

HEIDEGGER E TÓMAS DE AQUINO: UMA ALTERNATIVA NO TOCANTE AO SER

Hubert Lepargneur
Fac. Integradas São Camilo — SP

Resumo: Esta exposição origina-se numa reflexão sobre o artigo “Santo Tomás e Heidegger” da obra publicada pelo filósofo Vicente Ferreira da Silva. Trata-se de uma confrontação entre concepções diferentes da Existência ou do Existir e do Ser. Santo Tomás não parece ter esquecido o Ser, nem confundi-lo com a divindade. O conjunto tece um relacionamento entre metafísica e teologia.

Palavras-chave: Existência, Ser, Metafísica, Teologia.

Abstract: This exposition takes the occasion of a former article of Vicente Ferreira da Silva on Aquinas and Heidegger, in order to propose confrontation between the conceptions of the existence or being within the two philosophies. Aquinas doesn't forget the act of being within the beings and doesn't confuse it with God. This article is an attempt to relate and distinguish Metaphysics and Theology.

Key-words: Existence, Being, Metaphysics, Theology.

O ensaio “Santo Tomás e Heidegger” de Vicente Ferreira da Silva (VF)* começa com uma alvissareira evocação da atualidade de certa abertura ao outro, onde entram a aceitação do princípio de certa autocrítica e tolerância para conceituações diferentes, afastando os ardis de um concordismo enganador. Ainda que desacordos de fundo não se reduzam a divergências do vocabulário,

^(*) *Obras Completas*, S. Paulo: Inst. Brasileiro de Filosofia, t. 2, 1966, 351-356.

não é fútil lembrar que as linguagens não são neutras. Cada escola de pensamento, cada autor, adota um vocabulário cuja semântica é condizente com as perguntas que lhe interessam fazer. Reciprocamente, as perguntas que podem advir num sistema de pensamento abrigam-se no sentido que se atribui às palavras. Termos e conceitos, de um lado, questões e tentativas de resposta, por outro lado, compõem o *kit* homogêneo, básico, mesmo quando não explícito, de todo pensador que se respeita. O prestidigitador não tiraria de seu chapéu um coelho que ele não tivesse escondido nele. Misturar conceitos de dois sistemas de pensamento é como trocar o chapéu do mágico que sabe extrair dele um coelho, com o chapéu de seu colega que costuma tirar do chapéu lenços coloridos de seda.

Vivemos no meio de objetos espaço-temporais através duma experiência ao mesmo tempo mental e corporal. Tudo isso é ser: como negar que, a partir dos entes, nossa mente concebe o ser enquanto ser, por abstração? Agora, perguntar-se que consistência tem o ser enquanto ser não se parece com a questão medieval dos universais: o gênero, a espécie, são abstrações ou realidades do mundo? Questão insolúvel, de tão ambígua que é, isto é, cada um resolve a pendência no sistema de seus próprios conceitos — o estruturalismo já tem apontado isto — sem possibilidade de convencer o usuário de outro universo mental de referência. O homem é o animal que avança bastante no sentido de se forjar os instrumentos conceituais úteis, porque operativos neste mundo, e para questionar tanto o mundo quanto seu modo de presença e atuação nele; mas não tem resposta apodítica a tudo, o que preserva sua descendência da sonolência da incuriosidade.

Em pauta, a questão de saber até que ponto a “filosofia oficial da Igreja”, por que VF entende o pensamento de Santo Tomás, é compatível com a doutrina filosófica de Martin Heidegger, seu crítico. As reflexões que seguem almejam situar o terreno deste enfrentamento sobre o qual opinou VF; por vias bem diversas, chegaremos ao mesmo ceticismo. Mas, de início, concordamos sobre o fato que, entre Tomás de Aquino e Heidegger há convergência das vontades de instituir uma experiência pensante do Ser em toda sua ampliação e profundidade.

