



MEMÓRIA DO SER E AFIRMAÇÃO DE DEUS EM LIMA-VAZ (II)*

The Memory of Being and the Affirmation of God in Lima Vaz (II)

Marcelo F. de Aquino, S.J.**

Resumo: A questão de Deus é exposta neste segundo artigo assim como Lima Vaz a compreendeu em sua leitura de Agostinho e Tomás de Aquino. Trata-se da exposição da teologia filosófica cristã que resultou do diálogo fecundo mas tenso da Palavra da revelação bíblico-cristã com o cosmocentrismo da filosofia grega, clássica e helenística.

Palavras-chave: Ordem. Fim. Causa. Ser. Ser. Absoluto. *Ipsum Esse subsistens*. Essência. Existência. Deus.

* Este é o segundo artigo de uma série que faz parte de meu Projeto de Pesquisa no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. As ideias e os textos do Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz estão íntima e profundamente assimilados pela minha pesquisa, querendo, como o quero, dar continuidade à mesma tradição filosófica. Para a bibliografia de e sobre Lima Vaz ver Ribeiro, E. V., Reconhecimento ético e virtudes. São Paulo: Loyola, 2012. Os textos fonte de pesquisa são: LIMA VAZ, H. C., Escritos de Filosofia: Problemas Fronteira, São Paulo, 1986 (EF, PF); Escritos de Filosofia II: Ética e cultura. São Paulo: Loyola, 1988 (EF II, EC); Escritos de Filosofia: Filosofia e cultura. São Paulo: Loyola, 1997 (EF III, FC); Escritos de Filosofia IV: Introdução à ética filosófica I. São Paulo: Loyola, 1999 (EF IV, IEF I); Escritos de Filosofia V: Introdução à ética filosofia II. São Paulo: Loyola, 2000 (EF V, IEF II); Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História. São Paulo: Loyola, 2002, 2.^a ed.; Escritos de Filosofia VII: Raízes da modernidade. São Paulo: Loyola, 2002 (EF VII: RM); Antropologia filosófica I: São Paulo: Loyola, 1991 (AF I); Antropologia Filosófica II. São Paulo: Loyola, 1992 (AF II).

** Prof. Dr. Marcelo Fernandes de Aquino, S. J., Reitor e Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. O autor agradece ao professor Carlos Alberto Gianotti, Editor-executivo da Editora UNISINOS, a leitura atenta do manuscrito e à Marlise Horn da Silva a formatação do texto. Artigo recebido no dia 16/09/2016 e aprovado para publicação no dia 02/12/2016.

Abstract: The question of God is explained in this second article as Lima Vaz understood it in his reading of Augustine and Thomas Aquinas. It is the exposition of the Christian philosophical theology that resulted from the fruitful but tense dialogue between the Word of the biblical- Christian revelation and the cosmocentrism of the classical and Hellenistic Greek philosophy.

Key-words: Order. End (aim). Cause. Being. Absolute Being. Ipsum Esse Subsistens. Essence. Existence. God.

II. Duas grandes sínteses cristãs: Agostinho e Tomás de Aquino

1. Retomando o caminho já percorrido

No início dessa segunda parte da pesquisa sobre a questão de Deus como *itinerarium mentis* de Lima Vaz ao longo da tricotomia greco-cristã, teologia, metafísica, filosofia primeira, é oportuno lembrar que a memória vaziana do Ser na afirmação de Deus tem seu ponto de partida na expressão adequada do *esse* no *logos*. O *esse* (*einai, on*) absolutamente inteligível/amável, reivindica sua identidade com o intelecto e a vontade no ato mesmo em que é intuído e amado. Para Lima Vaz “*esse* e pensar coincidem, portanto, numa unidade absoluta. O ponto de partida da relação *esse-logos* exprime-se, pois, nessa identidade fundamental: *esse = uno = pensar*”.¹

Cabe dizer que uma continuidade e descontinuidade da herança filosófica grega, platônica e neoplatônica, e do neoplatonismo latino caracterizam a teologia filosófica cristã do século IV d.C. a partir da qual Agostinho, na Antiguidade tardia, e Tomás de Aquino, na Renascença do século XIII,² recolhem e discernem diferentes tradições teológicas e filosóficas.

As visões de mundo da filosofia greco-latina e da patrística cristã permanecem unidas pela continuação de mesmo clima intelectual e espiritual. O neoplatonismo³ consagra a tradição platônico-aristotélica da gradação hierárquica da estrutura noética do espírito como cognoscente. Essa reflete a ordem ascendente da realidade que vai da matéria ao espírito ou, do ponto de vista noético, do sensível ao inteligível ou à ideia, segundo

¹ EF VII, RM, 105.

² EF VII, RM 106-107.

³ Sobre o neoplatonismo ver J. Trouillard, *Raison et mystique. Études néoplatoniciennes*. Cerf, Paris: 2013.

modelo henológico de redução do múltiplo ao uno. O modelo henológico ou henocêntrico é construído segundo a correspondência entre a ordem hierárquica da realidade e os graus do conhecimento. A disseminação no ecúmeno mediterrâneo de categorias bíblico-cristãs estranhas aos postulados fundamentais do pensamento filosófico greco-latino, tais como criação, graça, fé, pecado, misericórdia, fomentam a descontinuação e a ruptura da unidade do sistema neoplatônico clássico.

Dois horizontes abrem-se ao expressivismo onto-historiológico vaziano. Expressar de algum modo o *Esse* absoluto é o primeiro; expressar os *esse* relativos é o segundo⁴. A tangência destes dois horizontes no pensamento greco-cristão é importante argumento no quadro referencial teórico vaziano. Ou seja, o ato primordial da afirmação da inteligência finita medeia a articulação linguística da presença do *Esse* absoluto e dos *esse* relativos no duplo horizonte da intencionalidade noética finita mediante conjunto de categorias próprias do pensamento da identidade e da diferença. São elas: criação, essência e existência, participação, ordem e finalidade. Essas categorias expressam esse tangenciamento de horizontes da parte dos *esse* relativos. Mostram o vínculo inteligível entre os dois horizontes numa dialética da diferença que preserve a identidade relativa com que ambos se manifestam na intuição protológica inicial⁵.

A categoria criação permite pensar a relação entre o *Esse* infinito e os *esse* finitos. As categorias essência e existência pensam a unidade intrínseca dos seres criados e sua inteligibilidade própria, de sorte a distinguirem-se ontologicamente do Criador. Seu foco significativo é a primazia inteligível do *esse* (existência) e sua articulação dialética com a essência na forma de uma distinção real entre os dois coprincípios do ser finito concreto. A síntese de essência e existência é a inteligibilidade intrínseca dos *esse* finitos. A argumentação vaziana recorre à categoria participação para atender à exigência da distinção entre *Esse* infinito e *esse* finitos, e assim retornar ao *Esse* infinito a partir dos *esse* finitos. Ela mostra o vínculo inteligível que os une numa dialética da diferença que preserve a identidade relativa com que ambos se manifestam na intuição protológica inicial. A tríplice estrutura causal da participação, eficiente (ordem do ser), formal (ordem da verdade) e final (ordem do bem) é respeitada na transposição vaziana dessa categoria para a metafísica do *esse*. Cabe compreender as categorias ordem e finalidade no movimento do tempo do conceito que caracteriza a memória do Ser em Lima Vaz, ou seja sua hermenêutica do pensamento de Agostinho e Tomás de Aquino.

⁴ EF VII, RM 193-220.

⁵ EF VII, RM 194-195.

2. Agostinho

2.1. A releitura cristã do pensamento clássico greco-latino em Agostinho

Na avaliação de Lima Vaz, a transposição da teoria neoplatônica da interiorização do *topos tôn eidôn* no *nous*, ou seja, a interiorização das ideias na inteligência para o solo cristão provavelmente representa a mais radical releitura cristã de um *tópos* do pensamento antigo. A teologia filosófica cristã repensa a relação das ideias com a inteligência no contexto de três artigos do credo cristão: a Trindade, o Verbo e a Criação. Com outras palavras, a Inteligência, o Uno e o *Esse*, no pensamento teológico-filosófico cristão, identificam-se no Deus Uno e Trino no qual a identidade da *ousía* (natureza ou essência) diferencia-se na Trindade relacional das Pessoas. Santo Agostinho, mediante sua doutrina do exemplarismo⁶ transpõe a interiorização do *topos tôn eidôn* no *nous* para a teologia-filosófica cristã. O mundo das ideias como *rationes aeternae* em Agostinho é atribuído por apropriação à segunda Pessoa, o *Lógos/Verbum*⁷.

Essa transposição da interiorização das ideias na Inteligência para o solo teológico-filosófico cristão, ao se fazer a memória do Ser no *itinerarium mentis* de Lima Vaz, repercute na interpretação filosófica da intuição do *esse*. A intencionalidade noética da intuição do *Esse* como Absoluto – *Ipsum Esse subsistens* – explicita-se na pré-compreensão do Absoluto pessoal: Deus. Em Agostinho, a dialética das ideias recebe seu estatuto metafísico como *rationes aeternae* na dialética *ad intra* da identidade das ideias na Inteligência (Verbo) e da diferença das ideias na mesma Inteligência⁸.

Agostinho⁹ situa-se em meio à trabalhosa assimilação cristã do pensamento clássico greco-latino, que foi acompanhada pelas controvérsias trinitárias e cristológicas. Seu pensamento é, fundamentalmente, uma teologia da história, *éschaton* de um itinerário histórico em que a eternidade transfigura o tempo. O teocentrismo em sua mediação cristológica inerente à fé cristã dá a forma à *intentio* teológica do fundamento último do universo agostiniano. A dialética entre *graça* e *história*, o drama da *liberdade* como livre decisão de abertura e de acolhimento do dom divino, desenha a feição definitiva da teologia-filosófica de Agostinho.

⁶ Ver *EF VII*, RM, 105-109.

⁷ É oportuno lembrar que o Pseudo-Dionísio igualmente transpõe para o mesmo terreno a teoria plotiniano-procliana da processão da inteligência a partir do Uno e na qual estão contidas as ideias como *paradeigmata*. O mundo das ideias como *paradeigmata* é atribuído pelo Pseudo-Dionísio por apropriação à segunda Pessoa, o *Lógos/Verbum*.

⁸ No Pseudo-Dionísio, esta dialética recebe seu estatuto metafísico como *paradeigmata*, ou seja, exemplares da causalidade criadora do Absoluto.

⁹ Ver *AF I*, 250-253; *EF*, *PF*, 177-197.

Um conjunto de articulações de procedência filosófica, sobretudo neoplatônica, consideradas em sua coerência e adequação à *intentio* teológica agostiniana são *loci* privilegiados do *quaerere Deum* próprio da filosofia cristã de Agostinho, em seu esforço de reordenar a ontologia platônica do *Timeu*. A ontologia neoplatônica subjacente às Enéadas de Plotino, a cuja leitura foi introduzido pela pregação do bispo Ambrósio de Milão, permite-lhe descobrir as realidades inteligíveis, a partir das quais refuta o materialismo maniqueu e o ceticismo dos acadêmicos. Abre-lhe o caminho para a afirmação da existência de Deus e de sua ação criadora mediante ascensão¹⁰ pelos degraus dos seres.

A formação filosófica de Agostinho traz a marca da recepção e assimilação de relevantes traços do pensamento de Plotino e dos neoplatônicos¹¹. A transposição agostiniana do modelo neoplatônico de *nous* ou *inteligência*¹² para o solo cristão mostra certa homologia entre a estrutura neoplatônica da alma e do espírito e respectivos degraus da ascensão intelectual que ela torna possível, e a estrutura noética agostiniana da alma humana bem como os passos da sua ascensão ao inteligível. Esta homologia atesta dois modelos possíveis da noética ideonômica, que se embasam em diferentes ontologias a eles subjacentes. Uma é a ontologia emanatista de Plotino e do neoplatonismo. A outra é a ontologia que corresponde ao artigo de fé *criação*, professado por Agostinho e pelo neoplatonismo cristão.

O modelo emanatista neoplatônico é construído sobre uma metafísica da identidade entre a alma e o divino, ao passo que o modelo agostiniano se ergue sobre uma metafísica da diferença entre Deus criador e a alma criada. Segundo Lima Vaz, Agostinho introduz liberdade e amor como dimensões essenciais e constitutivas da ascensão intelectual da alma. A estrutura hierárquica da alma e do espírito bem como dos degraus da ascensão espiritual pela inteligência e pelo amor embasam a teoria agostiniana do conhecimento.

A conjugação da teoria das ideias com a orientação teocêntrico-cristã do dinamismo do conhecimento humano constitui o eixo central da concepção agostiniana da Inteligência, que pode ser analisada didaticamente a partir de um ponto de vista *estático* e de outro *dinâmico*. O primeiro enumera os níveis ou patamares do conhecimento e do amor que lhe corresponde, assim como as características próprias de cada um deles. O segundo acompanha os estágios da ascensão do sujeito cognoscente e amante por

¹⁰ *De libero arbitrio*, II, 3. No *De vera religione* a dialética da subida a Deus desdobra-se na dialética da espécie ou da forma em seus momentos *similitudo* (XVIII, 137), *aequalitas* (XXXII, 148-149), *unitas* (XXXIV, 150-151), a dialética da ordem (XLIII, 159), a dialética do número (XLII, 157-158).

