DE SÃO TOMÁS DE AQUINO A HENRIQUE CLÁUDIO DE LIMA VAZ: PERCURSOS E LEGADO ANTROPOLÓGICO*

FROM SAINT THOMAS DE AQUINO TO HENRIQUE CLÁUDIO DE LIMA VAZ: COURSES AND ANTHROPOLOGICAL LEGACY

Zuenir Oliveira Neves**

RESUMO

Este trabalho, escrito em homenagem aos 750 anos da passagem de São Tomás de Aquino, objetiva explicitar o legado intelectual deixado por esse grande filósofo e teólogo ao pensamento ocidental, mormente o brasileiro. Na ocasião, expõe, em linhas gerais, o trajeto percorrido por suas ideias durante as idades moderna e contemporânea, até chegar aos reflexos de tão valiosas ponderações sobre a concepção de “pessoa”, tal qual desenvolvida por Vaz na *Antropologia filosófica*. Como se verá, malgrado as importantes influências da dialética de Hegel sobre as reflexões vazianas acerca do fenômeno humano, a noção da pessoa como *rationalis naturae individua substantia*, é dizer, substância individual de natureza racional, trata-se de uma constante no trabalho do nosso filósofo. Pode-se dizer que a *individua* é fruto do prestígio atribuído por Tomás ao pensamento de Boécio, conforme quem a pessoa é *subsistens distinctum in natura intellectualli*, fruto este que Vaz bem compreendeu. Sobressai, no contexto, a dimensão espiritual enquanto homologia perfeita do Absoluto, do qual a pessoa é análoga, no processo de unificação dialética do sujeito.

PALAVRAS-CHAVE: Tomás de Aquino; legado; Ocidente; H.C. de Lima Vaz; pessoa.

ABSTRACT

This work, written in honor of the 750th anniversary of Saint Thomas Aquinas' death, aims to explain the intellectual legacy left by this great philosopher and theologian to Western thought, especially the brazilian one. On this occasion, it presents, in general terms, the path taken by his ideas during the modern and contemporary ages, until reaching the reflections of such valuable considerations on the concept of “person”, as developed by Vaz in his Philosophical Anthropology. As we shall see, despite the important influences of Hegel's dialectics on Vaz's reflections on the human phenomenon, the notion of person as *rationalis naturae individua substantia*, that is, an individual substance of a rational nature, is a constant in the work of our philosopher. It can be said that the *individua* is the result of the prestige attributed by Thomas to the thought of Boethius, according to whom the person is *subsistens distinctum in natura intellectualli*, a result that Vaz understood well. In this context, the spiritual dimension stands out as a perfect homology of the Absolute, of which the person is analogous, in the process of dialectical unification of the subject.

KEYWORDS: Thomas Aquinas; legacy; West; H.C. de Lima Vaz; person.

* Artigo recebido em 17/11/2024 e aprovado para publicação em 10/12/2024.

** Mestre em filosofia pela UFJF e em filosofia do direito pela PUC Minas. E-mail: zuenirmeves@gmail.com.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

2024 é o tempo de comemorar os 799 (setecentos e noventa e nove) anos do nascimento de São Tomás de Aquino, os 701 (setecentos e um) de sua santificação e, principalmente, de rememorar os 750 (setecentos e cinquenta) de sua passagem. Nascido em Roccasecca, Itália, no ano de 1225, o *Doctor Angelicus* – tal como é carinhosa e comumente alcunhado – foi canonizado pelo Papa João XXII em Avignon, França, no ano de 1323, tendo falecido na Abadia de Fossanova, em 1274, em decorrência de uma queda banal do cavalo que montava na Via Ápia, enquanto se dirigia para Lyon, onde apresentaria seu trabalho *Contra Errores Graecorum*, a pedido do Papa Gregório.

Figura de peso, tanto na Teologia quanto na Filosofia ocidental medieval, Tomás foi o pensador que empreendeu um encontro original entre Platonismo, Aristotelismo e Cristianismo, por intermédio de sumas, bem como de comentários às escrituras sagradas e às obras do estagirita. Movido pela premissa fundamental de que razão e fé não poderiam ser contrárias, o italiano transitou de forma memorável num ambiente em que a primeira não só interrogava a segunda, mesmo estando em seu horizonte, como se esforçava por compreendê-la, fundamentá-la, explicá-la e sistematizá-la. Nessa atmosfera, vislumbrava-se, portanto, tanto a filosofia na fé (*Intellectus quaerens fidem*) quanto a filosofia sobre a fé (*Fides quaerens intellectum*), em franca demonstração do quão possível era a convivência harmônica entre saberes diversos.

Sua “teologia natural” apontava para a viabilidade da investigação racional da fé e o esclarecimento dos dogmas, ao mesmo tempo que acolhia a noção de que a Filosofia, que também fazia Física e Metafísica, visava ao alcance das verdades naturais. Por detrás desse entendimento, vigorava a noção de “unicidade da razão”, de maneira que o equívoco de quem via a fé como contraposta a esta estaria não só em desconsiderar que ambas são racionais – desde que os princípios sobre os quais se assentam foram introduzidos pela natureza – como, também, em não perceber que elas tratam do mesmo objeto, embora sob perspectivas hermenêuticas distintas.