Emmanuel Levinas apresenta o pensamento de Heidegger sobre o pecado cometido pela civilização pós-helênica quanto ao ser: “Para Heidegger, a compreensão do ser em sua verdade foi logo encoberta por sua função de fundação universal dos entes por um ente supremo, por um fundador, por Deus. O pensamento do ser, filosofia europeia do ser tornou-se teologia”¹. Se na raiz ou na plenitude deste

¹ EMMANUEL LEVINAS, *Dieu, la mort et le temps*, Grasset, 1993, 139. Um título de Heidegger é significativo neste sentido: *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*; “A constituição onto-teo-lógica da metafísica” constitui a segunda parte da obra heideggeriana *Identität und Differenz*.

desvio, severamente julgado por Heidegger, encontra-se Tomás de Aquino, pai da teologia católica oficial, após Santo Agostinho, não é inútil reexaminarmos a postura do Doutor Angélico quanto ao ser. 1) Ele distingue os entes e o “ato de existir” (o *esse*), nunca confundidos. 2) Ele repara que seria muito difícil para nós falarmos do *Existir*, senão através dos entes que são o objeto de nosso conhecimento, porque o existir não passa de uma abstração na ordem das quiddidades inteligíveis. 3) Outra confusão que o Aquinate evita cuidadosamente é de que ele seria o responsável como criador. 4) Reforçando a distinção entre Deus e os entes (as criaturas), Santo Tomás apresenta Deus pelo seu Existir, mas não a título de abstração; antes, como Existir substancial (evidentemente, inconcebível para nós) que a Moisés se revelou como “Eu sou quem sou” ou “Sou aquele que existe” ou algo parecido, profundamente insondável aliás. A natureza de Deus (ousada analogia) é de Existir *per se*.

Não consta, portanto, que Tomás tenha confundido “aquilo que é” e o verbo, o ato de ser, isto é, *Sein* e *Seindes*, pelo contrário. O que ele teria recusado é a afirmação heideggeriana que entre o ente e o ser-ato não haja nada de comum, o contraste entre estes termos definindo, pelo contrário, a suprema Diferença. Até Levinas, filósofo judeu estudioso de Heidegger, recusou esta última colocação.

Santo Tomás precaveu-se, no seu realismo aristotélico, de desprezar os entes no meio dos quais vivemos. Para ele, o ser refere-se, não sem analogia (figura de pensamento que ele analisou demoradamente e que permeia a mitologia que tanto interessou VF), ora ao ato de existir dos entes que, sem ele, não passariam de esquemas abstratos, ora ao Supremo Existir, o Deus que, na sua fé, ele sabia pessoal. Tanto a relação quanto a diferença entre estes dois modos de existir são patentes, evitando tanto a confusão da divindade com um ente de nosso mundo quanto a alienação numa ideação inverificável. A morte da metafísica, a técnica, enxergada como pestilência da modernidade, e a morte de Deus são conceitos estranhos ao universo tomista.

Em sua teodicéia, já Aristóteles tinha manifestado a vontade de não confundir o ser e a divindade. Nas suas pegadas, Tomás não aceitaria explicar o ente como produto de algum desvelamento “em função de uma intervenção projetante do Ser”, desvelamento que teria o condão de desencadear “impulsões antropopoiética”². O “desenhar projetante” que delinea o mundo e o próprio homem, cujo amanhecer singular

² Como fala VICENTE FERREIRA DA SILVA, *Obras completas*, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 1966, t. 2, 133 (t. 1, 1964). Santo Tomás não teria escrito como Levinas: “O ser, isto é, o ser e o nada”; a postulação de que o Ser está na origem de todo sentido, porém, longe de resultar duma descoberta contemporânea, não passa de um truismo para o tomismo que faz equivaler os transcendentais SER e VERDADE.

se daria “através de um transcender instituidor que lhe outorga e assegura possibilidades mais genuínas” (*idem*), não tem sentido no tomismo senão referido ao ser divino. Esperamos esclarecer o relacionamento entre as posições de Santo Tomás e de Heidegger o suficiente para preservar a autonomia e originalidade de cada um, sem falso irenismo nem acusações infundadas; isto mediante o seguinte percurso: 1) Quem teria esquecido o Ser? 2) Importância tomista do Ser e sua distinção do Existir. 3) “Tudo é dele, por ele e para ele” (Rm XI, 36). 4) Analogia filosófica e transcendência religiosa. 5) O ser enquanto ser não é Deus. 6) Conclusão sobre Metafísica e Religião.

I. Quem teria esquecido o Ser?

O tomismo partilha o realismo aristotélico que almeja a objetividade, sem chegar ao “sacrifício de si”, mas com notável abertura à transcendência, na qual pode-se alojar o mistério do ser. A crítica do heideggerianismo do “esquecimento do ser” não parece portanto atingir o pensamento de Tomás de Aquino, como percebeu Heraldo Barbuy: “Esquecimento do Ser não foi a metafísica tradicional, a menos que ela fosse considerada tal como é representada pelo espírito moderno. Se a metafísica tradicional pôde parecer o esquecimento do Ser é porque o homem atual é incapaz de compreender a radicação do indivíduo à realidade viva e a sua abertura para a revelação do Ser”³.