¹¹ Ver *Conf.*, VII, c. IX; VIII, c. II; *De doctrina christiana*, II, XL, 60-61; *De Civitate Dei*, VIII, c. 4-9.

¹² Em Lima Vaz este conceito aparece categorizado como *inteligência espiritual*. Ver AF I 243-271.

meio desses níveis. Os níveis de conhecimento e de amor são também os degraus da ascensão para as suas formas superiores.

A estrutura estática da atividade noética do espírito permite distinguir a *forma*, o *hábito* e o *ato* de cada nível. Desde o ponto de vista da forma, pode-se distinguir a *notitia* do mundo exterior que nos chega pelo conhecimento sensível, a *fides* entendida em sentido mais amplo do que a fé como virtude infusa teologal, a *ratio* que é precedida pela fé e a condiciona, e o *intellectus* que pressupõe a razão e a eleva ao nível de uma *ratio superior*. Uma circularidade dialética tece as relações entre *fides*, *ratio* e *intellectus*. O *intellectus* é a forma mais elevada do conhecimento. Seu objeto são as verdades eternas essencialmente contempladas.

Desde o ponto de vista do hábito, Agostinho distingue *scientia* e *sapientia*¹³. A primeira se exerce no domínio da razão e se ocupa com as coisas temporais. A *curiositas vana* (vã curiosidade) é uma ameaça que paira sobre a ciência se essa não se submeter à regra da sabedoria. A segunda é própria da inteligência e se ocupa com as realidades eternas. Como conhecimento certo e indubitável, a sabedoria é uma espécie da ciência. Os atos que caracterizam a razão e a ciência se orientam, segundo sua destinação própria, para o campo da ação. Os atos que caracterizam a inteligência e a sabedoria voltam-se para a fruição da contemplação. A primazia da contemplação estabelece entre eles a hierarquia que traduz a superioridade da sabedoria sobre a ciência.

O ponto de vista dinâmico do conceito de inteligência espiritual considera a atividade noética como itinerário do espírito. O itinerário mais célebre dentre os vários roteiros e estágios propostos por Agostinho é descrito nas Confissões. Seu caminho é traçado pela intenção da *inquisitio*, que deve ser coroada pela *inventio*; ou pela *exercitatio scientiae* como via para a *sapientia*. A lógica da fé¹⁴ é a lógica interna que traça o itinerário agostiniano do espírito. Trata-se de lógica sobrenatural cujo princípio é o dom gratuito de uma iluminação que procede de Deus e de um amor que ele inspira. Além do itinerário apresentado nas *Confissões*, Agostinho propõe outros nos *Soliloquia*¹⁵, no *De quantitate animae*¹⁶ e no *De doctrina christiana*¹⁷.

¹³ Sobre a doutrina agostiniana da *scientia* e *sapientia* ver *De Trinitate* XII e XIII.

¹⁴ Os passos da *inquisitio Dei* são dados em *Enarrationes in Psalmos*, Ps. XLI, 7-10 cfr. *Corpus Christianorum*, series latina, XXXVIII, pp. 464-468.

¹⁵ *Soliloquia* 5, XIII, 22-23. Aqui o caminho para a contemplação como ato da sabedoria é traçado segundo o modelo da alegoria da caverna de Platão.

¹⁶ *De quantitate animae*, XXXIII, 70-76. Aqui o roteiro acompanha os estágios da grandeza da alma, dilatando-se para se tornar *capax Dei*.

¹⁷ *De Doctrina Christianae*, II, VII, 9-11. Aqui o caminho para a sabedoria se desenrola sob a ação da graça, avançando através dos sete degraus das virtudes, correspondendo aos sete dons do Espírito Santo e progredindo do temor de Deus à sabedoria.

A teoria do conhecimento de Agostinho recebe e reelabora a teoria platônica das ideias. Recepção no que diz respeito à natureza das ideias¹⁸ e reelaboração no que diz respeito ao lugar das ideias, que Agostinho, seguindo o ensinamento do médioplatonismo e do neoplatonismo, coloca na mente divina¹⁹. A teoria platônica das ideias implica a posição do *noetón* puro como objeto supremo do conhecimento. Disso decorre como consequência a gradação dos atos e hábitos cognoscitivos segundo a sua proximidade, ou distância, com relação ao *noetón*. Platão, obedecendo a esse critério, estabeleceu a escala das formas do conhecimento na comparação da linha. Na transposição agostiniana da teoria das ideias, se o mundo das ideias é a própria inteligência divina, a orientação teocêntrica dos graus do conhecimento apresenta-se como consequência necessária da teoria agostiniana das ideias na sua forma exemplarista: as ideias na mente divina como paradigma das coisas criadas.

Na questão *De Ideis*, Agostinho distingue duas vias de acesso ao conhecimento das ideias. Uma via *reflexiva* que nos mostra a existência das ideias inferidas necessariamente da ordem racional do mundo e das razões específicas segundo as quais os seres se distinguem em classes diversas. Essas razões não podem existir senão na mente do Criador, e a elas convém justamente o nome de ideias. Outra é a via propriamente intuitiva, em cuja progressão é necessário que a inteligência purifique seu olhar interior e se una a Deus pelo amor Iluminada pela luz inteligível que flui da fonte divina, a inteligência contemplará nessa luz as ideias como *rationes aeternae* (razões eternas) dos seres.

A teoria da iluminação é importante capítulo da noética agostiniana. Na esteira dos estudos de E. Gilson, Lima Vaz destaca o papel que ela desempenha na apropriação do legado de Agostinho por parte de São Boaventura²⁰ e Santo Tomás de Aquino²¹ no século XIII d. C. O primeiro dando primazia à metafísica do *bonum*, o segundo priorizando a metafísica do *verum*.

Lima Vaz distingue em Agostinho a iluminação divina que acompanha todo conhecimento da verdade, pois a verdade absoluta preside, na nossa

¹⁸ Agostinho define a natureza das ideias como “*principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes*”.

¹⁹ “*quae in divina intelligentia continentur*” *De Ideis*, 2.

²⁰ Nos seus opúsculos *Itinerarium mentis in Deum*, *De reductione artium ad Theologiam*, e nas *Collationes in Hexaemeron* São Boaventura desenvolve projeto de redução de todo o saber à unidade fontal e final da teologia, formulado e desenvolvido na perspectiva neoplatônica repensada por Santo Agostinho segundo as doutrinas do exemplarismo e da iluminação.

²¹ Lima Vaz se apoia em conhecidos estudos de E. Gilson sobre a crítica de Santo Tomás à teoria do conhecimento de Santo Agostinho em sua *Metafísica do Espírito*. Ver GILSON, E., *Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin*, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 1 (1926): 5-127; *Réflexions sur la controverse Saint Thomas-Saint Augustin*, *Mélanges Mandonnet*, Paris: Vrin, 1930, 371-383.

mente, a todo juízo verdadeiro, e a iluminação sobrenatural que torna possível a intuição das ideias na sua fonte divina. Na iluminação divina, Deus é o mestre interior de todos os espíritos. A iluminação sobrenatural, própria da experiência mística, conforta e eleva a inteligência, purificada e movida pela caridade, à contemplação da verdade divina. Nela Deus é a luz interior dos espíritos que alcançaram a verdadeira sabedoria.

A concepção agostiniana da estrutura noética e pneumática do espírito como cognoscente e livre, respectivamente, bem como do itinerário do espírito que sobe pelos degraus do conhecimento e do amor até o inteligível supremo e o bem supremo, Deus, fundamenta-se na forma exemplarista da teoria das ideias – as Ideias na mente divina como paradigmas das coisas criadas – bem como na doutrina da iluminação. Agostinho refere o conhecimento das ideias pela mente humana ao *lumen intelligibile* diretamente comunicado por Deus. Trata-se de uma participação sem intermediários da mente humana na luz inteligível das verdades eternas²².

A leitura teológica agostiniana da história humana se distancia do esquema circular do tempo como imagem de uma perfeição que retorna eternamente sobre si mesma, própria do platonismo. Segue esquema linear de uma história orientada para Deus pela *dispensatio temporalis* do verbo feito carne, isto é, pelo envolvimento dramático da eternidade no tempo. O tempo é um caminho que se faz e avança para a eternidade no próprio desenrolar da vida humana. É um itinerário de vida que procede do relacionamento dialético entre itinerário da mente e itinerário da vontade. O primeiro²³ arrasta o homem todo simbolizado na inquietude do coração²⁴, no laço que une experiência interior e conversão. Transcreve intelectualmente o itinerário de vida. A inquirição agostiniana da mente é necessariamente um *quaerere Deum*. O segundo parte do livre-arbítrio na condição do homem pecador que sob a ação da graça caminha para alcançar a liberdade verdadeira que é a deleitação na justiça. O itinerário da vontade é, propriamente, o itinerário da *beatitudo*. A especulação teleológica em torno do problema da beatitudo, para Agostinho, é o tema principal da filosofia antiga.

O *quaerere Deum* agostiniano sofre significativa influência da metafísica platônica e neoplatônica do bem. O fio histórico da reflexão sobre o bem, no pensamento antigo, parte de Platão e atinge seu termo em Plotino. O ensinamento plotiniano rompe definitivamente com o dualismo gnóstico e maniqueu. Sustenta a tese da absoluta universalidade do bem, segundo a qual o mal não é uma realidade positiva. Comparece como uma face da matéria que é um não-ser, resultado da queda da *psyché*, terceira hipótese

²² Cfr. Conf., XII, 25,3.

²³ Cfr. *De Trinitate* XV,2: *sic ergo quaeramus tamquam inventuri; sic inveniamus tamquam quaesituri*. Este texto segundo Lima Vaz resume o itinerário da mente.

²⁴ Cfr. Conf. I,1: *Fecisti nos ad Te, Domine, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te*.

da tríade plotiniana. O mal só pode ser uma *stéresis*²⁵ (privação) que não interfere na universalidade do bem, idêntico ao ser. Agostinho acolhe esta impostação plotiniana do problema do mal.

2.2. Ideias diretrizes da busca de Deus em Agostinho

Algumas ideias diretrizes no pensamento de Agostinho sustentam a questão de Deus em seus pressupostos teológico-filosóficos. Uma delas é a categoria platônica e neoplatônica *táxis/ordo* (*ordem*)²⁶, que guia a reflexão agostiniana em seu esforço de inteligência da fé, no arco metafísico que vai desde as questões mais especulativas até os problemas de natureza ética: Deus como fim objetivo último da ordem e, igualmente, como seu princípio último. Ela ilumina as duas fontes imediatas do saber, a experiência interior e a contemplação do mundo exterior. Apresenta, na metafísica agostiniana, as faces conceituais noético-ontológica, antropológico-ética e ontológico-histórica.

Como já se viu, a noética agostiniana refere o conhecimento das ideias pela mente humana ao *lumen intelligibile* diretamente comunicado por Deus. Trata-se de uma participação sem intermediários da mente humana na luz inteligível das verdades eternas. A natureza noético-ontológica da ordem mantém, em sua expressão formal, a concepção hierárquica do universo e a da multiplicidade dos seres da tradição platônica. O princípio transcendente do qual a ordem procede é termo de referência do múltiplo de nossa experiência e da finitude dos seres que se manifesta à nossa inquirição intelectual numa pluralidade estruturalmente ordenada.

A ascensão intelectual até Deus, no diálogo *De Ordine*, avança numa manifestação ordenada e gradual desde o conhecimento dos sentidos, passando pelas disciplinas da linguagem e dos números organizadas nas sete artes liberais (gramática, dialética, retórica, música, geometria, astronomia, aritmética), até elevar-se à filosofia, até ao conhecimento de si mesmo e deste à contemplação de Deus numa manifestação ordenada e gradual da beleza e da ordem²⁷. A estrutura noético-ontológica platônica e neoplatônica da categoria ordem permanece no pensamento de Agosti-

²⁵ Eneades, I, 8, 11, 1.

²⁶ A metafísica platônica apresenta o primeiro modelo de ordem que a história da filosofia conhece. Toda a realidade fica colocada sob o signo da ordem: o domínio do inteligível (teoria das ideias e metafísica do bem no Fédon e na República), do cosmos (no Timeu), da *pólis* (na República e nas Leis), e no indivíduo (Górgias, República, Fedro, Teeteto e Filebo). Aristóteles destaca a realização cosmológica da ordem e sua estrutura teleológica (Fís., 8, 198b 10 – 199b 33; Met. XII, 10, 1075a 11 – 1076 a 4). A noção de *physis* é o fulcro da ordem em Aristóteles. A partir de Plotino, o neoplatonismo passa a pensar a ordem de acordo com o movimento circular da processão a partir do Uno e de retorno ao Uno. Com o Pseudoaeropagita, a teologia cristã repensa o conceito de ordem segundo a doutrina da criação e da ordenação dos seres criados para o Criador.

