizada pela promoção da descentração de si mesmo e sua orientação ao Ser. A *inteligência espiritual* é o vetor de guia transcendente do humano.

Esse conceito, enquanto corresponde à capacidade de ascensão transtemporal do espírito, que é também denominada de *inteligência metafísica*. As relações entre *inteligência espiritual* e *vida segundo o espírito* foram colocadas num segundo momento, ainda no segundo capítulo.

A *inteligência* e o *amor* configuram-se como abertura e ritmo da *vida segundo o espírito*. Entendemos, portanto, a *vida segundo o espírito* como o vetor ontológico por meio do qual o espírito consegue manter imutável em sua direção fundamental. O núcleo da inteligência humana não é o próprio homem. Ao contrário; sua inteligência possui seu cerne na realidade última. A *inteligência espiritual* representa o elemento fundamental da estrutura noético-pneumática do homem. Ela se exprime no exercício do pensar metafísico.

A vida espiritual é uma fonte originária no ser do homem. O vetor da vida espiritual é o Ser e o Bem. Essa experiência brota da intuição intelectual e do amor e lança o homem em direção à meta suprema, ou seja, à contemplação do Bem através dos atos espirituais mais elevados.

Com efeito, viver, para os seres vivos, constitui-se no ato de existir. O homem existe em sua abertura transcendental para a universalidade do Ser ou em sua adequação ativa com o Ser, ou seja, o homem existe verdadeiramente enquanto espírito. O ato espiritual exprime a superabundância do ser do homem que vivencia uma permanente superação de seus limites. A *inteligência espiritual* conforme apresentada por Lima Vaz representa uma nova proposta de descentração do homem e seu retorno ao Ser e ao Bem. A abertura do ser do homem ao Absoluto é um dado fundamental.

O homem é um ser que transcende a natureza e a história, ou seja, o seu ser é pensado no movimento da sua autoafirmação a partir da qual se constrói dialeticamente a resposta à interrogação sobre o seu próprio ser.

A experiência de transcendência, também entendida como exercício da *inteligência espiritual*, é a experiência de uma realidade que está para além (*trans*) da realidade que é imediatamente acessível ao sujeito, mas com a qual ele não deixa de se relacionar por ser uma realidade que lhe é inteligível. A relação de transcendência deve ser compreendida no discurso como uma elaboração de uma expressão inteligível do ser do homem.

Ela se estrutura como um conhecimento por analogia. Assim, deve ser entendida como excesso ou superabundância ontológica. É o dinamismo mais profundo da História, na busca ou expressão do Absoluto. O espírito é animado pelo movimento da *inteligência* e da *liberdade* que acompanha o curso histórico e atesta, de maneira evidente, a presença da relação de transcendência na constituição ontológica do ser humano.

As variantes da *inteligência espiritual*, construídas no pensamento antigo e medieval, são, respectivamente, as concepções plotiniana, agostiniana e tomista, assumem maior relevância para a filosofia de Lima Vaz. Essas formas, nas suas variações, demonstram que a inteligência humana não é centrada em si, mas tem como centro o Ser.

Conforme vimos, no pensamento clássico vigorava uma homologia entre a perfeição do ato do conhecimento e a do seu objeto, a primazia do intelectual sobre o ato intelectual. Nessa tradição, pressupunha-se uma abertura transcendental do espírito finito, por meio da real ação de sua razão e de sua liberdade, à infinitude do ser. De Platão a Tomás de Aquino foi celebrada uma descentralização na estrutura do conhecimento. Essa descentralização garantiu que o espírito humano se abrisse ao infinito sem centrar-se sobre si mesmo. O seu

movimento de descentralização permitiu a abertura de um espaço para uma inteligibilidade do Ser na qual se exerce a *inteligência espiritual*.

Para Lima Vaz, o neoplatonismo expresso em Plotino apresenta-se como uma confluência e síntese da noética antiga. A diferença entre Agostinho e o neoplatonismo está na transposição matizada do modelo neoplatônico para um conjunto filosófico, teológico, e místico cristão. De Agostinho a Tomás de Aquino assiste-se a uma profunda reorientação desse universo conceitual. O Aquinate recolhe elementos das tradições aristotélica e neoplatônica a partir da reinterpretação teológica de Agostinho e do Pseudo-Dionísio.