Tomás não esqueceu o ser porque sua metafísica não é prisioneira dos entes da física. Mas quem pode dispensar a consideração dos entes? Como não começar com os entes se esta é a condição de nosso conhecimento? É a partir dos entes que os caminhos podem divorciar, ou abortar. Falar em Deus, raiz de nosso ser, não é propriamente esquecer o ser. Já na investigação física, a psicologia tomista não se contenta em abrir-se ao outro, deixando sua quiddidade imprimir nosso intelecto; registra um movimento mental de volta à exterioridade do outro, a fim de diferenciar a simples idéia do ser que recebeu um existir próprio, objetivo, autônomo. O que VF escreve sobre a existência de Heidegger, nós a aplicamos ao existir tomista: “é pensada(o) antes de tudo como a referência total à verdade do Ser, e não somente à verdade do ente. Essa verdade do Ser é a ordem possibilitante de qualquer acesso ao ente...” A bifurcação dos rumos do pensamento logo aparece: o homem “é um ente emitido pelo projeto mundial. Este, é a matriz donde flui a realidade humana em sua configuração historicamente variável”. Preterido é o conceito de

³ HERALDO BARBUY, Sartre e Heidegger, in *Diálogo* 7, São Paulo, julho de 1957, 36; este trecho resgata um artigo maniqueísta em que Sartre é o Mal e Heidegger, o Bem.

criação por uma divindade desfrutando a plenitude do Ser. O citado basta para justificar o enfoque aqui escolhido da questão do relacionamento do Ser dos entes criados e de Deus (“Sou aquele que existe”), ambos analogicamente referidos na apreensão do ser enquanto ser.

É sabido que Santo Tomás foi antes de tudo (na ordem do pensar) um teólogo para quem a filosofia não passa de instrumento. Em decorrência, o empenho que Heidegger investiu em unir e distinguir *Ser e Tempo*, Tomás o empregou em unir e distinguir *Ser e Deus*. Tentando esclarecer este terreno, atingimos a questão fundamental de todo relacionamento entre Heidegger e Santo Tomas.

Toda teologia implica uma certa filosofia e a ultrapassa, como toda mística implica uma certa teologia e a supera. Entre uma concepção filosófica da divindade e uma revelação sobrenatural, haverá sempre um hiato que conhecem os estudiosos das famosas “Cinco vias” da tradição tomista (nunca Santo Tomás usou a expressão “provas da existência de Deus”). No caso das Cinco vias, inspiradas pela Metafísica de Aristóteles (938 a; 1026 a, 24), o filósofo usa um instrumental racional que remonta a um Princípio primeiro que ele é incapaz de descrever; isso não constitui uma razão suficiente para objetar que o Deus apontado pelo raciocínio filosófico nada tem a ver com o Deus pessoal da Revelação. “Nada impede que os mesmos objetos de que tratam disciplinas filosóficas, enquanto eles caem sob a luz racional, pertençam também `a outra disciplina, na medida em que dependem duma revelação”, precisa o bom senso de Tomás. As Cinco vias não chegam a um ente que teria o ser, porque desembocam sobre um sujeito que é o Ser. Mas a diferença entre o Ser incriado e os entes que possuem o ser não escapa à filosofia pela sua própria transcendência? Entre o pensamento do ateu e o do crente que medita a transcendência divina, ambos se distanciando dum raciocínio puramente lógico, a diferença pode ser pequena (os místicos repetiram isso de diversas maneiras).

II. Importância tomista do Ser e sua distinção do existir (esse)

“O Que a inteligência apreende em primeiro lugar como seu objeto mais conhecido e que resolve todas as suas concepções é o ser”⁴: para Santo Tomás o ser significa o que há de mais universal e primário. Ultrapassa portanto a abordagem exclusivamente corporal de Parmênides e reconhece ao ser transcendência e analogia, nas pega-

⁴ SANTO TOMAS, *De veritate* I, 1.

das de Aristóteles. De qualquer tipo que seja, a realidade é apenas ser. Só o ser pode gerar o ser. Chega-se ao conceito de “ser enquanto ser” pela abstração. Logo distinguem-se dois aspectos: “aquilo que é” e “o ato de existir”, a chamada essência (percebida como quiddidade) e a existência (o *esse*): elementos indissociáveis, uma vez que não há nada sem existir e que existem seres determinados.