²⁷ *De Ordine*, II, 11, 30 – 20, 54, in *Corpus Christianorum*, série latina, XXIV (1970), p. 89-137.

nho, porém assumida na transcendência do Deus uno e trino. A natureza ontológica da ordem do universo agostiniano, bem como seu dinamismo, fundamenta-se em Deus transcendente. A estrutura do universo platônico e neoplatônico fixada *sub specie aeternitatis* nos seus patamares ontológicos e nos movimentos de processão e retorno que os percorrem recebe nova amplitude e significação. A distinção não só numérica, mas, sobretudo, qualitativa e essencial entre os seres torna-se mais evidente.

A dimensão antropológico-ética desenvolve a estrutura do homem interior coroada pela *mens* na qual Deus está presente como *interior* e *superior*²⁸. A *mens* agostiniana, cabe lembrar, equivale ao *nous* da antropologia neoplatônica. A partir dela abre-se a dimensão soteriológica, de origem paulina, e respectivas categorias pecado original, graça, liberdade e livre-arbítrio. Abre-se, também, a dimensão propriamente histórica, arraigada na narração bíblica da criação²⁹, segundo a qual a condição de imagem de Deus orienta a vida humana. O itinerário da vida, como já se viu, é o itinerário da vontade que, por sua vez, é o itinerário da *beatitas* (beatitude).

A questão da ordem, na sua dimensão antropológico-ética, isto é, na perspectiva do problema do mal e do livre-arbítrio, torna-se a questão da beatitude, seu fim objetivo último, que é igualmente seu princípio. A questão filosófica de Deus na metafísica agostiniana se põe na confluência da categoria ordem com a categoria beatitude. Deus é o fim supremo da beatitude, e é nessa condição a nós dada a conhecer pela mediação cristológica que a metafísica agostiniana encontra seu fundamento último.

Agostinho recebe da filosofia grega a ideia de beatitude em sua preeminência antropológico-ética. Repensa-a, porém, à luz da revelação bíblico-cristã da história como lugar da salvação e da perda do ser humano. Torna-a ideia diretriz do itinerário ético-soteriológico do seu pensamento. Em sua obra *Contra Acadêmicos*, onde discute a relação entre beatitude e verdade, Agostinho refuta o ceticismo. No diálogo *De Beata Vita*³⁰, discute a tendência inata para a vida feliz³¹. Nas *Retractationes*, corrige o traço acentuadamente neoplatônico desse diálogo, criticando a excessiva primazia que deu à alma, em detrimento do corpo na concepção da beatitude. No *De Civitate Dei*, o *desiderium beatitudinis* adquire os contornos de amplo horizonte histórico-especulativo. No *De moribus Ecclesiae catholicae*, a busca da beatitude e da lei da *dilectio* (amor) se articulam necessariamente: “portanto, seguir a Deus é o desejo da beatitude; alcançá-lo é a própria beatitude. Mas nós o seguimos amando”³².

²⁸ Conf. III, 6, *interior intimo et superior summo meo*.

²⁹ *Confissões*, livros XI a XIII, *De Genesi ad litteram*, *De Genesi contra manichaeos*.

³⁰ Confr. *De beata vita*, II, 10 “*beatos esse nos volumus*”.

³¹ Cfr. *De beata vita*, II, 10 “*beatos esse nos volumus*”.

³² *De moribus Eccl. Cath.*, XI, 18: “*Secutio igitur Dei beatitatis appetitus est; consecutio autem ipsa beatitas. At eum sequimur diligendo*”.

No *De libero arbitrio* Agostinho desenvolve o problema eminentemente metafísico da origem e explicação do mal, questão decisiva na discussão com os maniqueus: *unde malum faciamus?*³³. A relação entre livre-arbítrio e mal na criatura racional torna mais aguda a interrogação sobre a origem e a natureza do mal. No contexto das noções de lei eterna, ordem, espírito, sabedoria, ele enfatiza o livre-arbítrio como atributo da liberdade humana. O problema do livre-arbítrio e do mal moral que dele procede permanece suspenso da demonstração da existência de Deus. Agostinho recorre ao *tópos* neoplatônico do caminho de ascensão pelos degraus dos seres, de sua ação criadora da qual procede a bondade que corresponde aos seres enquanto seres, e da demonstração do livre arbítrio como bem que procede de Deus. Nesse diálogo, examina ainda o problema propriamente teológico do pecado e de sua permissão por Deus, de acordo com a natureza do livre arbítrio. No *De natura boni*, retoma a temática do *De libero arbitrio*. Explica a causalidade universal de Deus, criador de todos os seres e, portanto, autor de todo bem. Lembra que todos os seres do universo em sua estrutura e em sua bondade ontológicas são constituídos pela tríade *modus, species, ordo* (modo, forma e ordem).

Na *De doctrina christiana* oferece a primeira concepção, na literatura patristica, de uma cultura cristã, abrangendo todos os campos aos quais se estendia a cultura da Antiguidade tardia. Após uma introdução lógico-epistemológica sobre as coisas e os sinais, expõe amplamente a doutrina do *uti* e do *frui* (uso e fruição)³⁴ para distinguir a dimensão teológica e a antropológica da doutrina cristã. A primeira compreende a Trindade, os atributos de Deus e a encarnação do verbo³⁵. A segunda tem por objeto a ordem da vida moral do ser humano, considerado na sua condição de criatura feita à imagem e semelhança de Deus³⁶. A *ordinata dilectio* (ordem do amor) rege a ordem da vida moral³⁷. Essa se desdobra na esfera do *uti* como amor de si mesmo (alma e corpo) e dos outros segundo o reto modo e os graus correspondentes³⁸. Eleva-se à esfera do *frui* como amor de Deus, amado em si mesmo e por si mesmo³⁹. O *ordo amoris*, no pensamento de Agostinho, integra antropologia e ética.

Nos livros XI e XII do *De Civitate Dei* Agostinho estabelece a estrutura cristológica do dinamismo histórico da ordem superando a concepção do eterno retorno vulgarizada na filosofia antiga. Ação criadora de Deus e encarnação do verbo fundam o sentido agostiniano do dinamismo da or-

³³ *De. Lib. arb.* I, 2,4.

³⁴ *De doctr. christ.*, I, 3, 3-4, 4-22, 20-34, 38.

³⁵ *De doctr. christ.*, I, 5, 5-19, 21.

³⁶ *De doctr. christ.*, I, 22, 20.

³⁷ *De doctr. christ.*, I, 27, 28.

³⁸ *De doctr. christ.*, I, 26-29.

³⁹ *De doctr. christ.*, I, 29, 30.

dem. A encarnação do verbo medeia o prolongamento da natureza noético-ontológica e antropológico-ética da ordem na sua face ontológico-histórica. A escritura agostiniana de Deus o exprime como Princípio transcendente mediado na história pelo verbo encarnado no qual o homem encontra sua realização. Deus pessoal, para Agostinho, é o fundamento e justificação, que transcende o teor empírico dos objetos e a contingência do agir individual ou coletivo, da escala de normas e de fins que articulam a práxis do indivíduo ou da sociedade.

A encarnação do Verbo medeia o proceder da ordem no transcender do início e do fim do tempo finito. Essa ordenação ontológico-histórica impõe-se como norma, fundamento da racionalidade ou da prerrogativa do agir ético e político. A ausência da mediação cristológica que enlaça a dimensão ontológico-histórica à dimensão noético-ontológica da ordem e seu prolongamento antropológico-ético tornado efetivo na doutrina da beatitude é, segundo Agostinho, a grande e insanável falha da anábasis neoplatônica. A ordem considerada estaticamente como ordenação dos elementos no todo é fim em si mesma. Considerada em seu dinamismo, orienta o ser submetido a sua norma para um fim que transcende a simples ordenação dos seus elementos e no qual ele encontra sua plena realização. A ideia de fim está intrinsecamente articulada à ideia de ordem e de beatitude.

Em resumo! Segundo Lima Vaz, Agostinho recebe e fixa longa tradição que remonta a Platão e que oferece as linhas mestras do arcabouço simbólico que chega aos nossos dias. Essas linhas abrangem todo o domínio do saber e circunscrevem três questões matriciais: (1) a significação ontológica do objeto do saber e do seu teor de inteligibilidade; (2) a significação gnosiológica do próprio exercício do saber e de sua ordem; (3) a significação ética do exercício do saber na prossecução de um agir segundo o bem. Na sua interpretação teocêntrico-cristã do platonismo, Agostinho enfeixa em Deus o princípio absoluto de inteligibilidade dos domínios da *causa essendi*, do *ratio intelligendi* e do *ordo vivendi*⁴⁰. Lima Vaz afirma que Agostinho inicia percurso metafísico de extrema complexidade e de altas exigências especulativas, que se apresenta como o próprio itinerário da fé à busca da inteligência. Trata-se da difícil passagem da ontologia da essência para a ontologia da existência.

Na busca pelo entendimento dessa transição, ele se inspira em E. Gilson⁴¹. Dá, porém um perfil histórico diferente à distinção gilsoniana⁴² entre fi-

⁴⁰ Cfr. *De Civitate Dei*, VIII, 4, 8 “(...) ut in illo inveniatur et causa subsistendi et ratio intelligendi et ordo vivendi, quorum trium unum ad naturalem, alterum ad rationalem alterum ad moralem intelligitur pertinere”.

⁴¹ Cfr. EF, VII, RM, 71.

⁴² Ver GILSON, E., *L'être et l'essence*. Paris: Vrin, 1948.

losofias da essência e filosofias da existência. Pressupõe que as filosofias antigas, na sua estrutura noético-metafísica, obedecem sem exceção ao paradigma epistemológico que circunscreve necessariamente o domínio do inteligível ao âmbito da pergunta *tì esti; quid est?* (o que é?) ou da *ousía*. Apoiar-se em P. Hadot para identificar no neoplatonismo, especialmente em Porfírio, comentador do Parmênides, ao nomear o Princípio supremo, o Uno, com o infinitivo *tò einai*, o limite extremo desse paradigma. Afirma que essa iniciativa teórica porfiriana, contudo, permanece nos quadros do emanatismo neoplatônico. Seu quadro referencial teórico continua sendo a processão de *essências*.

Na memória vaziana do Ser, a categoria bíblica criação, comum aos monoteísmos hebraico, cristão e islâmico, possibilita o passo além das categorias das filosofias da essência. Criação é, por definição, vinda ao ser de existentes a partir do nada. Implica a afirmação do Princípio criador como existente absoluto, e a afirmação da inteligibilidade primordial da existência na sua oposição radical ao nada. Lima Vaz inverte o axioma das filosofias da essência, que reza “toda inteligibilidade reside na perfeição da essência; a existência é, em si, inteligível” pelo enunciado “a inteligibilidade originária da essência só se atua pelo ato de existir como fonte radical de toda inteligibilidade”. Ele se pergunta como repensar a inteligibilidade da essência à luz da primazia metafísica da existência? Põe-se a pergunta formulada por primeiro por Siger de Brabant, repetida por Leibniz e vulgarizada por Heidegger: “Por que existe algo de preferência a nada?”⁴³.

3. Tomás de Aquino

3.1. A hermenêutica vaziana do pensamento de Tomás de Aquino

O espaço histórico do *ecúmene* mediterrâneo viu florescer do século VI d. C. ao século XV d. C. um policentrismo cultural representado pelas grandes civilizações, bizantina, latino-ocidental, islâmica e, abrigada nessa, a judaica. Lima Vaz reconhece certo itinerário histórico da cultura intelectual que, partindo da civilização antiga greco-romana, passa por Bizâncio até fixar-se definitivamente no Ocidente latino tendo seu centro em Paris, perspectiva essa hoje denominada “latinocêntrica”⁴⁴. Bizâncio, o Ocidente Latino, o Islão, a Filosofia Judaica recebem de Lima Vaz tratamento *ex aequo* quanto ao entendimento do surto de criação intelectual que impele o Ocidente Latino, a partir do século XII d. C. A recepção e a evolução do

⁴³ Cfr. EF VII, RM, 71-72.

⁴⁴ M. de Wulf, M. Grabmann, F. Van Steenberghe, E. Gilson adotaram esta perspectiva, posteriormente nomeada “latinocêntrica” por M. de Gandillac.

platonismo, do neoplatonismo e do aristotelismo pela teologia-filosófica cristã, esse último especialmente a partir do século XII d. C., mediado pela especulação árabe e judaica, e posteriormente pelo neoagostinismo⁴⁵ e pelo aristotelismo “heterodoxo”⁴⁶ alcançaram seu apogeu metafísico com Santo Tomás de Aquino na Renascença⁴⁷ do século XIII⁴⁸ d. C.