O caminho percorrido pelo pensamento do *Doctor Communis* nesses sete séculos que nos separam veio produzindo frutos, malgrado as inúmeras barreiras culturais impostas pelos tempos hodiernos. O presente texto visa a elucidá-los, mesmo que brevemente, explicitando, ainda, em que medida a concepção tomasiana da pessoa como *rationalis naturae individua*

substantia foi importante à formulação da Antropologia Filosófica vaziana, na qual ela surge como um já e um ainda não, tanto a conduzir a afirmação da subjetividade quanto a se realizar (nos e) pelos sujeitos.

1 TOMÁS: UM LEGADO SEM FRONTEIRAS

O esforço intelectual de Tomás produziu marcas indeléveis na Modernidade, em cujo seio se sagraram inúmeros intentos de reacendimento do seu sistema filosófico. Dentre valiosos propósitos destacou-se o Neotomismo, movimento que ganhou força na Europa da segunda metade do século XIX e se solidificou, sobretudo com a encíclica *Aeterni Patris*, emitida pelo Papa Leão XIII, no ano de 1879. Os neotomistas tinham como desiderato a divulgação das ideias do mestre e – o que é principal – a abertura às problematizações filosóficas impostas pelo mundo secularizado.

Ali, como bem ressalta Santos (2017, p. 46), personagens importantes como Vincenzo Buzzetti, Ângelo Testa, Serafim Sordi, Domingos Sordi, Luiz Taparelli d'Azeglio, Mateus Liberatore, Carlos Maria Curci e G. Kleugten se debruçaram sobre os principais escritos aristotélico-tomistas. Eles estavam imbuídos, por assim dizer, de um espírito *dialogal* com o pensamento moderno, espírito exemplificado por obras que iam desde publicações de clássicos e lançamentos de revistas a criações de Academias e bibliotecas, etc.

Ousado intento de conversação motivou-se pelas próprias dificuldades enfrentadas pelo Tomismo desde o pós-renascentismo. Ao que parece, os séculos XVI e XVII são atravessados por uma contradição: trata-se de período, a um só tempo, marcado por um alto nível de produção intelectual, contrastada, todavia, pelo *cogito*. Ele intermedeia a formação e o florescimento da Escolástica, ocorridos do século IX ao XV, e a sua decadência, consolidada no XVIII, a partir do qual novos sistemas filosóficos iluministas, como o de Kant e, mais tarde, Hegel, fizeram-se conhecer.

Não por acaso os adjetivos “tardia”, “moderna”, “barroca” ou “segunda Escolástica” se tornaram tão comuns (Larroyo, 1982). Os percalços, em especial, do Tomismo no século passado, explicam-se, assim, pelo fato de este ter sido o tempo no qual um pensamento filosófico já se encontrava “plenamente amadurecido no clima intelectual da modernidade, rico de múltiplas correntes, fundado sobre pressupostos metodológicos, gnosiológicos, críticos e metafísicos firmemente estabelecidos” (Vaz, 2002, p. 247).

Pode-se dizer, entretanto, que, apesar dos entraves impostos à própria difusão do pensamento de Tomás nos últimos séculos, os frutos do seu esforço e dos neotomistas não foram poucos. A Filosofia e a Teologia hodiernas fartaram-se, direta ou indiretamente, do trabalho hercúleo empreendido, mormente por estes últimos. Contemporaneamente, as reflexões tomasianas e tomistas alcançaram os mais diversos rincões geográficos e intelectuais: no Reino Unido, na França, na Itália, na Suíça e na Austrália, por exemplo, soçobram trabalhos sobre Moral, Filosofia Política, História da Filosofia, Teologia, Direito, dentre outras áreas.

São produções intelectuais que revelam quão massiva é a presença de Tomás. Esta se estendeu desde a concepção espiritual de vida intelectual de um Antonin-Gilbert Sertillanges (1863-1948) e da vida mística de um Réginald Marie Garrigou-Lagrange (1877-1964); passou pela tese do fenômeno humano como animal essencialmente metafísico, de Étienne Gilson (1884-1978), inundou as críticas ferrenhas de Jacques Maritain (1882-1973) a uma suposta usurpação científica da Filosofia, atravessou as considerações de Jean-Pierre Torrel (1927-) acerca do potencial do pensamento teológico tomásico à condução dos sujeitos à vida espiritual; até chegar à repositura teleológica da ética das virtudes por Alasdair MacIntyre (1929-) e às aproximações, promovidas por John Mitchell Finnis (1940-), entre a teoria da autoridade/obrigação e o Direito Natural.

1.1 BRASIL: TOMÁS ENTRE TURBULÊNCIAS ILUMINISTAS E RESISTÊNCIAS HUMANISTAS

No Brasil, em específico, o pensamento de Tomás se fez presente, primeiramente, pelo intermédio do Humanismo Cristão encabeçado pelos jesuítas, que aqui permaneceram entre meados do século XVI – com a expedição de Tomé de Sousa, desembarcada no Arraial do Pereira, na Bahia de Todos os Santos – e do XVIII, quando foram expulsos pelo Marquês de Pombal sob o influxo do projeto metropolitano de centralização da administração colonial, projeto que não aceitava a atuação autônoma das ordens religiosas.

Após a expulsão, foram 80 (oitenta) os anos de ausência do ensino jesuítico formal em terras tupiniquins, período durante o qual, assevera Klein (2016, p. 11), “outras ordens religiosas que já missionavam no Brasil – beneditinos, carmelitas, franciscanos e mercedários – foram assumindo, em diferentes ocasiões, a direção dos colégios e escolas”, ao mesmo

tempo que vigários e clérigos se encarregavam do ensinamento da leitura em diversas instituições de gestão menos complexa.

O espaço de tempo entre o desterro dos jesuítas e o seu retorno ao Brasil no ano de 1842, corporificado por um singelo grupo de espanhóis que se instalou no Rio de Janeiro, em Porto Alegre e, definitivamente, em Florianópolis, foi o suficiente para que as elites locais – aqueles que, afinal, podiam estudar em universidades portuguesas – fossem gradualmente absorvidas pelas ideias iluministas, em franco ingresso no pensamento secularizado, apesar das reservas de Pombal em relação a certos autores como Rousseau e Voltaire, monarquista/absolutista que era.

No pós-iluminismo, as escolas filosóficas que chegaram ao Brasil oitocentista – com destaque para o Positivismo – alcançadas que foram pelas ideias correlatas à Ilustração, quais sejam, a secularização, o cientificismo, o empirismo e o liberalismo, não deixariam de estar às voltas com o pensamento de inspiração tomista. Inserem-se nesse rol exemplificativo autores como Tobias Barreto, que, com os pés fincados no historicismo característico do Espiritualismo Eclético de sua escola recifense, lançou mão do Positivismo para criticar a Escolástica, o formalismo e o Direito Natural (Hora, 2013). Contemporâneos a Barreto, Frei Francisco de Mont’Alverne, Miguel Lemos, Teixeira Mendes e Sílvio Romero, todos, em certa medida, estão no esteio das ideias revolucionárias.

No Brasil do século XX, houve, todavia, aqueles que assimilaram o pensamento escolástico, nomeadamente o de Tomás, cômicos das reviravoltas decorrentes do gradual triunfo iluminista nos séculos anteriores. Conservadores ou não, o número de representantes de tão notável rol não é pequeno, indo de filósofos como Alexandre Correia (1891-1984)¹, Leonardo Von Acker (1896-1986)², Gustavo Corção (1896-1978) e Dom Odilão Moura (1918-2010)³ a tradutores, gramáticos e lexicógrafos, como Carlos Nougé (1952-)⁴.

É legítimo, no entanto, destacar o lugar assumido por Henrique Cláudio de Lima Vaz (1921-2002) nessa lista. Dentre os pensadores contemporâneos brasileiros que, de maneira ou

¹ Destaque para a tradução “solo” da *Suma teológica*, as redações da obra *A concepção tomista do Direito Natural* e do ensaio *São Tomás e o Direito de Revolução*.

² *Filosofia e educação de S. Tomás de Aquino e O tomismo e pensamento contemporâneo*.

³ Do aquinate, traduziu *Exposição sobre o Credo, Compêndio de Teologia, O ente e a essência* e a *Suma contra os gentios*, além de ter redigido biografias, como *São Tomás de Aquino*, e obras, como *Atualidade de São Tomás de Aquino*.

⁴ Dentre suas obras, muitas das quais publicadas pela editora São Tomás de Aquino, citem-se seus *Estudos Tomistas*: opúsculos, volumes I e II, as traduções: *Sobre o mal, Compêndio de Teologia e Questão disputada sobre as criaturas espirituais*, todas do aquinatense, e *São Tomás de Aquino*, de Gilbert Chesterton.

outra, mais criativamente voltaram seus olhares ao pensamento de Tomás, o jesuíta foi, talvez, aquele que melhor o fez. Seu desiderato foi cumprido, sobretudo pela articulação entre as ideias do aquinate e as filosofias grega (ênfase em Platão e Aristóteles), moderna (Hegel é marcante) e contemporânea (Heidegger, por exemplo), fazendo dessa articulação a base ampla do seu sistema ético, metafísico e, sobretudo, antropológico.

No que toca especificamente a Tomás, o olhar de Vaz data da sua graduação em Filosofia pela Faculdade Pontifícia de Filosofia da Companhia de Jesus, em Nova Friburgo/RJ, ocorrida no ano de 1945. Apesar de iniciado na Ordem num tempo em que as marcas da desconfiança da Metafísica já se haviam feito notar ao menos desde Nietzsche, o pensador mineiro não se intimidou, absorvendo, por assim dizer, os mais claros propósitos educacionais constantes dos então cem anos da luta dos jesuítas pela restauração da Companhia no Brasil. Uma retomada educacional, diga-se de passagem, turbulenta, que trilha fundações de Colégios, Ginásios, Seminários e até Escolas técnicas e agrícolas (Klein, 2016).

Mesmo não restringindo seus estudos a Tomás – tendo inclusive se doutorado em Filosofia pela Gregoriana de Roma com a tese *Sobre a contemplação e a dialética nos Diálogos de Platão* e, já no magistério, se aberto ao pensamento de filósofos modernos – Vaz confessava que jamais se afastou das ideias do *Doctor Communis*, em cuja obra sempre vislumbrou atualidade.

Conforme Campos (2010, p. 2), “Lima Vaz foi um dos responsáveis pela introdução – dentro do universo acadêmico brasileiro – da distinção entre o *Thomasichesdenken* (pensamento tomasiano) e o tradicional *Thomistichesdenken* (pensamento tomista)”⁵, bem como pelo “presságio” de que a cultura do século XXI seria de abordagem possível pelo pensamento tomásico, haja vista que “as opções teóricas de Tomás já esboçavam *soluções antecipadas* e perfeitamente *aplicáveis* às questões mais *emblemáticas* que abalariam a *escolástica decadente*” (Vaz, 2002, p. 218).

A intrepidez de Vaz estava menos em afirmar que os problemas suscitados na Modernidade haviam se erigido das entranhas mais profundas do Medievo do que em pugnar

⁵ “Tomistas” são as diversas Escolas de pensamento que foram se formando durante a tradição. Suas teses foram edificadas à sombra de uma espécie de a-historicidade de Tomás, motivada, principalmente, por sua canonização em 1326, bem como por sua proclamação como *Doutor Ecclesiae* em 1527, durante o papado de Pio V. Os “tomásicos”, por sua vez, correspondem aos pensadores ocupados com a reconstrução histórica das reflexões de Tomás e a evidenciação de sua atualidade. Tal distinção, de linhagens teórica e histórica, Vaz deve, em respectivo, a Jacques Maritain e Etienne Gilson, e se presta à averiguação da gênese da Modernidade filosófica, bem como ao esclarecimento de pontos obscuros da tradição. Ressalte-se que é a Joseph Pieper que o mineiro atribui o selamento da introdução de Tomás no universo acadêmico laico (Vaz, 2002).

que o próprio *corpus* tomásico, ele mesmo, já oferecia alternativas para um modo interessante de se raciocinar em face da emergência do *cogito*. E as oferecia, porque, segundo aduz, é “do seio da história vivida que se elevam a sua verdadeira grandeza e a sua significação para os séculos que hão de vir” (Vaz, 2002, p. 223).

De tal maneira que a figura do mestre de Roccasessa é uma constante, tanto nos artigos que o ouro-pretano redigiu para várias revistas científicas brasileiras, em especial a Síntese, da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), quanto na coletânea *Escritos de Filosofia*, publicada pela Editora Loyola⁶. Também nas entrevistas, as menções a Tomás são invariáveis.

Essa constância de alusões vazianas ao *Doctor Angelicus* jamais se propôs puramente exegética, como se a obra do mestre fosse perfeita – correspondente, portanto, ao arauto acabado da verdade – e muito menos resignada, como se lhe bastassem reconstituições históricas para que suas teses pudessem produzir respostas espontâneas ao tempo presente. Não. Como se viu acima, o Tomás, tal qual prudentemente cotejado por Vaz, é filho do seu tempo, mas, em certa medida, igualmente “visionário”, adiantado em relação às querelas éticas e antropológicas modernas.

Feitas essas rápidas considerações amplas sobre o alcance e a importância de Tomás para a filosofia ocidental, mormente às elucubrações de Lima Vaz, importa investigar em que medida a concepção do italiano de pessoa como *individua substantia* legou ao mineiro as bases para a formulação do seu próprio conceito. Antes, porém, cumpre caracterizar, mesmo que em linhas gerais, a pessoa no sistema filosófico do nosso pensador.

2 BREVES LINHAS SOBRE O CONCEITO VAZIANO DE PESSOA

A pessoa surge em Vaz como categoria *princípial* e *teleológica* do “Eu sou”. Melhor dizendo, é como pessoa que, desde suas estruturas eidéticas, o sujeito opera teticamente a passagem à sua forma propriamente expressiva. O que equivale a dizer que o homem é sujeito corpóreo, psíquico e espiritual, que, pelo intermédio das relações dialéticas que mantém com o mundo, o outro e o absolutamente outro, diz a si próprio “eu sou pessoa”, unifica-se.

⁶ *Problemas de fronteira, Filosofia e cultura, Ontologia e história, Raízes da modernidade, Introdução à ética filosófica*, para não citar *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, são clássicos vazianos de leitura obrigatória para quem se arrisque a desbravar o pensamento desse importante autor.

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

Sucinta explanação condensa uma série de noções, inclusive de ordem hegeliana, que não cabem no escopo deste trabalho. De toda forma, pode-se afirmar que esse processo de unificação dialética levado a efeito pelo sujeito se dá por entrecruzamentos e interpenetrações entre categorias de estrutura (corpo, *psique* e espírito) e relação (objetividade, intersubjetividade e transcendência), as quais são atravessadas pelos vários níveis do discurso, quais sejam, o pré-compreensivo, o compreensivo-explicativo e o filosófico⁷.

A grande questão implicada nessa dinâmica é, como se adiantou acima, a suprassunção da tensão dialética intercategoriaal envolvendo a limitação eidética, relacionada à finitude e à situação do sujeito, e a ilimitação tética, que refere o mesmo sujeito ao horizonte ilimitado do Ser. De forma que é pela presença, no discurso, da ilimitação do Ser na limitação do ser, que se dá a mencionada transição efetivada pelo sujeito entre a forma dada, natural, e a expressiva, ou humana propriamente dita. Dinâmica que rendeu a Vaz o silogismo P-S-U para se referir ao esquema aristotélico $(N) \rightarrow (S) \rightarrow (F)$, da Antropologia⁸.

O protagonismo nesse processo multinível e dialético de “reinstauração” caracterizado pela tríade $(N) \rightarrow (S) \rightarrow (F)$ – não tem jeito – vai para a categoria estrutural do “espírito”, o qual está para a relacional da “transcendência”, cada qual negando, porém, conservando, as demais em suas respectivas regiões, até alcançarem a pessoa, que, no entanto, desde o início é presença. Nesse movimento, o sujeito suprassume a exterioridade enquanto põe a si próprio ou se automedeia na inter-relação dialética entre a razão que acolhe o Absoluto como ato perfeito e a liberdade que a ele consente em sua existência.

⁷ O primeiro nível é caracterizado pela experiência mais imediata que o homem faz de si, com o uso da linguagem; o segundo, pelos métodos científicos; e o terceiro, pela conceitualidade que exprime a lógica estrutural do ser homem (Vaz, 1992).

⁸ Onde se vê (N), leia-se natureza, (S), sujeito, e (F), forma. Ao passo que “P” é a particularidade, “S”, a singularidade, e “U”, a universalidade (Vaz, 1992, p. 11). Para maiores aprofundamentos sobre a relação entre os silogismos vaziano, aristotélico e hegeliano, consultar Silva (2018).

O sujeito faz tudo isso, referindo-se à universalidade do Ser desde as dimensões corporais e psíquicas. Nesse trajeto, o Absoluto ao qual a sua dimensão espiritual se refere é quem lhe funda o ser, pois dele escorre a vida, a inteligência, a razão e a consciência de si (Vaz, 1992). A pessoa abrolha, em tal contexto, como bússola de afirmação da subjetividade e *telos* do sujeito. Sujeito que o homem é enquanto pessoa e que se constrói no existir *para-si* e *para-outro*.

Dizer mais do que isso implicaria, como se percebe: 1) explicitar, com maior nível de detalhes, as regiões categoriais de estrutura, relação e unidade, bem como as próprias categorias; 2) caracterizar o “Eu sou” como o momento no qual o sujeito limitado se identifica com o Ser infinito; 3) expor mais detidamente os níveis de compreensão percorridos pelos sujeitos da apercepção; 4) esmiuçar a relação entre as categorias e os níveis de compreensão no interior do processo de reestruturação simbólica do mundo; 5) elucidar a transição dialética efetivada pelo sujeito (S) entre a natureza (N) e a forma (F); 6) e, por fim, explicar a coerência da transição como uma exigência da transcendência.

Como já ressaltado, porém, tais contornos escapam aos objetivos deste trabalho⁹, cuja relativa densidade reclama, em contrapartida, certa economia de extensão, a bem da sustentabilidade do interesse por parte de quem o lê. Razão pela qual, com as devidas escusas, passa-se ao seu alvo: as incursões do pensamento do *Doctor Universalis* sobre a teorização antropológica do jesuíta.

3 O QUE DE SÃO TOMÁS DE AQUINO HÁ NA CONCEPÇÃO DE PESSOA DE H.C. DE LIMA VAZ?

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

⁹ Para maior aprofundamento, vide Neves (2023).

O parágrafo supra é pequeno, mas, fora de dúvidas, renderia um imenso trabalho enfocando regressivamente a elaboração do conceito de pessoa a partir das mitigações cristãs do *sub-iectum* aristotélico, o *hypokeimenon* ou substância individual, que, na proposição, só auferia o conteúdo pela ação de outro elemento, o predicado. Por ora, no entanto, urge ressaltar que, ao longo da Idade Média, tal perspectiva foi se alterando: a pessoa paulatinamente passou a *sujeito racional de natureza espiritual*, detentora, portanto, do potencial de agir, determinar-se e responsabilizar-se nas relações. O que não se incompatibilizava nem com a ideia de superioridade perante os seres destituídos de racionalidade nem com a de igualdade recíproca *perante* Deus, que a todos havia criado à sua imagem e semelhança.

Algo de analógico pairava no ar. E é do Tomás inspirado em Boécio, que, por sua vez, é considerado o precursor das ponderações acerca da natureza substancial e da essência racional do indivíduo, que Vaz (1992, p. 225) pôde formular a sua frase: “a noção de *pessoa* é [...] uma noção *analógica*, e essa estrutura analógica está presente na definição [...] com que Tomás de Aquino resumiu Boécio: *subsistens in rationali natura*”.

Aqui, cabe uma singela observação: Boécio aplicou à pessoa o pensar da substância das essências nos particulares em sua relação com os universais, postulando, por isso, que “as essências podem ser nos universais, mas elas só têm substância nos indivíduos” (Boécio, 2005, p. 78). Tomás obtemperou as lições boecianas, sustentando que a pessoa é *substância*, porque não é acidente; é *individual*, por ser particular que está de modo peculiar na substância; é *racional*, vez que é singular a agir por si mesmo, a conduzir-se sem ser determinado pelas forças externas que agem sobre ela. A pessoa é, desta feita, substância individual racional¹⁰. Segundo Tomás (2009, p. 523), diz-se “substância individual, para significar o singular no gênero substância. E acrescenta-se “de natureza racional”, para significar nas substâncias racionais”.

O aquinate se aprofundou na noção de *subsistens distinctum in natura intellectualli* do pensador romano e, com sua noção original de *individua substantia*, legou a Vaz importante

¹⁰ O esforço teórico de Tomás é visível em suas respostas aos artigos 1 e 2 da *Summa theologica*, que versam, respectivamente, sobre a conveniência da “definição que Boécio escreve no livro *Sobre as Duas Naturezas: Pessoa é a substância individual de natureza racional*”, e a questão acerca da natureza da pessoa – *hipóstase, subsistência e essência*. Durante suas explanações, vários são os assuntos explorados: a definibilidade da singularidade; os sentidos em que toma a palavra “substância”; a inconveniência da atribuição de intenção lógica à definição de algo real; a semântica boeciana da expressão “natureza” no trato da pessoa; a hipóstase primeira como substância individual; a diferença entre hipóstase/pessoa x subsistência; o sentido de substância, seja como quiddidade, seja como sujeito; a diferença entre hipóstase/pessoa x essência nos compostos etc.

embasamento antropológico. Por isso, nas reflexões do mineiro acerca do fenômeno humano se fazem notar os elementos “substância”, “natureza” e “essência”, legados por Aristóteles e transfundidos para o *corpus* tomásico. De forma que, assim como Tomás e Boécio, Vaz compreende a pessoa como unidade absoluta racional, indivisa e aberta ao Ser: *é ens in se* e *indivisum in se*, na expressão da sua incomunicabilidade, e *ens ad aliud* e *nata est convenire cum omni ente*, na da sua racionalidade (Tomás, 2009, p. 530).

A pessoa é incomunicável¹¹, porque, malgrado inferior em relação ao perfeitíssimo, que existe por si e do qual é imagem, é igualmente singular na sua inferioridade, já que subsistente em racionalidade como *individua*. Quanto a ser racional, tal atributo advém do “mais alto”, que lhe é fonte da perfectibilidade. Por meio da racionalidade, ela, como consciência e liberdade, dotada de distinta e comum singularidade, abre-se ao Ser e entende o real, em franca organização do caos que a cerca, já que nela própria vive o subsistir e o sustentar. Vale notar, contudo, que seu subsistir singular não é experimentado monadológica e abstratamente, mas no movimento contraditório essencial que expõe o mesmo, que é e não é, está e não está: ela é dialeticamente *consigo-mesma-no-outro-e-no-absolutamente-outro*.

Finita, distinta das demais, só de forma analógica pode ela *agir*, e agir enquanto espírito dotado de intelectualidade, unificar-se, enfim, na diferença entre a unidade e a alteridade, em elevação racional para além dos entes inferiores. Ou seja, ela precisa aferir, do “lugar” de quem é *realmente* distinto da universalidade do ser, mas com o qual *intencionalmente* se identifica por portar conhecimento e liberdade, “a identidade *absoluta* do *ser-em-si* e do *ser-para-outro* que só pode ser atribuída ao Absoluto” (Vaz, 1992, p. 225). Absoluto este que é identidade em cujo interior se identificam a essência e a multiplicidade das relações.

É interessante notar o que a elaboração antropológica vaziana, ela mesma, traz de inédito: Vaz, que tinha forte influência de Hegel, acrescenta ao ser do homem espiritual o *esse ad*, o *ser-para*, pensando a pessoa como *substância* que unifica a estrutura e a relação, a essência e a existência, o *em-si* e o *para-si* no *em-si-para-si*. O recurso à dialética de Hegel, utilizado para conferir unidade ao homem, deve-se à sua convicção sobre uma ambivalência: a riqueza de Tomás contrastava-se com a precariedade dos instrumentos lógicos e

¹¹ O adjetivo *incomunicável*, acolhido por Vaz, advém da evocação de Ricardo de São Vitor na *Summa theologica*, quando Tomás responde às objeções à definição de Deus como pessoa, objeções estas consistentes na sua natureza não racional, bem como na sua imaterialidade e insubstancialidade. O teólogo da Abadia agostiniana afirmava que “a pessoa, quando se trata de Deus, é a existência *incomunicável* de natureza divina” (Tomás, 2009, p. 530, grifo nosso).

metodológicos de que dispunha para tratar a temática antropológica moderna, precariedade que o jesuíta compreendia, todavia, como supérvel pelo método hegeliano (Sampaio, 2006, p. 247).

Uma relação analógica qualificada pela interface entre o categorial e o transcendental sobressai dessa intersecção vaziana basilar entre Tomás e Hegel, rendendo ao primeiro uma espécie de ejeção do Medievo em direção à contemporaneidade antropológica. Percebe-se claramente a prevalência da dimensão espiritual na afirmação ontológica do homem, bem como a positividade originária da pessoa e do Absoluto.

Esta dimensão espiritual está na História, mas não é dela. É trans-real do qual brota a vida, a inteligência, a razão e a consciência (Vaz, 1992, p. 122), sendo, por isso mesmo, constantemente reclamado pela cultura. Do chão civilizacional, a pessoa, que é a ele homóloga, conclama o sujeito a com ele se identificar, tudo com vistas à inteligibilidade de si, como complexo estrutural e relacional, e do mundo.

No âmago do sujeito está o espírito, o análogo inferior que acolhe o Absoluto como ato perfeito e a ele consente como liberdade (Vaz, 2014, p. 202). Sob sua batuta se desenrola a vida real, situada na tensão entre a limitação eidética e a ilimitação tética, tensão esta a ser suprasumida na pessoa mesma, causa formal (*eidós* e/ou função lógica integrativa do ser e do devir na proposição “Eu sou”) e final (efetível totalidade inteligível ou desígnio do *ser* no *existir*) do ser do homem, presença originária e constante ao intento de autoafirmação do sujeito singular durante seu encontro com o outro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa, ocupada com a explanação do legado de Tomás ao Ocidente, incluindo o Brasil, desdobrou-se basicamente em duas partes: a primeira envolvendo o percurso traçado pelo pensamento do intelectual italiano na Modernidade; a segunda, as suas influências sobre a Antropologia de H.C. de Lima Vaz. Urge ressaltar, no entanto, que o que carece de reflexões finais é mais a *relação* que essas partes mantêm entre si do que as partes mesmas, em específico. Não é, portanto, sobre dizer particularmente “de cada neotomista”, ou mesmo especular se Vaz era hegeliano ou tomista. Não. Qualquer ponderação nesse sentido, além de redutora em face do objetivo proposto, implicaria o menosprezo da originalidade dos autores.

Uma coisa, todavia, quis-se esclarecer: Tomás não soçobrou no zênite da idade moderna. Ao contrário, como mesmo evidencia o dossiê desta revista, que conclama seus colaboradores à importante reflexão sobre o “ato de ser”, suas ideias continuam a retumbar entre os espíritos mais sóbrios mundo afora, preocupados que estão com questões de cunhos os mais diversos: ético, teológico, metafísico, antropológico, científico, político, jurídico, etc. Os ventos iluministas que sopraram no Ocidente, longe de o retirarem da cena atual, acoessaram seus admiradores a travarem profundas discussões com os mais ferrenhos críticos, a ponto de nele se vislumbrarem alternativas a problemáticas do século presente. Algo que, como se viu, Vaz pressagiu.

É nesse aspecto que a astúcia do mineiro entrou em cena. Ele dialogou com uma infinidade de autores: foi de clássicos, como Platão, Aristóteles, Plotino, Santo Agostinho, etc., a contemporâneos tais quais Heidegger, passando pelos modernos, a exemplo de Descartes, Kant e Hegel. Vários outros integram seus solilóquios, como Karl Rahner e Peter Wust. Mas o seu diálogo com o Tomismo, mormente filósofos como Joseph Maréchal, Johannes Baptist Lotz, Jacques Maritain e Étienne Gilson, foi muito importante. De tal maneira que a Antropologia por ele proposta, inseparável do seu sistema ético e metafísico, inevitavelmente esbarra na retomada crítica das ontologias platônica e aristotélica, por meio das quais Tomás pôde pensar a *pessoa* e, especialmente, refletir sobre a *existência* intrínseca ao *ser* como núcleo ontológico afirmado no juízo. Neste ponto, o nome de Maréchal é digno de nota.

É aqui, no tempo em que o ciclo moderno da metafísica da subjetividade inaugurado por Descartes já houvera sido fechado por Hegel, que o *Doctor Angelicus* se revigora no sistema vaziano. O ouro-pretano interseccionou a verticalidade do Platão de Tomás com a horizontalidade hegeliana; propôs a solução de uma oposição, até então tida por insolúvel, entre a subjetividade histórica e o Absoluto real; ressignificou a Metafísica tomasiana, enquanto vislumbrava a compatibilidade entre o essencialismo grego e o existencialismo cristão; e, enfim, pensou, no plano antropológico, o conceito de pessoa.

Nesse contexto, sua reflexão sobre o sujeito, que é homem como pessoa – categoria ontológica unificadora do *em-si* da essência estrutural e do *para-si* da existência relacional em seu *em-si-e-para-si* – tratar-se-ia de uma reflexão *dialética* válida, quanto mais aliada à perspectiva *analógica*, que vê na pessoa o *analogatum inferius*, em cujo âmago vige a tensão entre o categorial e o transcendental. Em tal perspectiva, por força das categorias do espírito e

da transcendência, o sujeito, que é forma expressiva do início ao fim do processo de mediação, tem a prerrogativa de ultrapassar a univocidade categorial somática-psíquica-objetiva-intersubjetiva, situada no âmbito poético e prático, e remeter-se, pela contemplação, ao Absoluto ilimitado.

Mencionada tensão entre o categorial e o transcendental, longe de exigir do dado a autonegação na abstração para identificar seu ser na própria oposição e, nessa negação, o Ser do Absoluto, prima por sua riqueza fontal, dignifica-o, desde os albores da mediação (e não ao fim), como diz Herrero (2004, p. 61), em sua estatura de “começo sempre presente, imediatidade fecunda, mistério originário e inesgotável”. Dom. E é aqui que se entende evidenciada a positividade originária da pessoa e do Absoluto.

REFERÊNCIAS

BOÉCIO, Anicio Manlio Torcuato Severino. **Escritos (Opuscula Sacra)**. Tradução de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CAMPOS, Sálvio Laet de Barros. Henrique Cláudio de Lima Vaz: do pensamento tomista ao pensamento tomásico. **Filosofante**, Várzea Grande, p. 01-12, maio 2010. Disponível em: https://www.filosofante.org/filosofante/not_arquivos/pdf/Lima_Vaz_Pensamento_Tomasico.pdf. Acesso em: 12 nov. 2024.

HERRERO, Francisco Javier. Aspectos fundamentais da antropologia filosófica do Padre Vaz. **Veredas do Direito: direito ambiental e desenvolvimento sustentável**, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 53-61, jul./dez. 2004. Disponível em: <http://revista.domhelder.edu.br/index.php/veredas/article/view/144>. Acesso em: 27 out. 2024.

HORA, Graziela Bacchi. Tobias Barreto e a crítica moderada ao Positivismo. **Revista Caderno de Relações Internacionais**, Recife, v. 04, n. 07, p. 97-121, jul. 2013. Disponível em: <https://revistas.faculdedamas.edu.br/index.php/relacoesinternacionais/article/view/214/202>. Acesso em: 14 nov. 2024.

KLEIN, Pe. Luiz Fernando. Trajetória da educação jesuítica no Brasil. *In: CICLO DE DEBATES 2016 – PATEO DO COLLEGIO*, p. 01-26, maio 2016, São Paulo, SP. Disponível em: <https://pedagogiaignaciana.com/biblioteca-digital/biblioteca-general?view=file&id=926:trajetoria-da-educacao-jesuistica-no-brasil&catid=8&filename=Klein%20L.F.2016TrajetoriaEducJesuisticaBrasil.pdf>. Acesso em: 16 nov. 2024.

LARROYO, Francisco. **História geral da pedagogia**. São Paulo: Mestre Jou, 1982.

NEVES, Zuenir de Oliveira. **Considerações sobre a condição do sujeito na Antropologia Filosófica de Lima Vaz**. 2023, 248 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Juiz de Fora, 2023. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/15893>. Acesso em: 12 nov. 2024.

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

SANTOS, Ivanaldo. As origens do Neotomismo. **Aquinate**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 32, p. 42-53, maio/ago. 2017. Disponível em: <https://www.aquinate.com.br/wp-content/uploads/2018/01/D-Ivanaldo-As-origens-do-neotomismo.pdf>. Acesso em: 09 nov. 2024.

SILVA, Manuel Moreira da. Lima Vaz e a transformação da dialética hegeliana. *In: XVIII ENCONTRO NACIONAL DE FILOSOFIA DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – ANPOF*, out. 2018, Vitória, ES. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YP3xt8Gsin0>. Acesso em: 22 out. 2021.

TOMÁS de Aquino. **Suma teológica: teologia-Deus-trindade**. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, v. 1, Parte I – questões 1-43, 2009.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia filosófica**. 12. ed. São Paulo: Edições Loyola, v. 1, 2014.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia filosófica**. São Paulo: Edições Loyola, v. 2, 1992.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de filosofia VII: raízes da modernidade**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.