Tomás de Aquino articula a *inteligência espiritual* a partir da estrutura noética do espírito, composta por categorias de natureza ontológica segundo a metafísica do real. As linhas da metafísica tomásica podem ser desenhadas a partir de diversos ângulos. Lima Vaz escolhe o ângulo que se abre a partir da noção de *perfeição* ou ato. Trata-se da noção que constitui um dos pontos cardeais do horizonte metafísico do Aquinate.

Buscamos examinar os problemas colocados por Lima Vaz a partir, principalmente, de sua discussão da filosofia moderna e contemporânea. Num primeiro tópico, examinamos a recentração da *inteligência espiritual* no sujeito na filosofia moderna, que assim perde seu foco de orientação fundamental. Deixa de ser arrastada para o espaço metafísico das coordenadas noéticas e perde o horizonte do Absoluto transcendente de inteligibilidade.

A idade cartesiana e a pós-cartesiana são responsáveis pelo declínio e dissolução da *inteligência espiritual*. Nelas ocorreu um movimento descendente do conhecimento. Observou-se a desarticulação do espaço de inteligibilidade do Ser e uma centralização do espírito humano sobre si mesmo que impediu o exercício da *inteligência espiritual*, o que marcou o seu destino no paradigma metafísico da filosofia moderna.

Nessa época, portanto, operou-se a recentração metafísica do sujeito em si mesmo, assim consolidando a metafísica da subjetividade. Em decorrência dela, houve o fechamento do horizonte universal do Ser. Dizendo de outra maneira, o Ser foi substituído pelo horizonte do pensável. A imanência do sujeito tornou-se o centro do universo de significações, absorvendo em si a *inteligência espiritual*.

Assiste-se assim nos tempos modernos, a partir de Descartes, a uma substancial modificação no problema de Deus. Tal problema é recolocado a partir da filosofia da subjetividade. O novo modelo de filosofia rompe com o padrão clássico, porque tem como matriz de inteligibilidade o sujeito cognoscente. O recentramento do espírito em si mesmo na filosofia do *Cogito* foi responsável pela dissipação da *inteligência espiritual*, tendo, portanto, como consequência, a consolidação do seu fenecimento.

Pudemos ver que a tentativa de superação da metafísica por obra de Heidegger resultou também, nos termos do autor, na dissolução da *inteligência espiritual* e vem representar o anúncio do “fim da metafísica” ou do “fim da filosofia.” Para Heidegger a metafísica da teoria platônica das ideias traça uma linha contínua do “esquecimento do ser”, pelo menos até Nietzsche. O filósofo alemão criticou os modelos de fundamentação da metafísica, os quais são, para ele, os modos de entificação do ser. Heidegger tenta repropor a questão do Ser a partir da analítica existencial do *Dasein*. Tal tentativa aprisiona a *inteligência espiritual* no âmbito da metafísica moderna da subjetividade. Enfim, a visão de Heidegger no que se refere à metafísica, concede o atestado de óbito da *inteligência espiritual*, do *noûs* platônico ao *intellectus* tomásico.

Como explicamos, a *crise* espiritual moderna é assinalada pela operação de inversão nas direções fundamentais do universo simbólico do homem ocidental: *razão* e *liberdade*. Esses dois vetores configuram-se como atos superiores do espírito humano, nas tradições clássica e medieval, e apontam para um horizonte transcendente. Na modernidade, opera-se um recentramento no sujeito empírico. A exigência do Absoluto transcendente é algo constitutivo do homem. A inversão, consolidada pela modernidade, resultou, para o homem, na experiência do niilismo e na convivência com as formas do não-sentido absoluto da violência e da morte.

É importante notar que a ruptura entre *representação* e *ser* desenvolveu-se ao longo do complexo movimento de transformação dos fundamentos espiritual e intelectual do Ocidente. O nominalismo foi responsável por implantar novas coordenadas que substituíram o universo mental antigo e medieval. Esse processo de transformação tem seus pródromos na assim chamada revolução do século XIV. O ciclo da modernidade é marcado pelo esforço do homem ocidental para refazer a morada simbólica da sua existência no mundo, a partir das coordenadas e das perspectivas do espaço da *representação*. Em outras palavras, o homem moderno busca aproximar um mundo simbólico submetido a um sistema de medidas imanentes a ele próprio. A *crise* espiritual moderna resulta da mudança celebrada na estrutura do conhecimento na filosofia moderna. Nessa nova forma de conhecimento, assiste-se ao esforço inútil do homem ocidental, tentando refazer a sua morada.

Ao colocar a *inteligência espiritual* em confronto com o desafio das novas tecnologias, mostramos também como o desenvolvimento científico e tecnológico nos leva a pensar sobre o futuro da *inteligência espiritual*.

Após esses esclarecimentos, buscamos, ainda, apresentar as possibilidades de recuperação da dimensão metafísica da inteligência. Essa discussão constituiu a parte final deste trabalho

Vimos que, segundo Lima Vaz, a *Fides et Ratio* se revela como um novo esforço de recolocar o problema da razão humana em sua dimensão de transcendência. A encíclica representa uma nova tentativa do exercício da inteligência metafísica.

Por outro lado, a teoria da Ideia oferece um teor metafísico que ajuda a recolocar a metafísica no atual clima pós-metafísico. Tal proposta permanece como princípio animador, pois nele há uma linha, conforme define Lima Vaz, de *meta-história da Filosofia*, que apresenta um novo horizonte para o problema do Ser.

Lima Vaz tenta revalorizar também a *teoria do juízo* de Tomás de Aquino. Como pudemos ver, para o autor, o Aquinate representa uma disposição intelectual que abre o espírito ao apelo da sabedoria, tornando-o apto para percorrer o itinerário do mais alto saber humano.

Os passos desse itinerário situam-se no terreno da *teoria do juízo*, a qual operacionaliza, de certa maneira, o gesto metafísico da inteligência. Esse aceno a Tomás de Aquino representa o último itinerário gnosiológico das atitudes metafísicas do pensamento ocidental.

Para Lima Vaz, a originalidade de Tomás de Aquino reside na compreensão da metafísica do êxodo em que Deus é entendido simplesmente como a plenitude do existir. Ao abrir caminho para entender a prioridade do ato de existir sobre a essência, a reflexão metafísica como a única que pode atingir o Ser (*esse*) faz dele o seu objeto específico. Portanto, a originalidade do Aquinate está na descoberta da metafísica da existência, na qual não há lugar para abstrações, como acontece nas ciências.

Enfim, o desenvolvimento desta dissertação nos possibilitou compreender que, segundo Lima Vaz, a *inteligência espiritual* é uma forma superior do conhecimento humano. Seu exercício foi valorizado pela civilização ocidental nos períodos antigo e medieval. Essa forma de conhecimento manifestou-se como a alma do pensamento da tradição ocidental.

A *inteligência espiritual* caracteriza-se pela busca do fundamento da verdade enquanto tal. Dessa forma, ela coloca-se como uma atividade para além dos procedimentos epistemológicos e teóricos da ciência. É uma forma de inteligência, marcadamente inserida em uma intenção metafísica.

Assim, em seu movimento na história do pensamento filosófico ocidental, ela revelou-se de diferentes matizes na sua busca pelo horizonte último. Com o advento da modernidade,

somando-se ao desenvolvimento das ciências da natureza e das ciências humanas, a esfera epistemológica passou a ocupar, cada vez mais, um lugar decisivo na nossa civilização, em detrimento dessa forma de conhecimento original.

A pesquisa que empreendemos parte de um filósofo de grande projeção e destaque no cenário filosófico brasileiro. Seu pensamento tem sido objeto de muitas análises. Sua obra apresenta-se como uma fonte preciosa para novas pesquisas. Nesta, especificamente, buscamos expor o conceito de *inteligência espiritual* como um tópico de primeira grandeza na Filosofia de Lima Vaz, apresentando-se também como um problema constitutivo do saber filosófico. É a expressão, por excelência, do pensamento metafísico. É uma pedra de toque que permite refletir, com profundidade, sobre os desafios da evolução da metafísica ocidental. Hoje, essa faculdade se vê desafiada face às novas exigências resultantes da inversão do vetor deste conceito na filosofia contemporânea. Resta-nos perguntar sobre as possibilidades de justificá-la face ao irreduzível processo científico e tecnológico. Tal empreitada poderá constituir-se em uma nova pesquisa.



## BIBLIOGRAFIA

### 1. Fontes primárias

LIMA VAZ, H. C. de. *Antropologia Filosófica I*. 6. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

\_\_\_\_\_. *Antropologia Filosófica II*. 6. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

\_\_\_\_\_. *Escritos de Filosofia VI - Ontologia e História*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. *Escritos de Filosofia III – Filosofia e Cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

\_\_\_\_\_. *Escritos de Filosofia VII – Raízes da modernidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

\_\_\_\_\_. *Amor e conhecimento: sobre a ascensão dialética no Banquete*. Lisboa: Revista Portuguesa de Filosofia, v. 12, 1956.

\_\_\_\_\_. *Deus no Pensamento Contemporâneo. Síntese*. Belo Horizonte: Edições Loyola, v.8, n.23, 1981.

\_\_\_\_\_. *A metafísica da ideia em Tomás de Aquino*. Belo Horizonte: Síntese – Rev. de Filosofia, V. 28, nº 90, 2001. p. 5-16.

\_\_\_\_\_. *Metafísica e Fé cristã: uma leitura da Fides et Ratio*, Revista Síntese Nova Fase, v.26, n.86, Belo Horizonte: CES / Edições Loyola, 1999, pp.293-305.

### 2. Obras de relevâncias

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*, Petrópolis: Vozes, 1990.

ALMEIDA, Philippe Oliveira. *Doutrina Tomista do Juízo em Lima Vaz*. Pensar – Revista Eletrônica da Faje, v.2, n.1, 2011.

JOÃO PAULO II. *Carta encíclica Fides et Ratio: sobre as relações entre Fé e Razão*. São Paulo: Paulus, 1988.

MAC DOWELL, João A. *Saber filosófico, História e Transcendência: Homenagem ao Pe. H. C. de Lima Vaz em seu 80º aniversário*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

PERINI, Marcelo (ORG). *Diálogos com a cultura contemporânea: homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz. Coleção: Leituras filosóficas*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

ROUSSELOT, Pierre. *A teoria da inteligência segundo Tomás de Aquino*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

SAMPAIO, Rubens Godoy. *Metafísica e modernidade: método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. *O Ser e os outros: um estudo de teoria da intersubjetividade*. São Paulo: Unimarco Editora, 2001.

TEIXEIRA, João de Fernandes. *A mente pós-evolutiva: a filosofia da mente no universo do silício*. Petrópolis: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. *A mente segundo Dennett*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

### 3. Bibliografia Geral

BOEHNER, Philothus. GILSON, Etienne. *História da filosofia. Desde as Origens até Nicolau de Cusa*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

DESCARTES, René. *Obra escolhida*, 3. ed. São Paulo: Bertrand, 1995.

\_\_\_\_\_. *Col. Os pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1975.

GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Unisinos, São Leopoldo, 1999.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Descartes e a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 1993.

MARCONDES, Danilo. *Textos básicos de linguagem: de Platão a Foucault*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

MOLINARO, Aniceto. *Metafísica: curso sistemático*. São Paulo: Paulus, 2002.

MONDIM, Battista. *O homem: quem é ele?: elementos de antropologia filosófica*. São Paulo: Edições Paulinas, 1980. p.12.

OLIVEIRA, Claudia Maria Rocha de Oliveira. *Metafísica e ética. A filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo*. São Paulo: Loyola, 2013.

REZENDE, Antônio. *Curso de filosofia para professores e alunos dos cursos de segundo grau e de graduação*. Rio de Janeiro, 5. ed. Jorge Zahar: 1991.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: Patrística e Escolástica*. São Paulo: Paulus, 2005.

\_\_\_\_\_. *História da filosofia: Antiguidade e idade Média*. São Paulo: Paulus, 1990.

REIS, Fátima. *De sujeito a sistema de informação: como as novas concepções de mente afetam a subjetividade*. Ciência e cognição, 2006, vol. 09. Disponível em: <<http://www.cienciasecognicao.org/pdf/v09/m346120.pdf>> acesso em: 19 de set. de 2012.

SEARLE, John R. *A redescoberta da mente*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.