A hermenêutica⁴⁹ vaziana do pensamento de Santo Tomás critica a assim chamada “lógica do entendimento”⁵⁰ que caracteriza a exegese tomista mais tradicional praticada pela neoescolástica nos séculos XIX e XX. A rememoração de Tomás de Aquino que ficasse restrita à literalidade e à limitação dos instrumentos lógicos ou metodológicos da sua datação medieval permaneceria muito pobre. Não tiraria de seus textos intuições de profunda riqueza e polivalência. Lima Vaz supera a literalidade e a limitação dos instrumentos lógicos ou metodológicos da datação medieval da metafísica tomástica exatamente no momento em que é lido como pensador que teria se tornado conservador. Consegue tirar dos textos

⁴⁵ O neoagostinismo traduz o criacionismo bíblico nos termos da metafísica neoplatônica, corrigindo-a no sentido de que ou a “redução ao Uno”, embora obedecendo à continuidade de um movimento ascendente, opera uma suprassunção dialética da diferença do múltiplo até alcançar a identidade do Princípio criador (paradigma agostiniano), ou a “produção do múltiplo” é o resultado da difusão livre e criadora do Uno-Bem (paradigma dionisiano).

⁴⁶ O aristotelismo “heterodoxo” permanece nos limites da ousiologia aristotélica, segundo a qual o estatuto ontológico que permite compreender a realidade requer a primazia do múltiplo.

⁴⁷ Hoje se pode falar da renascença carolíngia do século IX, da Renascença do século XII, caracterizada pela transição da teologia simbólica das escolas monásticas para a teologia dialética que preparam as grandes sínteses teológicas do século XIII; pelo renascimento do platonismo e pelo esforço de tradução do *corpus aristotelicum* e do acervo da ciência greco-islâmica. Lima Vaz traça os contornos da renascença do século XIII mediante a categoria de secundariedade cultural proposta por Remi Brague. Sua função específica é a de explicar o acolhimento, vindo de uma fonte exógena, de um novo fluxo de bens culturais e uma reação criadora ao impacto de novas ideias, novos métodos, novos problemas, novos ideais. No caso, o volumoso caudal da filosofia e da ciência gregas que, através dos canais da cultura islâmica, ou provindo diretamente de Bizâncio, atinge o mundo latino. Cfr. EF VII, RM, 34-35.

⁴⁸ Cfr. EF, PF, 11-33.

⁴⁹ Cfr. EF, PF, 37.

⁵⁰ Cfr. EF, PF, 56-57. Lima Vaz se inspira em Hegel neste conceito de “lógica do entendimento” e sua respectiva crítica à mesma. Cfr. *Enzyklopaedie der phil. Wissenschaften* (1830) § 162, Anm. A esse respeito ele se manifesta assim em EF, PF, 56-57: “Justamente por mover-se no terreno dessa lógica, a exegese tomista perdeu-se num emaranhado de distinções e hipóteses, cuja fragilidade vem quebrar-se contra a tranquila segurança dos textos de santo Tomás. Mas, pergunta-se, a lógica do entendimento não foi, explicitamente, a lógica utilizada por santo Tomás? Trata-se de questão fundamental, cuja discussão adequada não poderia ter lugar nestas páginas. Cabe-nos apenas assinalar que, não obstante ter feito da lógica aristotélica o seu instrumento de expressão, o único aliás de que dispunha, o pensamento de santo Tomás apresenta um caráter “epocal” (ver a introdução ao presente estudo), que o torna efetivamente um pensamento “princípioal”, ou “radical”. Movendo-se embora nos quadros do cosmocentrismo antigo, de que a lógica de Aristóteles é a expressão formal mais acabada, ele representa ao mesmo tempo a sua exaustão, enquanto se mostra como um pensamento que suscita um novo “começo” a partir do Ser. Por outro lado, exatamente porque se constitui a partir do cosmocentrismo antigo ou da antiga *Física*, a “epocalidade” do pensamento de santo Tomás não se traduz numa forma “sistemática”.

de Santo Tomás aquelas intuições anunciadas nos anos da sua segunda jornada filosófica⁵¹.

A memória do Ser⁵² proposta por Lima Vaz repensa a metafísica tomásica do *esse* em chave dialética inspirada em Hegel. Já em meados de sua segunda jornada filosófica, em texto⁵³ posteriormente republicado em *Escritos de Filosofia, Problemas de Fronteira*, Lima Vaz afirmava que “poderíamos talvez dizer que ela [a unidade fontal do ser como ato de existir (o *ipsum esse subsistens*)] se afirma no pensamento de Santo Tomás, ao modo do *Sein* na lógica hegeliana, como uma *imediatidade não-refletida* (*unreflektierte Unmittelbarkeit*). Sua manifestação ou reflexão se faz, em essência, no cosmos da *physis* antiga, e tal reflexão aparece como exterior à plenitude imediatamente afirmada do *esse*. Afirmção imediata ou plenitude não desenvolvida e, nesse sentido, abstração que somente uma lógica do Absoluto poderia conduzir a uma concreção adequada”⁵⁴. Na mencionada segunda jornada filosófica, na esteira de G. Siewerth, Lima Vaz interpreta o pensamento de Tomás de Aquino como um pensamento *sumário*, segundo a acepção das *summae* medievais, que não se constitui como princípio inspirador de um pensamento sistêmico.

Anos mais tarde, em *Escritos de Filosofia VII, Raízes da Modernidade*, Lima Vaz cumpre o programa de redesenhar a metafísica tomásica em itinerário de lógica dialético-especulativa, em textos de grande complexidade teórica e, provavelmente, não plenamente compreendidos pelo público filosófico brasileiro. Organiza de um ponto de visto lógico-dialético os diversos estágios da metafísica tomásica do *esse* à luz da interrogação fundamental sobre a *causa essendi*. Põe em evidência a originalidade, a riqueza e a força especulativa de uma *filosofia do existir*. Segue percurso ao cabo do qual se instaura uma *totalidade* de estrutura dialética que realiza a natureza de um *sistema aberto* cujo termo é o reconhecimento de hiato metafísico

⁵¹ Lima Vaz em “Morte e Vida da Filosofia”, *Síntese Nova Fase* (1991): 677-691, compreende seu pensamento como uma sucessão de três jornadas. A primeira jornada consistiu na releitura da tradição neoescolástica a partir da contemporaneidade filosófica. Foi a tentativa de enriquecer o universo conceitual da ontologia clássica com a categoria da consciência histórica. A segunda jornada caracterizou-se pela dissolução da síntese neoescolástica e pela orientação de Lima Vaz à grande tradição da filosofia ocidental. Teve lugar então seu encontro com Hegel e respectivos problemas inerentes à autoexpressão do sujeito na linguagem e na práxis. A terceira jornada aconteceu como reencontro da tradição na contemporaneidade filosófica, ou seja como reinvenção do arquétipo platônico-aristotélico do filosofar.

⁵² Cfr. EF, VII, RM, 269-286.

⁵³ Teocentrismo e beatitude: sobre a atualidade do pensamento de santo Tomás de Aquino, *in* Revista Portuguesa de Filosofia, 30 (1974), 39-78, posteriormente republicado em EF, PF, 34-70 sob o título Tomás de Aquino e o nosso tempo: o problema do fim do homem.

⁵⁴ Cfr. Teocentrismo e beatitude: sobre a atualidade do pensamento de santo Tomás de Aquino, *in* Revista Portuguesa de Filosofia, 30 (1974), 39-78. Posteriormente, em 2002, esse mesmo texto foi republicado sem revisão de seu conteúdo mas sob o título Tomás de Aquino e o nosso tempo: o problema do fim do homem, *in* EF, PF, 34-70.

infinito, intransponível pelo discurso, que separa a esfera do *Esse absoluto* da esfera dos *esse relativos*⁵⁵.

O encadeamento lógico-dialético do itinerário metafísico proposto por Lima Vaz parte da posição protológica do *esse* no ato de sua afirmação. Segue o itinerário da metafísica do *esse* na esfera do Ser absoluto em quatro estágios: o *noético-metafísico*, o *noético-ontológico*, o *ontológico-formal* e o *ontológico-real*. Avança para o itinerário da metafísica do *esse* na esfera do ente relativo em quatro estágios: o *noético-metafísico*, o *noético-ontológico*, o *ontológico-formal* e o *ontológico-real*. Conclui reconhecendo o subsolo em que se enraízam os problemas metafísicos da modernidade pós-renascentista e da modernidade tardia nos problemas metafísicos do século XIII d. C. trabalhados por Tomás de Aquino.

3.2. Um pensamento que suscita novo começo filosófico

Na memória vaziana do Ser, a agregação da semântica do artigo de fé “criação” ao universo das filosofias da essência, realizada na metafísica de Agostinho pela sua doutrina do exemplarismo⁵⁶, transpõe para o solo cristão a interiorização do *topos tôn eidôn* no *nous*. Na esteira dessa interiorização, Tomás de Aquino, realiza revolução de feições noético-metafísica e noético-ontológica da qual deverá partir a grande rota do racionalismo moderno, que terá como bússola teórica a equação ontológica razão = existência.

Para expor em suas intuições de fundo a hermenêutica vaziana da metafísica tomásica é oportuno lembrar que, diferentemente do que acontece na metafísica agostiniana, a noética aristotélica desempenha importante papel na apreensão do *esse*. Santo Tomás atribui o *lumen intelligibile* ao intelecto agente que opera a abstração do inteligível a partir do sensível⁵⁷, optando pela autonomia da substância pensante finita como sujeito pleno de atribuição do ato intelectual. A leitura de Santo Agostinho por Santo Tomás, diferentemente da leitura feita por São Boaventura, admite distinção real entre a alma e suas potências operativas, sendo estas *proprietates* (acidentes próprios) daquelas. O ato da essência é princípio de *ser*, o ato das faculdades, princípio do *operar*. A identidade entre ser e operar compete unicamente ao *Esse subsistente*.

Lima Vaz reconhece que o cosmocentrismo⁵⁸ da *physis* antiga⁵⁹ exerce importante papel na constituição do marco referencial teórico da metafísica

⁵⁵ Cfr. EF VII, RM, 95-96.

⁵⁶ Ver EF VII, RM, 105-109.

⁵⁷ Cfr. S. Theol., I, q. 84, a. 5.

⁵⁸ O cosmocentrismo latente na metafísica tomásica se compõe entre dois polos. Um é a noção aristotélica de “natureza”, princípio interno de movimento dos seres que lhes confere sua consistência própria num universo ordenado segundo os círculos ascendentes das “naturezas” ou essências. O outro é a visão neoplatônica do movimento da processão e retorno dos seres com relação ao seu princípio.

⁵⁹ Cfr. EF, PF, 57.

tomásica. O pensamento tomásico, que privilegiava a lógica aristotélica como seu único instrumento de expressão, não se sobreleva para além da *physis* antiga. Contudo, ele procura mostrar que o teocentrismo cristão⁶⁰, que plasma a *forma mentis* tomásica, leva ao extremo de suas possibilidades a *physis* clássica e a lógica aristotélica. Faz do pensamento tomásico um pensamento efetivamente principal ou radical⁶¹, que suscita novo começo filosófico a partir da compreensão da inteligibilidade radical do existir. Com outras palavras, a metafísica tomásica do *esse* constitui ponto de inflexão que separa o pensamento tomásico do pensamento grego cosmocêntrico.

A causalidade final⁶² é o domínio em que o pensamento do teocentrismo cristão de Santo Tomás supera claramente o cosmocentrismo antigo. Em sua dimensão horizontal, a causalidade final aristotélica tem estrutura eminentemente teológica, pois todos os movimentos do cosmos estão orientados para o Primeiro Motor imóvel que move como objeto do desejo⁶³. Tem também estrutura antropológica, que orienta o ser humano para a contemplação da ordem do cosmos e do Princípio ordenador. A causalidade final platônica e neoplatônica tem dimensão vertical que se cruza com a causalidade final horizontal aristotélica, sem com essa se compor. O neoplatonismo representa concepção de universo onde reina dominadora a causalidade vertical do fim. Põe-se, assim, para Tomás de Aquino a aporia fundamental do cosmocentrismo grego entre natureza e fim que se desvela radicalmente no problema humano da beatitude.

O teocentrismo cristão, em sua originalidade perante o cosmocentrismo antigo, confere sentido inteiramente novo à resolução da aporia da relação entre natureza e fim no terreno específico da beatitude como fim último do ser humano. A contingência de uma história real cujo sentido ou inteligibilidade se manifesta na singularidade do evento único da encarnação confronta o ciclo eterno das naturezas segundo o horizontalismo aristotélico, bem como a necessidade da processão e do retorno segundo o verticalismo neoplatônico.

Para Lima Vaz, o espaço do cosmocentrismo clássico, aristotélico e neoplatônico, é um espaço cósmico em que a unicidade do evento é uma pura contingência em face da ordem eterna das essências. Por sua vez, o espaço do teocentrismo cristão é um espaço histórico em que o tempo se torna uma dimensão privilegiada na qual se desenrola uma cadeia de eventos significativos que se articulam numa história da salvação. A pergunta vaziana *quem é Deus?* se desdobra na pergunta: é possível uma

⁶⁰ Cfr. EF, PF, 38-39. O teocentrismo cristão opera como que uma descentração do ser humano do ponto de vista do círculo lógico da sua definição no sentido aristotélico e da necessidade como que dialética da conversão no sentido neoplatônico.

⁶¹ Cfr. EF, PF, 56-57.

⁶² EF, PF, 48-49.

⁶³ Cfr. Met. A, 7, 1072 b 4 *kínei ôs erómenon*.

teologia da história que tenha como quadro conceptual de referência uma teologia cósmica?

Toda teologia cristã é, por definição, uma teologia da história. Segundo a hermenêutica vaziana, Tomás de Aquino move-se no espaço sem história do cosmocentrismo antigo. Contudo, ele ultrapassa suas fronteiras para pensar a salvação como história. A epocalidade do seu pensamento irá definir-se por um movimento especulativo em que a visão cosmocêntrica como forma de uma cultura tocará o seu fim, e uma nova época se abrirá na história do ocidente. A obra de Tomás de Aquino, na medida em que se constitui como crítica radical do cosmocentrismo antigo aponta para os problemas dessa nova época.

3.3. A maturação da ideia de Ser em Tomás de Aquino mediante discernimento teológico-filosófico

A afirmação de Deus na onto-teologia clássica, segundo Lima Vaz, resulta do entrecruzamento das tradições platônica, aristotélica e neoplatônica com o ensinamento bíblico-judaico, bíblico-cristão e corânico-islâmico. Ao longo de complexo processo histórico-conceitual, o Aquinate acolhe e discerne em harmonia com a fé que busca sua inteligência três grandes paradigmas metafísicos recebidos da tradição, tendo como tema a oposição do uno e do múltiplo: o substancialismo aristotélico, o emanatismo neoplatônico e a categoria bíblica criação.

Nova figura da ideia do Ser desenha-se no horizonte da metafísica a partir da articulação por Santo Tomás destes três paradigmas. O terreno matricial da oposição do uno e do múltiplo se lhe apresenta como polarização. A figura do uno aparece ou no ápice da transcendência que polariza o múltiplo em movimento integrador das diferenças, ou no plano da imanência na qual as formas diferentes do múltiplo são unificadas por sua relação à substância. Tomás de Aquino suprassume esta complexa e ampla polarização com extremo rigor conceptual.

A ontologia aristotélica da substância⁶⁴, a metafísica neoplatônica das ideias transmitida pelo exemplarismo agostiniano, e a metafísica bíblica do Deus criador são três grandes paradigmas metafísico-ontológicos que se entrecruzam na suprassunção tomásica, a partir dos quais se lhe põe o dilema que marcará a evolução posterior da *episthème* metafísica: metafísica ou ontologia? Esse dilema significa, na sua vertente metafísica, a referência a uma instância última de inteligibilidade e de amabilidade capaz de dar a razão do fundamento causal do múltiplo. Na sua vertente ontológica,

⁶⁴ Para uma visão do estado contemporâneo dos estudos sobre a ontologia aristotélica ver A. Kosman, *The activity of Being. An essay on Aristotle's ontology*. Harvard University Press: Harvard, 2013; F.A. Lewis, *How Aristotle gets by in Metaphysics Zeta*. Oxford University Press: Oxford, 2013.

significa a intrínseca estrutura inteligível dos invariantes conceptuais presentes na expressão teórica da relação uno-múltiplo.

Na busca dessa instância última de inteligibilidade e amabilidade à qual referir a dualidade uno-múltiplo, Lima Vaz rememora tanto a hermenêutica tomásica da leitura bíblico-patristica da versão greco-latina da passagem de Êxodo 3,14, em que Deus se autoneia a Moisés como *'ehyeh 'aser 'ehyeh*, ou *Ego eimi ho òn* na versão dos Setenta (*Eu sou aquele que sou*)⁶⁵, bem como a doutrina neoplatônica do *einai* (*existir*). Considera que Santo Tomás, ao reconhecer o *Ipsum Esse* (infinito substantivado, ato de existir) como núcleo mais profundo e fonte primeira de inteligibilidade do real, o *próton noetón*, leva a noética metafísica a dar o último e mais audacioso passo pelo *nous* na sua inquirição do ser. Ao situar o dilema do uno e do múltiplo em seu nível metafísico mais profundo, o Aquinate atinge as articulações inteligíveis elementares da interrogação da *causa essendi*.

O sintagma inteligibilidade radical do existir, o *esse*, constitui o quadro referencial teórico em que Santo Tomás pensa primeiramente o princípio criador como *Ipsum Esse subsistens* (Existir absoluto), que por sua vez foi ressignificado por Lima Vaz mediante o sintagma sentido radical. Os *entes* (existentes finitos), cujo *esse* (existir) é formalmente o termo real da criação, procedem da ação criadora do *Ipsum Esse subsistens*⁶⁶. Cabe recapitular, por oportuno, o uso vaziano da terminologia metafísica tomásica: *esse* significa o *ens commune*, o existir ou ser na sua máxima universalidade; *Esse* ou *Ipsum Esse subsistens* significa o Ser, o Absoluto subsistente; *ens* ou *esse* (*ente*) significa o existente finito⁶⁷.

A exposição vaziana do discernimento de Tomás de Aquino não segue sequência linear de temas a serem percorridos. Antes, segue movimento lógico que pretende integrar dialeticamente cada um dos passos dados a partir da inteligibilidade fontal do *esse*⁶⁸. Em *Escritos de Filosofia VII, Raízes da Modernidade*, este roteiro se desdobra em etapa sintética que procede do simples ao complexo, e etapa analítica que procede do complexo ao simples. A intuição e afirmação originárias do ser são o ponto de partida de síntese dialética. Ao termo do desenvolvimento das implicações lógico-dialéticas dessa posição original retorna-se ao princípio. A intuição do ser,

⁶⁵ Ver Gilson, E., *L'Esprit de la philosophie médiévale* (1932), Paris, Vrin, 1989, p. 50-52. Para uma discussão recente sobre este tema ver Meessen, Y., *Penser le verbe "être" autrement. Lecture d'Exode 3,14 par Paul Ricoeur*, Nouvelle Revue Théologique 130 (2008) 759-773. Ver ainda Kasper, W., *A misericórdia. Condição fundamental do Evangelho e chave da vida cristã*. São Paulo: Loyola, 2015 2ª. Sobre o tema da revelação do nome de Deus, cfr. pp 64-69. Kasper analisa brevemente as três revelações do nome de Deus, a saber: Ex. 3, 14; Ex. 33, 19; Ex. 34, 6. Cfr. ainda 109-117.

⁶⁶ Ver EF, VII, RM 89, n. 31, em que Lima Vaz informa concisamente importantes dados sobre o *Liber de Causis* e sua relevância para a consolidação conceitual do *esse* por Tomás de Aquino.

⁶⁷ Cfr. EF, VII, RM, 90 n. 33.

⁶⁸ Cfr. EF, VII, RM, 90, n. 34.

nesse percurso metafísico, não é uma intuição pura, *a priori*. É mediatizada pela apreensão do sensível e pela abstração do *ser-em-comum*.

A significação da metafísica do ser, segundo a leitura vaziana do pensamento tomásico sob a perspectiva de lógica dialética⁶⁹, advém da clara compreensão da natureza dialética da relação que vigora, por um lado, entre Ser absoluto e seres relativos, e, por outro, entre *ser* e *essência* no ser finito. Lima Vaz compreende o *esse* em Tomás de Aquino como ato de existir, perfeição última intuída na forma da relação de identidade na diferença entre *Esse* absoluto e *esse* relativos. Esta oposição dialética entre *Esse* absoluto e *esse* relativos, entre *uno* e *múltiplo*, entre *Deus* e *mundo* é categorizada mediante o conceito bíblico de criação. Os *esse* relativos, por sua vez, são intuídos na oposição dialética entre o ato de seu existir e sua essência. Ele expõe a articulação da relação entre essência e existência mediante as categorias ontológicas *inteligência* e *liberdade*, *necessidade* e *contingência*.

O conhecimento do Ser absoluto como *Ipsum Esse subsistens*, na sua gênese, permanece estruturalmente ligado à limitação do ser sensível, à sua relatividade e contingência e, por conseguinte, ao ser multiplicado na pluralidade dos seres finitos. Implica, porém, necessariamente sua transcendência e subsistência. Segundo o *ordo cognoscendi*, o Ser absoluto mostra-se dependente dos seres relativos. No que diz respeito ao *ordo essendi*, a existência e a possibilidade dos seres relativos deve ser explicada a partir do Ser absoluto.

No plano noético-metafísico, Vaz ressalta a inseparável conexão noética presente na intenção do ser que acompanha o ato judicativo e na qual as duas faces do ser articulam-se em luminosa evidência. De um lado, a face noética que mostra a gênese do ser no interior do juízo ao termo do processo abstrativo, que se exprime na noção universal do ser-em-comum. De outro lado, a face metafísica que revela, na operação da separação, a inteligibilidade absoluta do ser. Na ordem do discurso metafísico pela síntese dialética, procedendo pela articulação lógico-dialética de seus momentos, a inteligibilidade absoluta do ser, que passa a ser designado como *Ipsum Esse subsistens*, tem prioridade sobre a inteligibilidade relativa dos seres finitos.

A afirmação protológica do Ser como Absoluto precompreende a existência de Deus como *Ipsum Esse subsistens*. Este sintagma não define o

⁶⁹ Ver EF VII, RM, 95 nota 1: "O método normal da metafísica, segundo Aristóteles e Tomás de Aquino, segue a *via resolutionis*, vindo a metafísica (filosofia primeira ou teologia) após a física. Cremos, no entanto, que o uso da *via compositionis* em chave dialética, como aqui propomos, está de acordo com a estrutura teórica da metafísica tomásica do *esse*." Ver AF II, 245, nota 97 onde Lima Vaz explicita que ele pensou o roteiro do existir pessoal em termos de lógica dialética.

Absoluto – Deus – como ele é em-si, pois a intuição do Absoluto em-si não está ao alcance da inteligência finita. Exprime o Ser infinito conhecido mediante a intuição do ser como ato perfeito na *partição original* do juízo. A demonstração formal da existência de Deus, na hermenêutica vaziana dos textos de Tomás de Aquino, ocorre no fim e não no início do percurso metafísico. A abertura do topo da hierarquia ontológica do universo para a transcendência do Absoluto é significada por Santo Tomás pela forma lógica da analogia.

Lima Vaz procede por síntese dialética em cada um desses estágios da exposição da metafísica do ser na esfera do Ser absoluto. Avança num percurso de natureza lógico-dialética desdobrando a inteligibilidade intrínseca do ser, que se completa com o retorno ao ponto de partida, quando o ser manifesta sua identidade absoluta na diferença da infinita autodeterminação com que se pôs reflexivamente como Bem. Aqui cabe entender esse desdobramento da inteligibilidade intrínseca do ser com a precedente afirmação vaziana de que “tal reflexão aparece como exterior à plenitude imediatamente afirmada do *esse*. Afirmação imediata ou plenitude não desenvolvida e, nesse sentido, abstração que somente uma lógica do Absoluto poderia conduzir a uma concreção adequada” perguntando-se se Lima Vaz teve êxito em ir além do quadro referencial teórico de uma *afirmação imediata* ou de uma *plenitude não desenvolvida* em sua lógica do Absoluto.

Essa pergunta pode ser reformulada analisando o discernimento vaziano do discernimento tomásico, ou seja, elevando a análise vaziana do discernimento teológico-filosófico de Tomás de Aquino ao plano do meta-discernimento. A inteligibilidade intrínseca do Ser manifesta-se, inicialmente, como a inteligibilidade fontal ou primordial do *esse* como *enérgeia* (ato, perfeição). Alcança com a inteligibilidade da *dýnamis* (*potência ativa*), a absoluta autoposição e autodeterminação de si mesmo do Absoluto.

3.4. O juízo e o Ser

A teoria do juízo⁷⁰, segundo Lima Vaz, desempenha importante função na leitura de Tomás de Aquino proposta por Maréchal⁷¹. Nela pulsa o coração da metafísica tomásica⁷². A hermenêutica vaziana do pensamento tomásico, na esteira da leitura marechaliana, tem por foco significativo a constituição do dinamismo metafísico do juízo. Considera-o em suas duas vertentes. Uma que consiste em sua função de conhecimento que se prolonga dire-

⁷⁰ Cabe lembrar que o juízo pode ser considerado a partir de vários ângulos: lógico, psicológico, gnosiológico, metafísico.

⁷¹ Cfr. *Le Point de Départ de la Métaphysique*. Cahiers I a V, 2. Éd. Bruxelles – Paris. L'Édition Universelle- Desclée, 1949.

⁷² EF III, FC, 312-313.

tamente na dimensão metafísica. Outra que consiste no reconhecimento de uma dimensão teológica constitutiva da filosofia primeira ou metafísica⁷³.

3.4.1. A vertente gnosiológico-metafísica da doutrina tomásica do juízo: da representação ao Ser

A inteligência avança da representação ao Ser⁷⁴ percorrendo trilha cuja vertente é gnosiológico-metafísica. Sob a inspiração de Maréchal, Lima Vaz realça o dinamismo do conhecimento intelectual que vai além das fronteiras da representação e se orienta estruturalmente para o absoluto do Ser. Ele reconhece, porém, que a interpretação marechaliana não deu a devida importância à originalidade do ato de existir, o *esse*.

Coube a Gilson⁷⁵ trazer a significação metafísica da doutrina tomásica do *esse* à plena luz, contribuindo vigorosamente para melhor leitura e interpretação dos textos tomásicos. A existência⁷⁶ como perfeição suprema do Ser, segundo a leitura gilsoniana de Tomás de Aquino, constitui o núcleo da inteligibilidade metafísica e o centro propulsor do dinamismo do juízo. Lima Vaz apropria-se da complementação gilsoniana à teoria marechaliana do juízo. Segundo ele, a complementaridade entre as contribuições de Maréchal e Gilson oferece uma melhor inteligência da teoria do juízo.

A memória vaziana do Ser, inicialmente, lembra que Santo Tomás, no *Proemium*⁷⁷ ao seu *In XII Metaphysicorum Aristotelis expositio*, proclama o caráter da ciência primeira como sabedoria. Esse reconhecimento do caráter sapiencial da ciência primeira inere à hipótese de sua existência. Se existe uma ciência primeira, deve ser uma sabedoria em que se desvela a natureza da ciência primeira e precede a demonstração da possibilidade do seu exercício. Lima Vaz lê o *Proemium* à luz dos capítulos 1 e 2 do livro I (*alpha*) da *Metafísica*, que apresentam a filosofia primeira como *sophia* e celebram sua natureza de saber desinteressado. Nele Santo Tomás desenha uma atitude espiritual e um procedimento intelectual que abrem o espírito ao apelo da sabedoria e o tornam apto a percorrer o itinerário do mais alto saber humano.

A natureza sapiencial da metafísica nesse *Proemium* procede das ideias matrizes de ordem, inteligência e fim. A ideia de ordem rege universalmente a atividade cognoscitiva humana. É intrinsecamente articulada à ideia de inteligência que é capaz de contemplar a ordem universal. A inteligência é, por excelência, a inteligência da unidade, ou seja, da forma da ordem

⁷³ EF III, FC, 326-338.

⁷⁴ EF III, FC, 310-326

⁷⁵ Cfr. *Le Thomisme*, 6. éd. Paris: Vrin, 1980

⁷⁶ Para uma exposição genético-histórica do conceito de existência ver J.-Ch. Bardout, *Penser l'existence. L'existence exposée. Époque médiévale*. Vrin: Paris, 2013.

⁷⁷ Cfr. *In XII Metaphysicorum Aristotelis expositio, Proemium*, ed. Cathala-Spiazzi, Turim: Marietti, 1950, 1-2.

e do fim cuja consecução a ordem torna possível. A sabedoria, fruto da inteligência, é conhecimento da ordem, da unidade e do fim. O sábio, por definição, é o ordenador do universo das razões como o mediador translúcido no qual contempla a ordem dos seres.

Segundo o *Proemium*, a inteligência penetra a região do puro inteligível percorrendo esses caminhos: a) *ex ordine intelligendi*; b) *ex comparatione intellectus ad sensum*; c) *ex ipsa cognitione intellectus*. As trilhas da metafísica grega, segundo Tomás de Aquino, procedem dessa articulação da ordem, da inteligência e do fim. Elas são: a ordem da atividade cognoscitiva que tem como princípio o conhecimento das causas como conhecimento intelectual por excelência; a transgressão do sensível mediante a qual a inteligência se eleva aos princípios universais; a própria natureza do conhecimento intelectual no qual vigora a identidade intencional entre a inteligência e o inteligível na sua transcendência sobre as limitações da matéria. A ciência primeira, na tradição aristotélica discernida por Santo Tomás, é assim designada: teologia, metafísica, filosofia primeira.

Na sua *Expositio* da Metafísica de Aristóteles, Tomás de Aquino expõe a ontologia aristotélica da substância sem ir além dela. O primeiro e mais elementar ato da inteligência judicante faz emergir a figura conceptual do ser e, conseqüentemente, faz com que se abra o espaço inteligível da ciência primeira, ou ciência do ser. O Aquinate, em outras palavras, expõe o caminho aristotélico nesse espaço, que se dirige para pôr em evidência a *ousía* no foco de inteligibilidade do ser.

O passo inicial do itinerário da metafísica na *Expositio* tomásica é dado pela refutação aristotélica do ceticismo. Lima Vaz não está focado na estrutura lógica do argumento *apodeixai elentichos* (refutação por retorsão)⁷⁸. Seu foco é a significação metafísica dessa passagem tal como Santo Tomás a leu em Aristóteles. Ele mantém a leitura tomásica dos capítulos 1 a 3 do livro IV (*delta*) que determina o objeto da ciência primeira e estabelece sua unidade segundo a estrutura analógica *prós en*, ou referência a um significado primordial, no caso a *ousia*. Lima Vaz, a esse propósito, acompanha a hermenêutica tomásica da doutrina medieval do procedimento analógico da referência *pros en*, ou seja, referência a um ser-uno primordial⁷⁹. A estrutura *prós en*, sem se identificar com a *analogia attributionis* posterior, ordena a polivocidade da dicção *to d'on legetai men pollachôs*⁸⁰.

⁷⁸ Cfr. Met. IV, 4, 1006 a 35 — 1009 a 5. Sobre esta passagem ver Maréchal, *Le point de départ de la Métaphysique*, I, 16-17. Ver também, Reale, G., *Aristotele, Metafisica*, III, 20-30.

⁷⁹ Ver EF III, FC, 318, nota 91 onde Lima Vaz cita Met. IV, cc. 1 e 2. Ele afirma que a estrutura ousiológica é o fundamento da ciência do ser aristotélica, com relação à qual é permitido falar de uma analogia do conceito de ser, não obstante as objeções de alguns autores como P. Aubenque, ao qual ele contrapõe D. Dubarle. Pessoalmente, defendo a posição de Aubenque, que foi recentemente reforçada por O. Boulnois.

⁸⁰ Cfr. Met. IV, 2, 1003 a 33.

As raízes filosóficas da analogia remontam à analogia do Sol no livro VII da República de Platão. O Sol é para o mundo sensível aquilo que o Bem é para o mundo inteligível. Platão o chama expressamente *análogon* do Bem porque é seu *ékgonon* (reflexo). Sua estrutura epistemológica, desde sua primeira aparição, se apoia em uma relação de dependência. Em Aristóteles, segundo leitura medieval do Estagirita, a unidade *kath'analogían* se fundamenta numa unidade *aph'henós*. A razão humana, como *nous* ou *intellectus*, transcende as suas próprias fronteiras. Atinge no *excessus* da contemplação o Existente que está além de toda determinação conceptual finita. As três vias pseudodionisianas da afirmação causal, da negação e da supereminência conferem à analogia da ideia de ser unificar os predicados transcendentais no Esse absoluto.

A leitura que o Aquinate faz de *Metafísica* IV, 3 já deixa entrever sua reformulação conceptual de *Metafísica* VI (*épsilon*) 1, onde Aristóteles propõe a divisão das ciências teóricas, e ensina que a física, a matemática e a filosofia primeira situam-se hierarquicamente de acordo com a independência do seu objeto em relação à matéria sensível. Aristóteles inclui no objeto da ciência primeira os axiomas e, em primeiro lugar, o axioma da não contradição.

Santo Tomás realiza notável esforço para fundamentar a universalidade da filosofia primeira proclamada por Aristóteles num princípio absolutamente universal. Esse princípio flui imediatamente da natureza da inteligência e se exprime na afirmação incondicionada do ser no ato judicativo. O objeto da filosofia primeira, *tò on he on* (o ser enquanto ser) ou *ens commune* (ser universal) emerge em plena luz no mais simples ato do juízo. Cabe à inteligência apenas penetrar sempre mais a sua superabundante inteligibilidade para construir a ciência do ser. É oportuno notar que na *Expositio*, VI, 1, Tomás de Aquino não faz nenhuma alusão ao ato judicativo no seu exercício metafísico, ou seja à *separatio*, nem ao ato de existir.

O ponto de partida do itinerário da metafísica se estabelece, de maneira irrefutável, na retorsão operada sobre a negação céptica. A estringência da retorsão deve-se à natureza da relação que une a inteligência humana finita e o ser como tal, na sua amplitude transcendental ou infinita. Uma relação ativa, mediante a qual o sujeito age ao passar do poder conhecer ao ato do conhecimento, inere à finitude da inteligência. A inteligência finita, não sendo idêntica ao ser, deve se unir intencionalmente ao ser numa identidade na diferença. Isso requer absolutamente uma *tì orisménon* (determinação mínima) no seu objeto: *aliquid est*.

Essa determinação instala a contradição no cerne do niilismo radical do céptico absoluto ao pretender dizer e, portanto, significar que nada é. Segundo Lima Vaz, falar é pensar, pensar é julgar, julgar é agir, agir pressupõe uma *tì orisménon* no seu objeto. Ao céptico, ou ao negador do

princípio de não-contradição, não resta senão a mudez do vegetal ou a linguagem contraditória do não-sentido. O ser humano como inteligente não é nem deus nem vegetal. Nem a mudez absoluta, nem a identidade absoluta com o objeto e sim a necessidade absoluta de agir para conhecer o caracteriza. Logo, trata-se da necessidade de afirmar alguma determinação no ser conhecido e a de confrontar-se inevitavelmente com o problema das determinações elementares do ser.

Na sua *Expositio in Boethii de Trinitate* Tomás de Aquino move-se em solo cristão. Faz avançar as fronteiras da metafísica até a afirmação da inteligibilidade intrínseca do ato de existir, que transluz no conceito de criação e da revelação do Absoluto como puro existir segundo Êxodo 3,14: *Ego sum qui sum*. Nas questões V e VI dessa *Expositio* do tratado teológico boeciano se encontra uma das expressões mais elaboradas da concepção tomásica da natureza e divisão das ciências teóricas

Os artigos 2 a 4 da questão V desempenham papel central na argumentação tomásica. Inicialmente, no artigo 1 o Aquinate justifica a divisão aristotélica das ciências teóricas. No artigo 2 ele se interroga sobre o objeto da física, que é definido a partir da distinção aristotélica entre *eidos* (forma) e *synolon* (o todo concreto). A forma dos seres naturais, neles imanente, conquanto em si mesma universal, é ato da *hylé* (matéria) nos indivíduos concretos, dos quais se abstrai o ser móvel, objeto da ciência física. No artigo 3⁸¹, ao determinar o objeto da matemática, Santo Tomás expõe sua teoria da abstração intelectual. E é a propósito dessa teoria que ele introduz o leitor no terreno da metafísica.

Na conclusão desse artigo, o Aquinate avança por seus próprios passos ao descrever o processo intelectual que conduz ao nível teórico da filosofia primeira ou metafísica: (a) *abstractio universalis a particulari*; (b) *abstractio formae a matéria sensibili*; (c) *separatio*. O primeiro nível, abstração total, é comum a todas as ciências, portanto igualmente à física. O segundo, abstração formal, é próprio das ciências matemáticas. O terceiro é a operação própria do juízo ou da inteligência que compõe ou divide (afirma ou nega) e é o procedimento que está na origem da filosofia primeira ou metafísica.

Na leitura vaziana de Santo Tomás, o objeto próprio da metafísica não se situa ao termo de um processo abstrativo do *ens generalissimum ut nomen* (noção universalíssima do ser). Antes, transluz na intencionalidade dinâmica do ato judicativo como identidade dialética entre o *est* como forma do juízo e o *esse* como ato ou perfeição suprema, o existir. O argumento da retorsão em *Metafísica* IV, 3 permite dar o primeiro passo no terreno da metafísica, articulando a determinação do objeto da metafísica ao mo-

⁸¹ Cabe lembrar que o substrato histórico desse artigo é bastante complexo, a começar pelas incertezas textuais de *Met.* VI, 1 na qual Boécio se apoia.

vimento dialético da refutação do cético absoluto. Esse terreno se abre justamente para nós com a descoberta da estrutura metafísica do juízo.

Lima Vaz acompanha o esforço filosófico de Maréchal em seu propósito de descobrir na teoria tomásica do juízo o ponto de partida da metafísica. Segundo esse último, Santo Tomás articula a determinação do objeto da metafísica ao movimento dialético de refutação do cético absoluto pelo argumento de retorsão exposto por Aristóteles em *Metafísica*, IV, 3. Esse primeiro passo no terreno da metafísica se completa ao descobrirmos a estrutura metafísica do juízo. Nele se desdobra o caminho que leva da representação ao ser, que acontece pela descoberta da inteligibilidade irradiante do ato de existir pela inteligência humana.

A estrutura fundamental do juízo na leitura marechaliana de Tomás de Aquino resulta da articulação do nível lógico, denominado síntese concretiva, com o nível metafísico, denominado síntese judicativa propriamente dita. A receptividade de uma faculdade intelectual não intuitiva como a nossa é a razão última da síntese concretiva. Supõe o conhecimento intelectual como passagem da potência ao ato. Implica a alteridade do objeto e, portanto, a sua objetividade incoativa à medida que a sua *essentia* (natureza) abstratamente expressa é conhecida, e que seu *esse* (existência) é afirmado em virtude dessa mesma natureza⁸².

A síntese concretiva, ou seja, a atribuição de uma essência ou quiddidade universal a um sujeito concreto é o âmbito epistemológico ao qual se aplicam os juízos científicos. Nele a cópula verbal é desempenha a função de operador lógico da síntese concretiva S-P. Considerado à luz da operação intelectual que Tomás de Aquino denomina *separatio*, da qual resulta o objeto da filosofia primeira, o juízo torna patente a insuficiência da simples função lógica da cópula verbal é para explicar o alcance ontológico que o juízo passa a revelar.

Na passagem da síntese concretiva para a síntese judicativa manifesta-se o dinamismo elementar do juízo. Por meio dela o conhecimento intelectual se eleva do nível das essências ou quiddidades, próprio do conhecimento científico em que ele se exerce como *ratio* (razão), ao nível da existência, próprio do conhecimento metafísico, em que procede como *intellectus* (inteligência).

O dinamismo da afirmação impele o juízo a transgredir a limitação eidética da síntese concretiva, elevando o objeto ao nível da universalidade formal do *ens commune* (ser), Isso implica, por sua vez, referi-lo ao *Ipsum Esse subsistens* ou Absoluto real, que é posto como finalidade última do dinamismo intelectual⁸³ mediante a função tética do juízo. Na estrutura

⁸² In *Boethii. De Trinitate* q. 5 a. 3 c.

⁸³ Para a aplicação do princípio da limitação eidética e do princípio da ilimitação tética ao discurso dialético da Antropologia Filosófica, ver AF I, 167.

relacional constitutivamente metafísica do juízo se esconde o profundo desafio metafísico de pensar a sequência desses dois movimentos intencionais da inteligência: a passagem da síntese concretiva ou representação ao ser, e a passagem do ser ao Absoluto.

Os aspectos psicológico e gnosiológico da passagem da representação ao ser em Tomás de Aquino, resumidamente, são os seguintes. (a) A faculdade cognoscitiva, desde um ponto de vista psicológico, operando como *nous o panta poiein* (*intellectus agens*) apreende uma quiddidade proveniente do objeto mediante a sensibilidade. Trata-se da *conversio ad phantasma* (conversão à imagem), forma de reflexão implicada diretamente no próprio ato da apreensão e que descobre essa quiddidade como inerente a um sujeito concreto. (b) A quiddidade, desde um ponto de vista gnosiológico, é o primeiro objeto do conhecimento intelectual operando como *nous o panta gignesthai* (*intellectus potens*) e é conhecida pela síntese concretiva como sendo a forma de um sujeito concreto. Esses dois aspectos se ordenam estruturalmente ao juízo. À unidade da síntese concretiva que resulta da atribuição da quiddidade a um sujeito corresponde a unidade ontológica do objeto como ser e que é afirmada pelo juízo. Trata-se de uma unidade predicamental que resulta da atribuição do ser no nível predicamental ou categorial, circunscrito pela limitação eidética da quiddidade.

Novo e decisivo movimento dialético tem lugar no nível do ser afirmado. Nele o ser predicamental é suprassumido no ser transcendental. É situado na perspectiva do horizonte absoluto do ser. Lima Vaz fala de uma função tética do juízo na perspectiva desse horizonte, e que consiste na posição incessante do *esse* (existir) na afirmação como valor inteligível supremo do real, ou seja, o sentido radical.

A função tética do juízo desempenha importante função na conceptualização filosófica vaziana, entendida como processo metodologicamente ordenado de construção das categorias ou dos conceitos fundamentais que são articulados no discurso filosófico⁸⁴. Na sua *Antropologia Filosófica I*, mesmo reconhecendo peculiaridades decorrentes do caráter original da experiência que o ser humano faz de si mesmo como ser capaz de dar razão de si, Lima Vaz expõe a estrutura da conceptualização filosófica por ele elaborada ao longo de sua vida filosófica.

a) A determinação do *objeto* (ou *subjectum* na terminologia medieval) em todo processo de conceptualização filosófica, é o primeiro momento. Na terminologia vaziana, é o momento *aporético* que responde à pergunta: *o que é?* (*tí esti; quid est?*), e consiste na problematização radical do objeto. Consta de dois estágios. A *aporética histórica* acompanha as grandes linhas

⁸⁴ Cfr. AF I, 165-167.

da evolução do problema em questão ao longo da história da filosofia. Para Lima Vaz, a rememoração pertence intrinsecamente à estrutura da conceptualização filosófica. A aporética *crítica* que refere a pergunta sobre o problema em questão tal como se faz presente na atualidade histórica. A aporética crítica percorre dois passos. O primeiro é o momento *eidético* em que se leva em conta os elementos conceptuais que emergem da pergunta. O segundo é o momento *tético* no qual a pergunta é referida à mediação transcendental do sujeito. Representa a referência da pergunta o que é? a uma expressão determinada de significação do seu ser, expressão que tanto pode ter sido elaborada no nível da sua pré-compreensão, como no da sua explicação científica ou compreensão explicativa. Cabe dizer que na esfera da gnosiologia metafísica esse é o momento do juízo.

b) A elaboração da *categoria*⁸⁵ é o segundo momento da conceptualização filosófica que exprime uma forma determinada de *mediação*. Sua elaboração deve levar em conta a mediação *empírica*, que tem lugar no nível da pré-compreensão, bem como a mediação *abstrata*, que é própria da compreensão científica. Do ponto de vista do movimento dialético que conduz à elaboração da categoria, esta constitui o nível da mediação *ontológica*, ou do concreto conceptual, ou ainda do universal concreto. Esse movimento dialético suprassume o concreto empírico da pré-compreensão e o momento abstrato da compreensão científica. A aporética (histórica e crítica) aplica-se ao dado empírico da pré-compreensão, em seguida ao dado abstrato da compreensão científica, sendo então o conteúdo da categoria assumido na forma do conceito que se constitui pela mediação do sujeito transcendental, ou é exatamente *conceito ontológico*, isto é, categoria. Essa revela o alcance ontológico do juízo.

c) A *dialética* define-se como discurso sobre as categorias. O discurso dialético supõe sempre uma relação de oposição entre seus termos e de suprassunção (*Aufhebung*) progressiva dos termos, vindo a constituir a ordem do discurso. É oportuno destacar que Lima Vaz contextualiza a categoria ordem em sua referência ao discurso, isto é, na sua constituição sintagmática: ordem do discurso. O discurso dialético proposto por Lima Vaz consta de três princípios.

a) A *limitação eidética*, que corresponde ao momento eidético da aporética crítica e opera sobre o conceito enquanto ontológico, ou na sua referência ao ser do objeto. Decorre do caráter não intuitivo do conhecimento intelectual humano. Impõe ao conhecimento a necessidade de exprimir o objeto na forma do conceito que delimita uma região da objetividade e

⁸⁵ Em Aristóteles *kategoron* (acusar) designa o conceito mais universal no seu gênero atribuído a um *hypokeímenon* (sujeito). Em Lima Vaz categoria é um atributo no discurso ontológico sobre o objeto em questão.

não coincide com uma intuição totalizante do objeto. Implica a pluralidade das categorias para exprimir a identidade do ser e a necessidade de articulá-las no discurso dialético.

b) A *ilimitação tética*, que vai além de todo horizonte do objeto na sua limitação eidética. Decorre do dinamismo do conhecimento intelectual humano que aponta para a ilimitação ou infinidade do ser. Introduce a negatividade no seio da limitação eidética, dando origem à oposição entre as categorias que leva adiante o movimento dialético do discurso.

c) A *totalização*, segundo a qual o movimento dialético do discurso deve ter como alvo a igualdade inteligível entre o objeto e o ser. Deve organizar-se em sistema de categorias, sendo que a unidade sistemática do discurso exprime justamente a forma como conteúdo conceptual concreto, mediado pelo sujeito na sua aceção ontológica. Aqui a ordem do discurso se organiza como sistema de categorias, superando, portanto, a conotação “sumária” do pensamento tomásico como já referido anteriormente. Mais ainda, expressa o desenvolvimento recíproco, ainda in nuce, de forma e conteúdo.

No limiar da metafísica, a análise reflexiva procede de maneira heurística, e não sistemática. Santo Tomás não redigiu um discurso sistemático sobre a metafísica, nem mesmo tentou dispor em ordem sistemática os livros da *Metafísica* de Aristóteles que comentou⁸⁶ Assim sendo, as ideias de essência, existência, finito, infinito, ato, potência, ser subsistente são conceitos heurísticos. A afirmação e a enunciação do ser, respectivamente, são as condições dinâmicas e formais examinadas pela análise reflexiva e que tornam possível a interrogação primordial *tì tò on*; (o que é o ser?), e a primeira e elementar resposta *os éstin* (o ser é).

A afirmação, retornando à análise do juízo proposta por Maréchal e reelaborada por Lima Vaz, transpõe o limiar da metafísica. Nela se cumpre a passagem da representação ao ser, ou da forma ao ato de ser. Tem lugar a apercepção cognitiva da unidade transcendental do ser e a operação denominada *separatio*, que põe em evidência a natureza do *esse* (existir) como ato e perfeição suprema do ser. O movimento intencional de passagem da potência como forma da síntese concretiva ao ato como o *esse* da afirmação, no qual o dinamismo do conhecimento intelectual se manifesta no juízo, desdobra-se na ordem da finalidade. Nessa se manifesta a sinergia da inteligência e da vontade orientando ontologicamente o movimento do espírito para o absoluto formal da verdade e do bem e para o *Ipsum Esse subsistens*, ou seja, o Absoluto real do Existir subsistente.

⁸⁶ A metafísica como sistema é criação moderna de Francisco Suárez, e foi cultivada sobretudo pelo racionalismo pós-cartesiano.

Na avaliação de Lima Vaz, a dimensão tética da afirmação, ou a posição do ser como existir no juízo objetivo, permaneceria inexplicável sem a presença, no movimento da inteligência, de uma finalidade antecedente e conseqüente, de um Princípio primeiro e de um Fim último da nossa atividade intelectual que, sendo a universalidade absoluta do Ser o horizonte da afirmação, não pode ser senão o Absoluto real.

3.4.2. A vertente teológico-metafísica da doutrina tomásica do juízo: do Ser ao Absoluto

Preliminarmente, Lima Vaz tem presente que a composição harmoniosa de teologia filosófica e teologia revelada é um tema maior subjacente ao pensamento tomásico, amplamente exposto na *Summa contra Gentiles* e na *Summa Theologiae*. A teologia metafísica de Santo Tomás é uma ciência *a posteriori*. Deus é conhecido *non tamquam subjectum scientiae* (não em si mesmo) mas *tamquam principia subjecti* (enquanto fonte dos princípios do ser). Para tanto, ele analisa de um ponto de vista metafísico as estruturas do ser finito. Segue roteiro das vias do movimento, da causalidade, da contingência, da participação e da finalidade que abrangem todas as trilhas percorridas pela tradição metafísica para chegar ao Primeiro Princípio. Desde o ponto de vista da metafísica teológica, Deus é conhecido não em si pois, segundo ensinamento que vem de Fílon de Alexandria, a natureza do Princípio permanece em si mesma incognoscível.

Como Santo Tomás afirma no *Commentarium in Librum Dionysii de Divinis Nominibus*, se conhece Deus *per ignorantiam mostram*⁸⁷. A tradição pseudodionisiana consagrou os caminhos *per viam negationis, causalitatis e supereminentiae* percorridos pela nossa inteligência espiritual em sua aproximação da Transcendência de Deus respeitando sua infinita distância ontológica. O limiar da metafísica como teologia revelada ou *sacra doctrina* consiste na demonstração *a posteriori* da existência de Deus, que consiste no conhecimento da absoluta necessidade ontológica do Princípio e no reconhecimento de sua infinita transcendência.

A trilha que avança do Ser ao Absoluto veio sendo preparada pela elucidação da acessibilidade da estrutura metafísica do real à nossa experiência externa e interna. A partir da posição do Ser no juízo e respectiva implicação reflexiva, segundo Maréchal e Lima Vaz⁸⁸ os grandes alicerces conceptuais sobre os quais repousa e se organiza o edifício da metafísica tomásica, seriam: (a) a *separatio* do existir (*esse*) como perfeição suprema do ser, e a impossibilidade da identificação do *esse* e da *essentia* no ser finito, estruturalmente submetido à limitação eidética que tem lugar na formação do conceito; (b) a referência ao Absoluto como polo unificador

⁸⁷ *Commentarium in Librum Dionysii de Divinis Nominibus*, VII, ed. C. Pera, n. 731.

⁸⁸ Ver EF III, FC, 328.

da pluralidade das dicções na predicação do ser, tendo em vista a unidade analógica do seu conceito; (c) a ordenação ao Absoluto do dinamismo intelectual do espírito que impele pelo *desiderium naturale*⁸⁹ a atividade judicativa da inteligência.

Esses três tópicos metafísicos, presentes ao longo de toda a obra tomásica, curiosamente não são incluídos por Tomás de Aquino entre as provas da existência de Deus. Com outras palavras, aos olhos de Santo Tomás, nem a distinção real de essência e existência no ser finito, nem a estrutura analógica do conceito de ser, nem o dinamismo intelectual impelido pelo *desiderium naturale* constituem provas formais da existência do Absoluto real. Esses alicerces, contudo, sustentam a organização da estrutura significativa da metafísica tomásica em sua referência constitutiva ao Absoluto real como ato puro de existir, como princípio e como fim. Cabe perguntar ainda: como entender a referência ao Absoluto nesses primeiros passos da metafísica de Tomás de Aquino, tal como a propõe Maréchal? Haveria aqui, pergunta-se Lima Vaz, a presença dissimulada de uma forma do argumento ontológico anselmiano, da ideia do Absoluto à sua existência real? Ele se pergunta ulteriormente: como entender a referência ao Absoluto nesses primeiros passos da metafísica de Tomás de Aquino?

A resposta à pergunta tão importante, segundo leitura de Aristóteles por parte de Tomás de Aquino e endossada por Lima Vaz, começa lembrando que a análise reflexiva sobre a afirmação do ser no ato judicativo, que tem início na demonstração por retorsão da necessidade absoluta do princípio de não-contradição, explícita como condição necessária de possibilidade para o próprio exercício do pensar metafísico esta referência ao Absoluto situada no limiar da metafísica como ciência do ser enquanto ser. Com outras palavras, essa referência não obedece ao estatuto formal de uma demonstração, que supõe já elaborados os conceitos fundamentais da ciência e enunciados seus princípios. No horizonte dessa análise, o Absoluto como forma, como verdade absoluta do princípio de não-contradição, e como ato, ou seja, como necessidade absoluta da existência, emerge como condição necessária para que a afirmação judicativa tenha alcance ontológico e o discurso da metafísica possa se constituir.

É oportuno dizer que, nesse limiar da metafísica, as ideias de essência e existência, de finito e infinito, de ato e potência, de ser subsistente (*ousia*) são conceitos heurísticos que se formam necessariamente no curso da análise reflexiva que examina a afirmação (condições dinâmicas) e a enunciação do ser (condições formais) que tornam possível a interrogação primordial *ti tò ón*; (o que é o ser?) e a primeira e elementar resposta: *ós estin* (o ser é). Ora, o teólogo Tomás de Aquino não redigiu um discurso

⁸⁹ Cabe lembrar as incertezas textuais de Met. VI, 1 na qual Boécio se apoia.

sistemático sobre a metafísica. Também não tentou dispor em ordem sistemática os livros da *Metafísica* de Aristóteles que comentou. Em seu desenvolvimento do discurso metafísico estes conceitos heurísticos foram elaborados formalmente como noções transcendentais ou como categorias⁹⁰. A demonstração da existência de Deus e a investigação da sua natureza e dos seus atributos, como tarefa final da teologia filosófica de Santo Tomás, terá sua ordem exposta no início das *Sumas* como ciência subalternada à *sacra doctrina* ou teologia revelada.

Respondendo à questão que põe, Lima Vaz distingue no discurso metafísico tomásico *de jure* uma ordem aristotélica que, porém, se submete *de facto* à ordem da *sacra doctrina*. Mesmo reconhecendo que Santo Tomás não o tenha feito explicitamente, Lima Vaz assume nas cinco vias, ao termo do discurso metafísico, a distinção real de essência e existência no argumento da contingência, a analogia do conceito de ser no argumento dos graus de perfeição, o dinamismo intelectual nos argumentos do movimento, da causalidade e do fim.

Uma pré-compreensão original e originária do Absoluto tem lugar no ponto de partida do discurso metafísico. Trata-se da descoberta da dimensão tética do juízo⁹¹ no curso da análise reflexiva que, partindo da refutação redargutiva do ceticismo radical, põe em evidência a ordenação ao Absoluto do dinamismo intelectual manifestado no ato judicativo. Nenhum dos resultados da análise reflexiva que se exerce no início da metafísica entra como premissa na demonstração da existência do Absoluto, que é seu fim: a *separatio* do *esse* (existir) como perfeição suprema do ser, e a impossibilidade da identificação do *esse* e da *essentia* no ser finito, estruturalmente submetido à limitação eidética que tem lugar na formação do conceito; a referência ao Absoluto como polo unificador da pluralidade das dicções na predicação do ser, tendo em vista a unidade analógica do seu conceito; e a ordenação ao Absoluto do dinamismo intelectual do espírito que impele pelo *desiderium naturale*⁹² a atividade judicativa da inteligência.

Ao evitar círculo vicioso na estrutura da metafísica, o discurso metafísico tomásico, que parte da pré-compreensão do Absoluto e culmina na demonstração da sua existência e natureza, manifesta estrutura circular dialética, pois o conhecimento do Absoluto no fim refluí sobre o princípio para assegurar a definitiva fundamentação especulativa da pré-compreensão do Absoluto que torna possível mesmo o discurso. Nas pegadas da argumentação de Tomás de Aquino e de Maréchal, Lima Vaz distingue cuidadosamente entre a demonstração formal e a análise reflexiva que explicita as condições de possibilidade da demonstração, presentes *a priori* na própria

⁹⁰ Sobre a elaboração das categorias na perspectiva da Antropologia Filosófica ver AF I, 160-167.

⁹¹ EF III, FC 331.

⁹² Cabe lembrar as incertezas textuais de Met. VI, 1 na qual Boécio se apoia.

estrutura da inteligência. Trata-se de uma demonstração *a posteriori* que vai do efeito à causa, e que Aristóteles denominou *óti* (*demonstratio quia*).

Para Lima Vaz esta é a significação dos artigos 3 e 4 da questão V da *Expositio in Boethii de Trinitate* na história da Metafísica: a natureza dinâmica do ato judicativo ou ilimitação tética da afirmação, sendo condição de possibilidade *a priori* da metafísica como ciência, é condição de possibilidade da demonstração da existência do Absoluto real. O mérito da leitura marechaliana dessa teoria consiste na explicitação da pré-compreensão do Absoluto no dinamismo intelectual, mostrando o lugar teórico do ponto de partida da metafísica, que é, do ponto de vista filosófico, segundo Lima Vaz, o lugar teórico original de Santo Tomás: mostrar a estrutura circular dialética do discurso metafísico. Segundo essa, o conhecimento do Absoluto no fim refluí sobre o princípio para assegurar a definitiva fundamentação especulativa da pré-compreensão do Absoluto que torna possível o mesmo discurso.

A doutrina da inteligibilidade do *esse* (ato de existir) como a “atualidade de todos os atos e a perfeição de todas as perfeições”⁹³ como inteligível supremo em Tomás de Aquino, como o mostrou Gilson, complementa esta redescoberta da natureza e do alcance metafísico do juízo segundo Santo Tomás, levada a cabo por Maréchal. Na esteira de suas análises, Gilson afirma que essa intuição fulgurante da existência afasta definitivamente Santo Tomás da tradição essencialista dominante na metafísica grega. À medida que o juízo ultrapassa o nível da simples operação lógica e o nível gnosiológico da síntese concretiva (composição e divisão das quiddidades) para avançar até a afirmação do ser, manifesta-se a primazia do existir na ordem da inteligibilidade exatamente na natureza do juízo.

Nossa inteligência, em sua orientação profunda para o conhecimento do Absoluto, adota três procedimentos⁹⁴ em ordem a alcançar algum conhecimento do termo necessário da sua tendência: (a) a afirmação, mediante a qual o Absoluto é afirmado como *Ipsum Esse subsistens* ao se revelar o ser na intuição protológica que acompanha o juízo mais simples; (b) a negação, pela qual é removida do Absoluto toda perfeição limitada e, como tal, conceptualizável; (c) o reconhecimento da causalidade transcendente do Absoluto.

A posição transconceptual do Absoluto como *Esse subsistens* permite afirmá-lo como causa eficiente, criadora do conteúdo real do *ens commune*, ou seja, da totalidade dos seres finitos. O Absoluto é, portanto, causa eficiente do *subjectum* da metafísica – a totalidade dos seres compreendida sob o *ens commune* – e causa final do discurso da inteligência no

⁹³ Q.D. de Potentia Dei, VII, q. 2 ad 9m.

⁹⁴ Cfr. *Summa Theol.*, I, q. 8, a. 3.

seu proceder metafísico, orientado necessariamente para a posição do Absoluto de existência.

Lima Vaz tem presente que, a partir da Antiguidade tardia, a hermenêutica filosófico-teológica cristã do teólogo-meno criação veio se formulando nos âmbitos das concepções platônica e aristotélica de essência enquanto essas lhe asseguravam a transcendência absoluta de Deus. Na tradição platônica, toda inteligibilidade do ser provém da forma ou ideia. A consequência é uma correspondência estrutural perfeita entre a *forma rei* e a *forma intellecta*. A finitude do ser criado decorre de sua participação à forma exemplar na mente divina, sendo que a forma participada é limitada por um princípio receptivo, a matéria. A tradição aristotélica da forma distingue-se da concepção platônica da ideia tanto do ponto de vista ontológico como do ponto de vista gnosiológico. No âmbito ontológico, nas substâncias compostas do mundo sublunar, a forma é definida como ato ou perfeição da matéria; nas substâncias simples e separadas da matéria no mundo supralunar é ato subsistente. No âmbito gnosiológico, a noção de forma é obtida pela nossa inteligência mediante processo de *apháiresis* (abstração). É dada como universal não em si mesma, como a ideia platônica, mas segundo o modo com que existe na inteligência, como abstrata, e se apresenta sob dois estados. Ora como parte inteligível do composto, não sendo predicável do indivíduo, ora como o todo, sendo forma de uma *materia communis*. No primeiro caso é dita por Aristóteles *tò tí hen eînai*⁹⁵ ou quiddidade. No segundo caso, exprime a essência no conceito abstrato como predicável do indivíduo concreto.

Lima Vaz afirma que a inteligibilidade própria do *esse* como ato de existir, permanece impensada nessas duas versões da gnosiologia aristotélica da forma, absorvida como é pelo ato da essência, pressuposta como ideia em si, ou como conceito abstrato na mente. Ele reconhece a confluência da tradição teológica da exegese do texto do Êxodo 3,14 *Ego sum qui sum* com a tradição filosófica neoplatônica que postulava um universo hierárquico coroado por um princípio que Porfírio designou como *tò eînai*, o existir⁹⁶, no pensamento de Tomás de Aquino que, avançando além da inteligibilidade da essência em direção à inteligibilidade fontal do *esse* ou ato de existir, empreende uma terceira navegação no alto mar da metafísica⁹⁷.

⁹⁵ Cfr. *Anal. Post.*, II, 4, 91 a 25 – 6, 92 a 25.

⁹⁶ Ver EF III, FC, 333-336.

⁹⁷ Esta metáfora da navegação remonta a Platão. Em Fédon 99b 2-3 ele denomina segunda navegação o discurso mais trabalhado que tem por objeto as ideias, em contraponto à primeira navegação que tem por objeto o sensível. A metáfora da terceira navegação é aplicada por G. Reale à concepção agostiniana do *agápe*. Por sua vez, Lima Vaz a aplica à metafísica do *esse* de Tomás de Aquino.

3.5. Algumas observações

Nesse esforço vaziano de rememorar em grande estilo teórico o *Ipsum esse subsistens* não mais a partir de Lógica do entendimento e sim a partir da Lógica do Absoluto, faz falta o encadeamento da exposição genética do Absoluto, operação teórica que se inspiraria na exposição genética do conceito, que Hegel cumpre na *Wirklichkeit* da Lógica da essência. O meta-discernimento da análise vaziana poderia mostrar a lacuna da aparição recíproca da *dynamis* na *enérgeia* e da *enérgeia* na *dýnamis*. As evidências permitem concluir que em sua Lógica do Absoluto Lima Vaz não teria suprasumido plenamente um quadro referencial teórico ancorado na fixidez de determinações da *unreflektierte Unmittelbarkeit*.

O nível do meta-discernimento torna possível um primeiro acesso à crítica de Lima Vaz à tese heideggeriana da constituição onto-teológica da metafísica ocidental. O pensamento de Platão e o de Aristóteles, para alguns autores contemporâneos⁹⁸, entre os quais se alinha Lima Vaz, não são o verdadeiro lugar histórico da crítica heideggeriana à constituição onto-teológica da metafísica. O modelo onto-teológico que situa *Deus* como o *sumo* na escala dos entes (*summum ens* ou *causa sui*) e estabelece uma distinção sistemática entre a *Metaphysica Generalis* ou Ontologia e as diversas *Metaphysicae speciales* entre as quais a *Theologia naturalis* ou *Theodicea*, é uma criação típica da metafísica pós-suareziana e não pode ser indevidamente estendido a toda a história da Metafísica ocidental. (cont)

Endereço do Autor:

Rua Padre Aloysio Sehnem, 186
Cristo Rei
93022-630 São Leopoldo – RS
aquino@unisinos.br

⁹⁸ A esse propósito ver Boulnois, O. *Metafísicas rebeldes. Gênese e estruturas de uma ciência na Idade Média*. Editora Unisinos, São Leopoldo, 2015.