Tudo que existe é ser, mas não da mesma maneira, por isso Santo Tomás recusa a univocidade do ser de D. Scot, como o monismo dos eleatas ou do panteísmo. A fonte tradicional do equívoco sobre a metafísica de Santo Tomás vem da tendência enganosa de considerar o ser como uma natureza ou essência praticamente desarticulada do existir (existência), por sua vez tratado como dado abstrato. Encontramos este viés em Platão, mas também em escolásticos da escola de Scot ou Suarez, em filósofos — de Descartes a Hegel — e até em seguidores pouco atentos de Santo Tomás. Constroem ontologias essencialistas que não condizem com o pensamento de Santo Tomás, o qual não divorcia o aspecto de determinação e o aspecto de atualização. Uma ontologia de essências tende a formar um sistema dedutivo alheio à riqueza do ser real: *Dialética* de Platão, *Mathesis* universal de Descartes e Leibniz, *Ética* de Espinoza, *Enciclopédia* de Hegel, *Materialismo* de Marx, *Em-si-para-si* de Sartre. O objeto da metafísica de Santo Tomás é um ser que é percebido pela quiddidade e existe em ato. Sua teologia vai além, ao remontar a um Primeiro Ser cuja Essência é o Existir, onde convergem a Revelação religiosa de um Deus pessoa e a reflexão filosófica sobre o caráter indubitável de um *Ipsum esse subsistens*. Sem nada auto-subsistente, nada existe.

Cajetano tinha razão de apontar a distinção real deste princípio ontológico como o fundamento da metafísica de Santo Tomás. Distinção real significa evidentemente mais do que distinção nocional, mas não implica, aí reside a sutileza, separabilidade fatual (como a forma não se separa da matéria). Apenas em Deus os dois componentes indissociáveis identificam-se. Essa distinção tomista não se encontra em Aristóteles, mas em Boécio (*De hebdomadibus*), que distingue no ser o *esse* e o *quod est*, mas de maneira ainda nocional. Mais tarde, Averróis criticou Avicena por ter confundido a existência com um acidente da essência⁵.

Só pode haver um só ser cuja natureza seja de existir; os outros seres exigem uma causa para serem jogados no existir (aí, no mundo, para Heidegger) e esta causa é evidentemente Deus, para quem aceita acreditar nele⁶. A articulação da essência e do existir (*ipsum esse, actus*

⁵ Para SANTO TOMÁS, a existência de uma coisa não está contida na concepção que se forma de sua essência: *De ente et essentia*, 5.

⁶ *Summa Teologiae*. parte I, questão 3, artigo 4.

essendi) no tomismo, não desemboca contudo na produção de uma terceira coisa; os dois co-princípios desempenham funções diversas na constituição do mesmo ser. Nem todos os estudiosos de Santo Tomás perceberam o nó de sua originalidade. A *ousia* da filosofia grega aparece como um sujeito autônomo. Avicena investiu exageradamente na essência⁷. Santo Tomás acentuou o Existir, que emerge assumindo as feições das essências ou naturezas.

III. “Tudo é Dele, por Ele e para Ele”, (Rm XI, 36)

A criação é também participação, conceito que desemboca sobre a analogia do ser. Quando o Novo Testamento nos diz que em Cristo vivemos e nos movemos, a referência não é apenas à graça sobrenatural, mas também, basicamente, à participação no ser divino. Será que a causalidade criadora escapa à filosofia? Os objetos que conhecemos têm em comum o existir e o fato de apresentar uma quiddidade própria. Segundo Santo Tomás, se vários entes têm algo em comum, esta qualificação comum deve ser causada por uma causa única: o Aquinate descarta que o elemento comum possa provir de elementos diferentes desses objetos ou duma pluralidade de causas diferentes. Tanto a comunhão no ser (todos são) quanto a diversidade das naturezas têm para Santo Tomás uma causa comum; o uso da categoria causal não é abusivo porque deixa indefinido o tipo de relação admitido entre os dois polos da conexão.

Platão e Aristóteles consentiram em remontar do existir dos entes até a causa única de sua convergência neste existir (*esse*). Ao conceito de *analogia* usado por Platão, de *transcendência* usado por Aristóteles, de *participação* usado por Avicena, Santo Tomás acrescenta — após a Bíblia — o conceito de *criação*. A perspectiva muda por enriquecimento, não por reducionismo. Apoiado em sua fé religiosa, mas sem obstáculos do lado de sua razão filosófica ou de sua experiência mundana, Santo Tomás admite que existe um Ser cuja natureza seja de Existir: Existir infinito e incompreensível, que se deixa participar por uma infinidade de entes que recebem seu ser como modalidade de um existir moldado e limitado por uma essência individual. Intuímos que nem nós nem nenhum dos entes encontrados é necessá-

⁷ Não sem razão, ETIENNE GILSON (em *L'être et l'essence*, Vrin, 1948) denuncia esta contaminação essencialista da ontologia, fosse ela tomista de intenção (de Scot e Suarez até Descartes e Hegel, passando por Wolf e Kant). Para Santo Tomás, o ser é antes de tudo *existência*; brota do Existir, assumindo as feições das essências.

rio por si; depende de um Ser insondável e inimaginável, repetimos, que o Antigo Testamento aponta como o Deus criador e São Paulo, como o Verbo (na divina Trindade): “Tudo é dele, por ele e nele”⁸.

Não pedimos à filosofia provar que o Ser supremo é pessoal, menos ainda que ele é Criador ou Amor infinito. O bastante para uma filosofia é ser coerente consigo mesma e com a experiência humana. Isso vale para a crítica às filosofias dos outros. O conceito de Deus como puro Existir supera de muito a imagem duma pirâmide de entes coroada por um Ente eminente, mas, afinal, *primus inter pares*⁹. Esta colocação do *esse*, ato existencial do ser, como coconstitutivo do ente mundanal, implicado em sua estrutura, nos parece fundamental no cerne da visão tomista e não bem entendida por Heidegger. De certo modo, o fundamento da metafísica que ele rejeita está realmente fora da metafísica¹⁰. Ninguém respeita mais o mistério do Ser quanto Santo Tomás. O Ser divino não é um ente como nós¹¹. Por ser inconcebível em nosso intelecto ou imaginação, entretanto, o Ser supremo não é solúvel em nebulosa abstrata e inconsistente, *flatus vocis* de nossa tagarelice filosófica ou obturador de um buraco negro de nosso saber. Este Ser sustenta o ser dos entes, tanto quanto ao existir como quanto à diversificação das essências ou naturezas: com ele saímos da logomaquia abstrata para o reino do concreto¹².

Heidegger é perfeitamente livre de ser agnóstico religioso, mas o preço desta descrença é filosoficamente alto, na medida em que ele está à procura de um “Ser enquanto ser” que carece de respaldo consistente. A menos que a essência da filosofia seja a pergunta e não o encaminhar de explicação: uma digna Senhora que espera Godot, mas sobretudo espera que nunca chegue.

O ser enquanto ser é uma construção filosófica obtida por abstração a partir de nosso conhecimento, cujo objeto é o ente. Deus, como *Esse*

⁸ A *Vulgata* reza: “Ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia”(Rm X1, 36); o grego *eis autov (in ipso)* admite *em* e *para*. No discurso de Paulo no Areópago: “É na divindade, com efeito, que temos a vida, o movimento e o ser”. Atos XVII, 28.

⁹ *Dei igitur essentia est suum esse*, SANTO TOMÁS, *Contra Gentiles* 22, 10. É respeitar a transcendência do mistério do Ser, sem amesquinhar o ser enquanto ser.

¹⁰ O existir emerge em nós como a parte obscura do ente, distinta de sua natura quiditativa. ETIENNE GILSON: “Se não fosse um componente metafísico real do ente, o ato de ser (*actus essendi, esse*) não comporia realmente com a essência; o ente seria então simples como o ser divino; seria Deus”, *Introduction à la Philosophie chrétienne*, Vrin, 1960, 56.

¹¹ No *Super librum de Causis* (prop. 6), SANTO TOMÁS é formal: “Secundum rei veritatem Causa Prima est supra ens ...” O verdadeiro nome de Deus não é *Ente* mas *Esse*. O ente tem o *esse* porque ele o recebe; Deus não tem *esse* recebido, é seu *Esse*.

¹² “É a mesma coisa dizer que Deus é, que ele é Aquele que É, que ele é perfeitamente simples, que ele é infinito e situado além do *ens*. Deus é infinito porque sua simplicidade é a simplicidade do ato do *esse*, que não é isto ou aquilo, mas é, absolutamente”, GILSON.

puro e infinito, é menos uma construção filosófica que uma construção teológica, a partir de certa crença religiosa. Nem um nem outro destes “conceitos” é realmente imaginável. Entretanto a relação entre ambos não é duvidosa, através do conceito de *criação participativa* (filosoficamente pensado a partir duma visão de fé). A interpretação religiosa da transcendência é mais fecunda para a auto-compreensão e o agir humanos que a interpretação agnóstica-mítica, singularmente abstrata: seu simbolismo carece de referente concreto. Sem quiddidade comum, Deus como *Ipsum esse* escapa à nossa compreensão, mas existe realmente; também desprovido de quiddidade, o “ser enquanto ser” não existe, senão como instrumento dialético¹³.

“Após ter-se esforçado por conceber Deus a partir das criaturas, é preciso esforçar-se mais ainda para não concebê-lo como uma qualquer de suas criaturas, os únicos entes, entretanto, que concebemos verdadeiramente”¹⁴. Trabalhando no terreno da “teologia negativa”, Heidegger recusa a teologia: como esperar então que desperte algum sol luminoso do Ser enquanto ser? Nem por isso o problema encontrado pelo filósofo de Baden deixa de se apresentar, a tal ponto que Gilson adverte: “O homem só pode pensar em Deus sem representá-lo como um ente; a tentação renasce cada vez que ele pense, e cada vez, seduzido por um conceito ilustrado por alguma imagem, o teólogo deve lhe dizer não”. Neste ponto exato, o teólogo e Heidegger concordam. Não é sem razão profunda que tanto o judaísmo quanto o islamismo proíbem as representações da divindade, a imagem que facilmente torna-se ídolo; Oriente e Ocidente cristãos se confrontaram duramente sobre o problema dos ícones, da legitimidade das imagens na religião (séc. VI-VIII). Audaciosamente, Santo Agostinho disse que é ignorando Deus que melhor se-o-conhece¹⁵; ignorando, mas não tanto quanto o descrente.

O Ser cuja essência é o Existir é forçosamente único, porque se fosse múltiplo, haveria de buscar entre estes Seres uma diferença que, por definição e hipótese, não existe nem pode existir. Este Existir poderia, em hipótese absurda, não existir; mas, como algo existe (quem escreve, quem lê), Ele existe. Existindo, é difícil contestar que ele fez com

¹³ O Pe. A. M. Sertillanges, OP, falou em “agnosticismo de representação”. Só podemos conceber o Ser como limitado por sua determinação quidditativa: Deus nos escapa. Dito de outra forma: sabemos que Deus é, não sabemos quem ele é (pelo menos filosoficamente). “Ignoramos o sentido de *é* na proposição *Deus é*”: nisso, Gilson está traduzindo o *Esse Dei est ignotum* do próprio Santo Tomás (*Quest. disp. De potentia* 7, 2, 1).

¹⁴ ETIENNE GILSON, *Introduction*, 74.

¹⁵ *Melius Scitur nesciendo*, STO AGOSTINHO, *De ordine* II, 16, 44. Em seu livro *Dos nomes divinos* (que tanta influência teve na Idade Média), o Pseudo-Dionísio não exprimiu outra coisa. De. SANTO TOMÁS: “Deus é conhecido como causa de todas as coisas, mas situado além delas e nega-se para ele o que se atribui a elas”, *In Boethium de Trinitate* I, 2.

que seu Ser seja participado pelos entes; pelo menos deixou isto acontecer, a menos que Tudo seja o Ser supremo, num tipo de panteísmo de que se aproxima o *New Age*, mas que é rejeitado tanto pelos cristãos¹⁶ quanto por Heidegger. Fora desta postura tomista, como o Ser poderia deixar de ser uma pura abstração? Não é pura abstração, por exemplo, dizer, com Suarez e discípulos, que o ser é *essentia realis*? Não, o ser é o próprio real. Atribuir por objeto à metafísica o ser como possibilidade, existente ou não, é, segundo a expressão de Gilson, “o antípoda do tomismo”. Mesmo o ser “em potência” é mais do que uma simples abstração “possível”; tem alguma atualidade.

Pretender pensar a essência deste Ser supremo não passa portanto de uma ingenuidade que evitamos comentar. Mas dignas de nossas atenção são as decorrências de nossa subordinação ao Ser divino, que recusamos dissolver na abstração. Sendo eterno, o Necessário em si é imutável (com perdão para os atuais fazedores de antropomorfismos); mas pode decorrer dele, decorre dele, um mundo situado na duração uma humanidade que banha no tempo da história: aí o filósofo pode dissertar sobre a dialética do tempo e da eternidade, como fez Santo Agostinho, provavelmente inspirado em Plotino.

IV. Analogia filosófica e transcendência religiosa

Ninguém contesta a diferenciação entre o existir e o ser como natureza, expresso pelo conceito e a definição. A existência não é um atributo do objeto, qualificando sua natureza junto com outros parâmetros ou qualidades. Mas, por que o ser, presente aí, o ente concreto, em nosso mundo existe? Questão clássica, à qual não achamos que Heidegger responde realmente, porque a resposta não seria metafísica mas metafilosófica, seria religiosa. Santo Tomás responde: porque o ente recebeu o existir de um Ser diferente e superior, o único (como vimos) em que o Existir possa coincidir com sua plenitude de Ser. Nestas fronteiras, a filosofia concebe perguntas que só uma fé religiosa pode responder, com os riscos que sabemos. A filosofia do crente é a elaboração das perguntas já respondidas, no fundo, pela opção do sistema religioso ao qual ele adere; além de manter a mente acesa, o procedimento permite, até certo ponto, comunicar com aqueles que não aderem a esta opção religiosa.

¹⁶ “Tudo aquilo que não pertence à noção de uma essência — *quidditas* — lhe advém de fora e compõe com a essência ...” SANTO TOMÁS, *De ente et essentia* IV.

Entretanto, Santo Tomás efetuou um passo a mais, declarando que este Ser supremo é pessoal, asserção metafilosófica, mas aceitável filosoficamente mediante a defesa da analogia do ser. Aceitamos com Heidegger que todos os seres de nossa quotidianidade têm o tempo embutido neles, mas se existe um Ser necessário, é óbvio que ele ultrapassa essa quadratura temporal e merece ser qualificado de Eterno. Admitir que Deus possa ser, de alguma maneira, “vizinho do tempo”, não é admitir que o homem possa ser apenas “o vizinho do Ser”. Não há simetria. Deus desfruta sobre o tempo de um recuo que de nenhuma maneira o homem possui sobre o ser. O Tempo não figura na lista dos “transcendentais” do tomismo, ao passo que esta categoria tomista de transcendental permite afirmar que Ser e Realidade são coextensivos, com as ressalvas já feitas, inclusive a da idealidade do pensamento que não reflete o concreto.

A partir de sua realidade (*Desein*), o homem tem em próprio a faculdade, ou o dever, de perguntar-se sobre o Sentido, vinculado ao Absoluto, concebido como a negação daquilo que experimentamos intimamente como relativo: negação para uma superação, a transcendência. Este espanto interrogativo está na raiz tanto da investigação filosófica como da religiosidade. Trata-se aí duma opção, talvez inconsciente ou implícita, que a mente imprime à sua indagação, quer no intuito de investigar o que o Ser significa, quer para se realizar num conjunto em que a personalidade-personalização do indivíduo é mais do que acolhida.

Num certo sentido, Santo Tomás acolhe ambas as orientações, ainda que com nítida polarização teológica. A prova de que as fronteiras entre os dois enfoques não são claras nos é fornecida pelos movimentos cuja religiosidade é ao mesmo tempo evidente e reconhecida, e também questionável, notadamente: o Budismo¹⁷, o Gnosticismo antigo (e também a contemporânea Gnose de Princeton), a Seicho-no-Ié e o *New Age* em nossa volta. Todos estes surtos religiosos apresentaram-se eventualmente como simples filosofia da vida ou sabedoria. A ambigüidade aqui apontada repousa não apenas sobre a complexidade de nossa vivência do ser, mas está embutida no próprio conceito de *ser* (a fortiori de ser vivo e consciente). Heidegger não é o primeiro nem o único a denunciar esta ambigüidade. O ser serve de embrulho para toda conceituação nossa (conceitos, essências, natureza, ente) e vivência (existir, emergência a partir do nada, auto-consciência com afetos psicológicos da angústia). