

ANTROPOLOGIA E MÍSTICA EM LIMA VAZ

*Profa. Dra. Ir. Maria Celeste de Sousa**

Resumo

Reflete o pensamento de Lima Vaz sobre a experiência antropológica da Mística. O Filósofo brasileiro compreende que a espiritualidade é uma dimensão constitutiva do ser humano e que é um imperativo, no mundo pós-moderno, o aprofundamento sobre o sentido da relação entre o Eu e o Absoluto sempre ocorrente na realidade. A experiência mística é um sinal desta presença amorosa de Deus no mundo e um fator indispensável de humanização.

Palavras-chave

Antropologia. Mística. Espírito. Transcendência. Inteligência espiritual.

Résumé

L'article reflète le pensée de Lima Vaz sur l'expérience anthropologique de la Mystique. Le philosophe brésilien considère que la spiritualité est une dimension constitutive de l'être humain et qui est un «must» dans le monde postmoderne, l'approfondissement du sens de la relation entre le Soi et l'Absolu toujours présent dans la réalité. L'expérience mystique est un signe de la présence aimoureuse de Dieu dans le monde et un facteur essentiel de l'humanisation.

Mots clés

Anthropologie. Mystique. Éspirit. Transcendance. Intelligence spirituelle.

1 Introdução

Na tentativa em esclarecer o sentido real da palavra “mística”, este artigo exprime a reflexão de Henrique Cláudio de Lima Vaz sobre os fundamentos antropológicos desta significativa experiência humana. O diálogo inicia situando a problemática da perda da especificidade da experiência mística na contemporaneidade; em seguida exprime-se a verdade ontológica do ser humano que requer no nível estrutural o posicionamento da categoria de *Espírito* e no nível relacional a categoria de *transcendência* e, por fim, se discorre sobre a singularidade da experiência mística como um ato da inteligência espiritual.

2. A perda da especificidade da experiência mística na contemporaneidade

Para o filósofo humanista brasileiro Henrique Cláudio de Lima Vaz, a perda da especificidade da experiência mística na contemporaneidade expressa a gravidade da crise espiritual em que se vive e requer uma atenção, seja para o reducionismo antropológico em que se situam as Ciências Humanas na sua explicação sobre o fenômeno humano, já que seus métodos não ascendem à compreensão ontológica do homem, seja para o secularismo que perpassa o horizonte cultural, que pode ser muito bem caracterizado como uma *crise do sentido* (*sense*) de uma cultura que teve o seu berço na Grécia e que tinha como problematização primeira a questão do *ser* como conteúdo significado da linguagem, seja ele o cosmos, a vida, o homem, o divino, ou mesmo o próprio *ser* na sua unidade absoluta.¹ A espiritualidade grega voltada para a “definição da *areté* como forma de *vida melhor*, orientada para o *Bem*”² foi o modelo estrutural orientador das aventuras do pensamento ocidental até a ousada proclamação da “morte de Deus” por Nietzsche e sua determinação em ser chamado o “anticristo”.

O forte influxo crítico da filosofia nietzscheana sobre os alicerces metafísicos que sustentavam a civilização ocidental e a sua influência na constituição das Ciências Humanas foi determinante para a formulação de novos parâmetros sociais, morais e éticos da sociedade hodierna, uma vez que a assimilação dos conceitos “morte de Deus” e “vontade de poder” pelos pensadores contemporâneos assinalam a progressiva imanentização da estrutura cultural. Na obra *Assim falou Zaratustra*, especificamente no capítulo intitulado “Da superação de si”, Nietzsche discorre sobre o conceito da “vontade de poder”, afirmando-o como um novo princípio, isto é, condição necessária à vontade de verdade e à vontade moral. Ele diz: “tudo o que existe deve também se adaptar e se curvar. Assim o quer vossa vontade. Que tudo o que existe se humilhe e se submeta ao espírito como seu espelho e sua imagem.”³

Este é o novo horizonte de um mundo criado à imagem do homem, do *super-homem*, pelo qual a vida humana se projeta além de si mesma e estabelece novos parâmetros valorativos de bem e mal expressivos de sua “vontade de poder”. Nietzsche afirma: “Em verdade vos digo, bem e mal imperecíveis não existem. Com vossos valores e vossas palavras de bem e

¹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima, *Escritos de Filosofia III, Filosofia e Cultura*, Edições Loyola, 1997, p. 155.

² VAZ, *Filosofia e Cultura*, p. 155.

³ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*, Lisboa: Guimarães Editora, 1994, p. 3.

mal, vós, apreciadores de valor exerceis violência. E aí está vosso amor secreto e o resplendor, o tremor e a superabundância de vossas almas”⁴. Este espírito que se tornou cultural perpassou todo o século XX e foi proclamado pela Filosofia, literatura, artes, meios de comunicação, de tal forma que as bandeiras existencialistas que afirmavam – “Se Deus não existe tudo é permitido” e que “o homem está condenado a ser livre” –⁵ se tornaram senso comum.

Lima Vaz meditou longamente sobre este novo horizonte interpretativo da existência na qual “o homem se projeta ser Deus” e alerta sobre a mutação profunda e silenciosa nas “camadas elementares do psiquismo e nos fundamentos das estruturas mentais” do homem ocidental que está desfazendo os fios interativos que teciam o sentido da sociabilidade e, ao mesmo tempo em que atraem o homem a um “irreversível processo de transformação, que abre novas perspectivas até agora desconhecidas de pensar, agir e produzir”⁶.

O Filósofo mineiro não se deixa ofuscar, todavia, pelas luzes nietzscheanas ou sartreanas, nem se intimida diante do vendaval niilista que age lenta, mas eficazmente nas estruturas mentais do homem, substituindo o puramente inteligível, ou a esfera mais elementar do ser humano, que é o *espírito* por um relativismo universal, e decide filosofar em diálogo constante com os problemas modernos, mas olhando firmemente para a estrutura racional clássica, pois, para ele, a reflexão filosófica é naturalmente “progressiva e criadora”, e está ligada a uma tradição viva que conserva, apesar dos interditos dos filósofos ateus e materialistas, a “consciência de uma continuidade com o passado”, que constitui para o Filósofo

[...] o acesso à terra nutriz onde se alimenta a nossa autêntica humanidade e em cujo solo lançam raízes os problemas reais (...) que desafiam a cada homem, a cada época, a cada cultura, e trazem na urgência mesmas de suas interrogações, a promessa de uma porta sempre aberta para a verdade⁷.

E quando a pergunta se dirige para a experiência fundamental da mística neste contexto irreligioso, percebe-se que a reflexão filosófica deve reinventar os seus fundamentos antropológicos para se compreender a ação do *espírito-no-mundo* e como a *Inteligência espiritual* ascende à *Causa-sui* ou a Deus.

⁴ NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra*, p. 5.

⁵ SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um Humanismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010, p. 32.

⁶ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Raízes da modernidade*. Edições Loyola, 2002, p. 269.

⁷ VAZ, Henrique Cláudio de Lima, *Escritos de Filosofia VI, Ontologia e História*. Edições Loyola, 2001, p. 58.

Esta é a tarefa a que se propõe com origem no pensamento sistemático vaziano, que reencontra, por meio da *anamnese*, isto é, da recordação metódica, o significado originário da experiência mística que está na força viva da tradição filosófico-teológica, pois, para ele, a Filosofia deve “florescer no cerne mais íntimo de nosso próprio ser e responder, pelo absoluto mesmo de sua transcendente verdade, ao apelo da imanência mais profunda (...) o ser transcendente e numenal que existe em nós”⁸.

Por conseguinte, Lima Vaz retoma o lugar explicativo da experiência fundamental da mística testemunhada ao longo da história ocidental pelos místicos, em contrapartida ao esvaziamento do seu significado espiritual no tempo hodierno em que a polissemia de usos pelo senso comum denota a incredulidade que, como uma sombra, penetra as instituições sociais e erradica do coração humano a experiência fundamental da contemplação espiritual, resultando a superficialidade nas novas relações intersubjetivas sedimentadas nos laços elásticos de uma vivência líquida, sem compromisso, nem engajamento político, sem Deus.

Além disso, Lima Vaz critica veementemente a utilização pragmática do conceito de mística pelos meios de comunicações sociais e pelos jargões políticos, designando “uma espécie de fanatismo, com forte conteúdo passional e larga dose de irracionalidade”⁹. Esta compreensão pragmática da mística é inadmissível, pois o lugar antropológico desta experiência é no plano trans-racional, ou seja, onde cessa o discurso da razão: inteligência e amor convergem na fina ponta do espírito – *o Apex mentis* -numa experiência inefável do Absoluto, que arrasta consigo toda a energia pulsional da alma”¹⁰.

O Filósofo brasileiro ressalta a singularidade da experiência mística na vida pessoal como experiência particular que não pode ser partilhada, e afirma que

[...] a mais grave e devastadora perturbação da ordem natural do nosso espírito tem lugar, quando a política, numa iniciativa de suprema violência espiritual, arrasta para o campo da relatividade histórica a intenção do Absoluto própria da experiência mística e da experiência religiosa em geral¹¹.

⁸ VAZ, *Ontologia e História*, p. 59.

⁹ VAZ, Henrique Claudio de Lima, *Experiência Mística e Filosofia na tradição ocidental*. São Paulo, Edições Loyola, 2000, p. 9.

¹⁰ VAZ, *Experiência Mística e Filosofia na tradição ocidental*, p. 10.

¹¹ VAZ, *Experiência Mística e Filosofia na tradição ocidental*, p. 12.

Esta situação, contudo, é reveladora da carência de uma autêntica intenção do Absoluto constitutiva do espírito de cada qual. A equivocidade do termo mística aponta, portanto, para uma fundamentação antropológica, que interaja dialeticamente com os contributos das Ciências Humanas e possibilite a atividade da *inteligência espiritual*, a fim de justificar a

[...] suprema exaustão do *logos*, que abre o espaço para uma *experiência* espiritual única no seu gênero e múltipla nas suas formas: a experiência do Absoluto *real* e absolutamente *transcendente* ao termo do itinerário da inteligência metafísica¹².

3. A fundamentação antropológica da mística: espírito e transcendência

Na obra *Experiência mística e Filosofia*, Lima Vaz salienta que a experiência mística é constituída sobre

Um fundamento antropológico, no qual a concepção do ser humano está aberta ao acolhimento de uma dupla dimensão de transcendência: a) de um lado, a transcendência da *inteligência espiritual*, seja sobre o entendimento discursivo e o livre-arbitrio, seja sobre as atividades próprias do psiquismo; b) de outro, a transcendência ontológica do Absoluto sobre o sujeito finito que a ele se une na experiência mística¹³

Os conceitos de *espírito* e *transcendência* são, contudo, conceitos problemáticos na Filosofia moderna em virtude da conotação subjetivista da compreensão do mundo e do modelo *poiético* de razão. Na metafísica do corpo hobbesiana, por exemplo, estes conceitos são destituídos de significação, uma vez que a realidade se reduz aos princípios de corpo e movimento. Com efeito, Hobbes é categórico quando ensina que,

Além da sensação e dos pensamentos e, da cadeia de pensamentos, o espírito do homem não tem qualquer outro movimento. (...) Seja o que for que imaginemos é finito. Portanto, não existe qualquer ideia ou concepção, de algo que denominamos infinito¹⁴

Lima Vaz enfatiza que “Hobbes exclui qualquer abertura à metafísica da liberdade”¹⁵ pois a sua antropologia é materialista, ou seja, o conceito de corpo substitui o de ser. Como problematizar este reducionismo antropológico e ampliar os horizontes interpretativos sobre o ser do homem, a fim de

¹² VAZ, *Experiência Mística e Filosofia na tradição ocidental*, p. 275.

¹³ VAZ, *Experiência Mística e a Filosofia na tradição ocidental*, p. 21.

¹⁴ HOBBS, T. *Leviatã: ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Coleção Os Pensadores, 1ª Edição, Abril Cultural, 1974, p. 23.

¹⁵ VAZ, Henrique Cláudio de Lima, *Escritos de Filosofia IV. Ética Filosófica I*, São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 294.

justificar racionalmente os conceitos de *espírito* e *transcendência* como constitutivos da estrutura antropológica e relacional humana?

Lima Vaz adere ao modelo racional demonstrativo da tradição clássica iniciada por Platão e retomada por G. W. F. Hegel no contexto historicista alemão, que demonstra analogicamente a ascensão dialética do *logos* a um princípio unificador e justificador da totalidade do ser, em suas múltiplas manifestações. Aplicando este modelo racional à compreensão hermenêutica da estrutura ontológica e relacional humana, Lima Vaz cria um sistema

Dotado de uma estrutura vertical aberta coroada pela fina ponta do *espírito* (*nous ou mens*) capaz de captar a universalidade *formal* do ser e de afirmar o seu existir *real* (Metafísica), ou de unir-se fruitivamente ao Absoluto (Mística)¹⁶

Ele quer reacender na contemporaneidade o olho espiritual obscurecido pela incredulidade vigente na sociedade e ensinar que “o olho da alma prolonga sua contemplação para além da multiplicidade sensível e imaginativa e da multiplicidade conceptual e é intuição simples da Ideia ou do Absoluto ideal.”¹⁷ Esta é a condição de possibilidade que a tradição transmite para a experiência mística, para o conhecimento natural de Deus, bem como para receber a revelação divina na Fé. Ela é vivenciada historicamente pelos místicos e explicitada pela reflexão filosófico-teológica, com apoio no

Substrato antropológico, que é a natureza do *espírito* enquanto este é capaz de elevar-se por suas próprias forças – mística natural – ou pela graça divina – mística sobrenatural – à experiência fruitiva do *Absoluto* em si mesmo ou em algumas de suas manifestações¹⁸

Assim, o Filósofo descortina o lugar antropológico onde a experiência mística pode acontecer, tornando-a essencialmente irreduzível aos condicionamentos psicológicos, sociológicos ou culturais que normalmente a acompanham e reflete em sua *Antropologia Filosófica* sobre o espaço intencional em que se dá “a passagem dialética das categorias de *estrutura* para as categorias de *relação*, ou do sujeito no seu *ser-em-si* ao sujeito no seu *ser-para-o-outro*”¹⁹ explicando o “movimento dialético de *suprassunção* (elevação que conserva) das estruturas do corpo próprio e do psiquismo ao nível estrutural do *espírito*.”²⁰

¹⁶ VAZ, *Experiência Mística e Filosofia na tradição ocidental*, p. 21.

¹⁷ VAZ, *Experiência Mística e Filosofia na tradição ocidental*, p. 21.

¹⁸ VAZ, *Experiência Mística e Filosofia na tradição ocidental*, p. 22.

¹⁹ VAZ, *Experiência Mística e Filosofia na tradição ocidental*, p. 23.

²⁰ VAZ, *Experiência Mística e Filosofia na tradição ocidental*, p. 24.

Onde está a categoria do *espírito* no discurso antropológico? Ele é a síntese dialética entre a categoria de *corpo próprio* e a do *psiquismo*, logo, ele sai do nível categorial e penetra o transcendental da reflexão, em que a compreensão sobre o homem se eleva até à noção de *Ser*. É esta estrutura espiritual ou noético-pneumática que possibilita a capacidade humana em ascender à *Causa-sui ou ao Ens Summus*. Esta ascensão é dupla, uma vez que inter-relaciona, simultaneamente, os princípios fundamentais da inteligência e da liberdade. O homem pela inteligência (*noûs*) ascende à amplitude transcendental da verdade, e pela liberdade (*pneûma*) à amplitude transcendental do bem.

A singularidade do ser do homem está em ele ser ôntico e ontológico, isto é, um ser finito voltado para o infinito. O homem, como lugar do consentimento e da manifestação do *Ser*, pela sua dimensão espiritual, se relaciona com o *Espírito* infinito. “O espírito é, segundo a terminologia clássica, uma *perfectio simplex*: em si mesmo, atualidade infinita de ser”.²¹ Por conseguinte, a verdade sobre o ser do homem está no íntimo de sua interioridade, com uma imanência espiritual que o motiva à experiência mística, ou ao encontro com o Absoluto.

Não basta afirmar, no entanto, é preciso demonstrar como esta certeza qualifica a singularidade do homem em relação aos outros seres no mundo. Como o discurso filosófico de Lima Vaz é rememorativo e reflexivo, ele o inicia sobre a categoria do *espírito*, lembrando os temas com que a tradição enriqueceu a semântica deste conceito. Primeiramente, a tradição especificou literalmente o termo *espírito* como *Pneûma*, sopro, força vital, “dinamismo organizador que é próprio da vida.”²² Neste sentido, ele é princípio interno de vida ou forma superior de vida. Em segundo lugar, ele retoma o tema grego do Espírito como *Noûs* – Inteligência; “o espírito é atividade de contemplação *teoria* assinalando a forma mais alta do conhecimento, que a tradição latina traduziu como *Intellectus*, ou seja, visão em profundidade (*intuslegere*)”²³.

Em seguida, reporta-se ao tema do Espírito como *Logos* ou Ordem da Razão; tema recorrente nas origens do pensamento filosófico e é sua matriz. Lima Vaz afirma que,

²¹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima, *Antropologia Filosófica I*, São Paulo: Edições Loyola, 1993, p. 203.

²² VAZ, *Antropologia Filosófica I*, p. 203.

²³ VAZ, *Antropologia Filosófica I*, p. 203.

No âmbito deste tema, estabelece-se a relação entre espírito e palavra (*logos*), sendo a palavra inteligível a manifestação do espírito que confere uma vida propriamente espiritual à palavra proferida, sobretudo no *diálogo*, e à palavra escrita.²⁴

Por fim, discorre sobre o tema do espírito como *Synesis*: o espírito é consciência-de-si. Sua raiz mais longínqua é o preceito socrático do conhece-te a ti mesmo, que alcançou uma expressão especulativa sem igual em Aristóteles e permaneceu na História da Filosofia por via do Neoplatonismo, da Escolástica Medieval e da Filosofia Hegeliana.

Esta riqueza semântica da categoria do *Espírito* que a tradição legou demonstra a maneira como a cultura interligou os fios interativos que unem os conceitos de vida, inteligência, ordem, razão e consciência-de-si como constitutivos da identidade cultural ocidental estabelecida ao longo dos seus dois mil e quinhentos anos, como o seu *ethos*, ou a sua morada espiritual. Lima Vaz retoma estes conceitos na demonstração lógico-dialética da categoria do *Espírito* para explicar o itinerário da consciência em seu processo em dar razão de si mesma, pela dinâmica da passagem do dado à expressão, ou da natureza à forma, já que

O sujeito no sentido estrito, ou o Eu, não é uma forma estática e vazia e nem solipsisticamente encerrada em si mesma, mas é movimento de *suprassunção* da Natureza na Forma, do dado na expressão, do mundo das coisas ao mundo do sentido²⁵.

A Hermenêutica do *Espírito* demonstra que ele se expressa, primeiramente, no mundo-da-vida por meio das experiências que o homem faz com o seu meio ambiente, na satisfação de suas necessidades físicas, na convivência cotidiana com as outras pessoas, nos laços interativos que desenvolve no mundo trabalho etc. O sujeito mediador cria para si diversas imagens com suporte no seu contexto cultural. Logo, as atividades que o homem faz no nível da *pré-compreensão* de seu ser já demonstram para ele mesmo que a autoconsciência é o modo de manifestação do seu ser originariamente espiritual e que somente pela mediação do Espírito ele é um movimento de passagem do Corpo para o Psiquismo.

Por conseguinte, o ser do homem é um *espírito-no-mundo*, consciência racional que cria a cultura nas suas mais distintas modalidades. Sua ação é dialética, pois prioriza o

²⁴ VAZ, *Antropologia Filosófica I*, p. 203.

²⁵ VAZ, *Antropologia Filosófica I*, p. 203.

[...] em-si ou normatividade absoluta do objeto na sua essencialidade intrínseca, ou seja, na sua verdade e bondade (...) e o para-si ou normatividade absoluta do sujeito na plenitude imanente do seu ato, que tem em si mesmo a sua própria perfeição e nela acolhe a perfeição do objeto (verdade e bem)²⁶

Esta reflexividade é condição de possibilidade para que o homem possa objetivar o mundo e se constitui como a oposição entre ele e o mundo, mediante o qual o mundo é para o homem algo compreendido e significado pelo próprio sujeito.

O segundo aspecto da demonstração refere-se à mediação abstrata relativa às contribuições das Ciências Humanas que, em sua complexidade, procuram estudar a condição do homem, como pessoa e suas relações intersubjetivas. Neste plano, as Ciências ocupam lugar prioritário, pois são os conceitos formais que exprimem a veracidade do real e o sujeito mediador é aquele que está no conhecimento científico. Lima Vaz é enfático, todavia, na constatação de que as Ciências não podem aplicar os seus métodos ao espírito como tal, porque, como reflexividade, ele ultrapassa a mediação abstrata própria da compreensão científica.

Como a Ciência, entretanto, é uma operação do espírito, ela realiza, conforme suas especificidades, operações espirituais, de maneira que todas as ciências do homem, p.e., a Psicologia da Inteligência, a Lógica, a Psicologia da Vontade, a Linguagem etc, são Ciências do Espírito, isto é, compreensão explicativa do espírito.

Enfim, a mediação transcendental situa-se no plano da *compreensão filosófica* em que o sujeito se percebe como sujeito. As formas são os conceitos intelectuais articulados pelo discurso. O sujeito da mediação transcendental é

O *Eu penso* da tradição filosófica na sua *egoidade transcendental* ou na sua *subjetividade absoluta* enquanto mediação necessária e que se conhece como tal, de todo e qualquer sentido que se apresente no horizonte da consciência do mundo e do outro e da consciência-de-si²⁷.

Filosoficamente, o *Espírito* é uma noção transcendental no sentido clássico do termo e é perpassada pela tensão entre o categorial e o transcendental, isto é, "entre o nível conceptual da afirmação do homem como espírito e o nível conceptual da afirmação da transcendência do espírito sobre o homem."²⁸ Esta tensão é pensada por Lima Vaz com

²⁶ VAZ, *Antropologia Filosófica I*, p. 206.

²⁷ VAZ, *Antropologia Filosófica I*, p. 164.

²⁸ VAZ, *Antropologia Filosófica I*, p. 208.

suporte no entrelaçamento que ele faz das dimensões transcendental e categorial desdobradas nos quatro roteiros: Perfeição-*pnêuma*, Unidade-*noûs*, Ordenação-*logos* e Reflexividade-*synesis*. Como o interesse é o entendimento da fundamentação antropológica da experiência mística, limitar-se-á ao roteiro da reflexividade ou consciência-de-si.

O tema da reflexividade é constante na História da Filosofia, relacionando-se à ciência da *ideia* em Platão, ao *pensamento do pensamento* em Aristóteles, à reflexão sobre o *noûs* em Plotino, à *reditio ad essentiam* em Tomás de Aquino e ao *cogito* em Descartes.

Na sua dimensão transcendental, reflete-se sobre o “*conhecimento de si do espírito absoluto na identidade da sua essência*”. Lima Vaz rememora, dizendo que esta dimensão se inicia com a teologia do *Noûs*, em Anaxágoras, e continua nas filosofias de Platão, Aristóteles, Plotino, Tomás de Aquino e Hegel, que fazem do *Espírito* o conceito central de sua Filosofia.

Na sua dimensão categorial, esta segue a reflexão moderna da subjetividade, em que a reflexividade do *Espírito* é compreendida como um retorno da consciência a si mesma desde o confronto com a exterioridade da natureza.

Quem faz a inter-relação destas duas modalidades de reflexividade é o homem, feito ser-situado, pensante e livre. Ele é continuamente desafiado a fazer a experiência da identidade na diferença por via do encontro com a natureza e com os outros homens.

Então, por um lado, o homem se volta para o transcendental, buscando o Verdadeiro-em-si e o Bem-em-si mediado por uma abertura ao seu interior, como anota Lima Vaz: “a transcendência do Verum-Bonum (...) não é exterior, mas ao contrário, insere-se na mais profunda imanência do espírito sendo constitutiva da sua essência.”²⁹ Por outro lado, em decorrência da finitude humana, a abertura à Verdade e a inclinação ao Bem estão submetidas à situação do sujeito e à mediação do mundo exterior. Essa transcendência não é alcançada pelo espírito finito mediante uma intuição numenal ou ontológica. Ela é refratada no aquém do mundo exterior, “onde a verdade e o bem se relativizam na multiplicidade e fluidez das coisas”³⁰.

Portanto, o homem vive nesta ambivalência entre o finito e o infinito, ou seja, se encontra entre a universalidade absoluta do *Espírito* enquanto tal e a particularidade da estrutura psicossomática, mediante a qual ele se coloca

²⁹ VAZ, *Antropologia Filosófica I*, p. 217.

³⁰ VAZ, *Antropologia Filosófica I*, p. 217.

no espaço e no tempo do mundo. A consequência dessa situação do sujeito é a “impossibilidade radical do homem não se auto-afirmar como razão e liberdade,”³¹ pois ele é um ser que se interroga.

Como vemos, o *Espírito* é automeiação. Ele suprassume a exterioridade no movimento da autoposição, enquanto se mediatiza.

A mediação é, pois, primeiramente, a reflexão total do espírito sobre si mesmo, o seu manifestar-se como universal e como estruturalmente ordenado ao horizonte da universalidade do ser. Ordenado à universalidade do ser, o espírito se mediatiza necessariamente como razão e liberdade: são esses os constitutivos da sua estrutura ontológica³²

Com a noção de *Espírito*, Lima Vaz encerra o primeiro círculo dialético e abre espaço para a reflexão das categorias de relação – objetividade, intersubjetividade e transcendência – no entanto, em razão da temática trabalhada, se limitará à categoria da *transcendência*. Todas as relações que o sujeito realiza no mundo vivido se revestem de sentido e expressam a abertura humana ao outro nas três dimensões – objetiva, intersubjetiva e espiritual.

A categoria de *transcendência* é formulada no discurso dialético como a relação espiritual entre o homem e o Absoluto. Ela está historicamente simbolizada por via de inúmeras formas (religiosas, filosóficas, estéticas, etc). Por seu intermédio, o discurso avança “além do ser-no-mundo e do ser-com-o-outro, buscando um fundamento último para o Eu sou primordial que nos constitui”³³.

Para Lima Vaz, o homem é um ser para a *transcendência*. No movimento da autoafirmação, ele não pára nem na relação com o objeto, tampouco no vínculo com os outros, porque estas experiências só encontram a sua explicação última na categoria da *transcendência*, que é a identidade na diferença entre o transcendente e o imanente, pois *suprassume* em si as várias oposições: exterioridade-interioridade, objetividade-intersubjetividade. Está-se, pois, em outro nível de compreensão do homem, pois a relação que se estabelece neste patamar é o vínculo teórico, isto é, o homem é capaz de pensar o transcendente como exterior à sua finitude, ao mesmo tempo em que comparece ao seu interior como espírito.

Lima Vaz exprime como primeiro ponto de reflexão sobre a *transcendência* as realidades supostamente existentes transpostas às fronteiras

³¹ VAZ, *Antropologia Filosófica I*, p. 218.

³² VAZ, *Antropologia Filosófica I*, p. 219.

³³ VAZ, *Antropologia Filosófica I*, p. 195.

do mundo postulado como causa, fundamentos ou modelo ideal das realidades mundanas. E cita como exemplo a história das culturas das grandes civilizações, especificamente na ideia de Revelação em Israel e na noção de Filosofia na Grécia, onde é possível vislumbrar estas realidades ultramundanas que permitem pensar uma história da ordem e uma ordem da história, na qual o homem se vê integrado na ideia da participação no ser como totalidade.

A reflexão sobre a *transcendência* manifesta, por conseguinte, a profunda interrogação do homem sobre si mesmo feito ser espiritual e a sua necessidade em expor por via de símbolos e conceitos o seu conhecimento sobre a ordem do ser e a sua participação nela. Para Lima Vaz, esta experiência fundante do homem na participação no *Ser* evidencia a pergunta pelo *Princípio* como fundamento último do *Ser* que se manifesta como um Absoluto de *Essência* na Filosofia grega - ideia suprema e como um Absoluto de *Existência* na filosofia cristã - Causa eficiente primeira.

Godoy comenta que, para Lima Vaz, as experiências humanas contingentes não são consistentes “sem o pano de fundo das questões transcendentais em torno da unidade, da verdade, da bondade, da beleza e do ser”³⁴.

Em decorrência do nível de compreensão espiritual em que está a categoria da *transcendência*, as Ciências Humanas não podem lhe aplicar diretamente o método científico. Como, porém, a *transcendência* é um fundamento para o agir humano nas três modalidades fundamentais, que são a “experiência noética da Verdade, experiência ética do Bem e experiência metafísica do Absoluto...”³⁵ ela se faz necessária como interrogação ao sentido da existência humana.

Então, as Ciências Humanas – Antropologia Cultural, História das Religiões, Fenomenologia da Religião, História da Cultura, e Filosofia da Religião – que têm como objeto a vida espiritual de pessoas e comunidades, só podem oferecer uma consciência indireta da relação de *transcendência*, porque se limitam às obras e ações humanas. Portanto, elas não podem explicitar o conceito de *transcendência*, uma vez que ele se refere ao nível espiritual.

³⁴ GODOY, Rubens Sampaio, *Metafísica e Modernidade: método e estrutura, temas e sistema em Henrique Claudio de Lima Vaz*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 122.

³⁵ VAZ, Henrique Claudio de Lima Vaz, *Antropologia Filosófica II*, São Paulo: Edições Loyola, 1992, p. 113.

No nível de compreensão filosófica, se dá uma ruptura na unicidade das categorias do discurso antropológico, porque o movimento intencional do homem ascende para outro nível de compreensão, que é o espiritual. A finitude categorial é rompida pela infinitude transcendental e o ser humano se eleva a “uma realidade transmundana e trans-histórica, compreendida como a abóboda de um sistema simbólico unificante das razões que dão o sentido da vida.”³⁶ A ideia de sistema é retomada por Lima Vaz como crítica à negação da *transcendência* na filosofia contemporânea, em que a razão se orienta para a imanência da história, da natureza e do homem, rejeitando a metafísica. Ora, o argumento aristotélico de retorsão mostra a inconsistência desta negação transcendental, como afirma o filósofo de Ouro Preto:

[...] a negação da transcendência pressupõe no sujeito que a enuncia uma abertura intencional à infinitude do Ser, pois só no horizonte dessa abertura a transcendência pode ser pensada: e como poderia ser negada sem ter sido pensada, isto é, de alguma maneira posta ou afirmada pelo pensamento³⁷

Tendo justificado a relação de *transcendência* como um vínculo de razão, é possível vislumbrar o caráter metafísico desta categoria antropológica, uma vez que ela expressa a radical dependência do sujeito finito para com o Absoluto. O homem é um ser-para-o-Absoluto:

Ora, é justamente no encaminhar-se para a transcendência que o itinerário perfaz a reflexão total do espírito sobre si mesmo e o sujeito pode reencontrar-se no nível mais profundo do seu ser, onde, enquanto espírito, acolhe o Absoluto presente como Verdade (medida), como Bem (norma) e como Ser (fim) a todo ato de inteligência e verdade³⁸.

Para Lima Vaz “o homem é porque o Absoluto é: como Causa Primeira, Perfeição infinita e fim”³⁹. Daí a sua radical dependência do Ser Absoluto. Ele justifica racionalmente as categorias de *Espírito e Transcendência* como fundamento para a experiência mística, que é um ato da inteligência espiritual.

4 A Experiência mística como ato da inteligência espiritual

Lima Vaz, depois de demonstrar que os conceitos de *Espírito e Transcendência* são os fundamentos antropológicos da experiência mística,

³⁶ GODOY, *Metafísica e Modernidade*, p. 123.

³⁷ VAZ, *Antropologia Filosófica II*, p. 201.

³⁸ VAZ, *Antropologia Filosófica II*, p. 96.

³⁹ VAZ, *Antropologia Filosófica II*, p. 124.

reflete sobre a singularidade deste “encontro com o Outro absoluto”⁴⁰ em que se dá a participação amorosa e frutiva do humano com o Divino.

Ele constata que este dado antropológico fundamental é historicamente testemunhado pelos místicos nas tradições religiosas e que esta experiência especifica o ato da *Inteligência espiritual* em seu nível mais profundo, quando expressa a ascensão da intencionalidade do místico ao *Ser* absolutamente transcendente, que se revela como Mistério e que se dá gratuitamente àquele que crê e aceita a sua *presença*. O resultado da reflexão sobre esta atividade espiritual que relaciona o Eu e o Outro absoluto é o que constitui o objeto da Mística.

Lima Vaz rememora, em seguida, alguns conceitos invariantes da espiritualidade greco-cristã, como as metáforas espaciais do “inferior-superior e “interior-exterior”. Estes invariantes

[...] designam na estrutura ontológica do ser humano, uma hierarquia dos níveis do ser e do agir, segundo a qual o nível supremo representa igualmente o núcleo mais profundo da identidade ou, se preferirmos da *ipseidade* humana⁴¹.

Um exemplo pode ser o testemunho de Santo Agostinho, que relata o seu encontro com o Absoluto expressando a oração: “Tu és interior íntimo meo et superior sumo meo”⁴².

O Filósofo explica que a experiência mística realiza, em seu ato espiritual, dois movimentos simultâneos: o espírito como nível ontológico mais alto entre os níveis estruturais humanos e o movimento da dialética interior-exterior e inferior-superior como constitutiva do *ser-no-mundo*. Por conseguinte assinala:

O mais íntimo de nós mesmos é o nível ontológico mais elevado do nosso espírito, e é no fundo dessa imanência (interior íntimo) que o Absoluto se manifesta como absoluta transcendência (superior sumo) Aí pode ter lugar a experiência mística. Ela é, em suma, a atividade mais alta da inteligência espiritual, que é, por sua vez, a atividade mais elevada do espírito⁴³

Pelo próprio estilo desta experiência, o homem se eleva às mais altas formas de conhecimentos e de amor que pode alcançar nesta vida e a sua autenticidade antropológica resiste a todas as tentativas de reducionismo, principalmente a psicologista, bem como os

⁴⁰ VAZ, *Experiência Mística e Filosofia na tradição ocidental*, p. 15.

⁴¹ VAZ, *Experiência Mística e Filosofia na tradição ocidental*, p. 18.

⁴² AGOSTINHO, *Confissões*, São Paulo: Editora Abril Cultural Ltda, 1996, p. 6.

⁴³ VAZ, *Experiência Mística e Filosofia na tradição ocidental*, p. 19.

[...] fenômenos anormais, espontâneos ou induzidos que podem acompanhar os estados místicos, porém são deles não apenas distintos, mas separáveis, e que em geral, são objeto de severo controle e crítica por parte dos próprios místicos autênticos⁴⁴.

Lima Vaz especifica, então, o lugar original onde se dá o “encontro com o Outro, cujo perfil misterioso desenha-se nas situações-limite da existência, e diante do qual acontece a experiência do Sagrado.”⁴⁵ Ele afirma que, segundo Maritain a experiência mística consiste essencialmente numa ‘experiência frutiva’ do Absoluto. Por esta experiência, o sujeito compreende que a vida humana deve ser uma

[...] *vida segundo o Espírito*, pela sua correspondência entre *espírito* e *ser*, já que para os seres humanos viver é existir, ou seja, a sua existência verdadeira se qualifica enquanto vida espiritual, ou vida enquanto *presença* a si mesmo⁴⁶.

O homem chega, por fim, à compreensão da verdade ontológica sobre seu ser, suas experiências corporais e psíquicas se unificam devido à presença constitutiva do *Espírito* que dá sentido ao seu viver. Lima Vaz ainda lembra que

A incompletude e imperfeição do ato espiritual no nosso espírito finito não apontam para a incompletude e imperfeição do que é inferior – das coisas sujeitas ao fluir do tempo – mas para a plenitude e perfeição do espírito finito – interior íntimo- a ferida de uma indigência essencial que espera e apela pelo dom de uma vida divina. Tal é o paradoxo do espírito finito: riqueza e plenitude com relação ao mundo exterior que ele compreende pelo saber, transfigura pela arte, transforma pela técnica; pobreza e carência com relação ao outro que ele encontra no reconhecimento e no amor e, de modo radical, com relação ao Outro absoluto do qual espera a palavra última sobre a sua origem e sobre o seu destino⁴⁷.

O filósofo brasileiro está convicto de que o Espírito, sendo abertura transcendental ao *Ser*, é simultaneamente inteligência e amor. Por conseguinte, a vida espiritual se orienta estruturalmente para estes atos supremos, e expressa o movimento ontológico do *Espírito* que subsiste imutável na sua direção, mesmo quando ele se fixa deliberadamente em seus atos inferiores ou se inclina para objetos inferiores este dinamismo inteligível e amoroso.

⁴⁴ VAZ, *Experiência Mística e Filosofia na tradição ocidental*, p. 17.

⁴⁵ VAZ, *Experiência Mística e Filosofia na tradição ocidental*, p. 15.

⁴⁶ VAZ, *Antropologia Filosófica I*, p. 240.

⁴⁷ VAZ, *Antropologia Filosófica I*, p. 243.

E conclui, afirmando a necessidade do reconhecimento do sentido da Mística no tempo contemporâneo, alertando, contudo, para o fato de que a sua singularidade só poderá ser interpretada com base nos parâmetros filosóficos, uma vez que sua realização ocorre no nível da *transcendência*. Com razão, o Filósofo afirma que a *Antropologia Filosófica*, “concebe a unidade do ser humano como uma unidade estrutural aberta, no nível superior do *espírito*, à universalidade do *ser* e ao conhecimento do *Absoluto*”⁴⁸.

5 Conclusão

O reducionismo antropológico aos parâmetros mecanicistas como queria Hobbes, e a negação das categorias de *espírito e transcendência*, conforme postulavam Nietzsche e Sartre em prol da liberdade absoluta do homem, não privilegiam a totalidade do ser do homem. Lima Vaz demonstrou, pela análise lógico-dialética, que estas categorias expressam as dimensões mais profundas da existência humana.

O homem, como lugar do consentimento e da manifestação do *Ser*, pela sua dimensão espiritual, se relaciona com o *Espírito* infinito e descobre a verdade que habita na sua interioridade, como imanência espiritual que o motiva à experiência mística, ou ao encontro com o Absoluto.

Como um ser para a *transcendência*, o homem habita o mistério e pode vislumbrar a sua radical dependência em relação ao Absoluto. Lima Vaz ressalta que: “O homem é um ser-para-o-Absoluto e, enquanto espírito, acolhe o Absoluto presente como Verdade (medida), como Bem (norma) e como Ser (fim) a todo ato de inteligência e verdade”⁴⁹.

Por conseguinte, a experiência mística deve ser reconhecida na contemporaneidade como “um *fato antropológico* singular” que requer a compreensão filosófica e não somente a explicação científica, uma vez que a sua essência ultrapassa os procedimentos metodológicos das Ciências Humanas. Como fenômeno humano, contudo, ela pode e deve ser estudada pela Ciência, mas em diálogo constante com a Filosofia, que tem o instrumental conceptual adequado para captar em sua essência a problemática do *espírito* e da *transcendência*.

Enfim, Lima Vaz desoculta o sentido autêntico da palavra Mística, relacionando-a à “suprema exaustão do *logos*” como espaço para a

⁴⁸ VAZ, *Experiência Mística e a Filosofia na tradição ocidental*, p. 27.

⁴⁹ VAZ, *Antropologia Filosófica II*, p. 96.

experiência singular da espiritualidade, ou a experiência do Absoluto real absolutamente transcendente, mas sempre ocorrente na realidade humana.

Referências Bibliográficas

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

_____. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica I*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

_____. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

_____. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Edições Loyola, 1993. .

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

_____. *Raízes da Modernidade*. São Paulo, Edições Loyola, 2002.

SAMPAIO, Rubens Godoy. *Metafísica e Modernidade: método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. Dissertação (Tese de Doutorado). Doutorado em Filosofia. São Paulo. Edições Loyola, 2006.

SARTRE, Jean-Paul, *O Existencialismo é um Humanismo*. Petrópolis. RJ: Vozes, 2010.

AGOSTINHO, *Confissões*. São Paulo. SP: Editora Nova Cultural Ltda. 1996.

NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Lisboa: Guimarães Editores, 1994.

HOBBS, T. *Leviatã: ou matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Coleção Os Pensadores, 1ª Edição, Abril Cultural, 1974.

* *Profa. Dra. Ir. Maria Celeste de Sousa*

Doutora em Filosofia (PUC-SP)

Professora da Faculdade Católica de Fortaleza

celestesejosefina@gmail.com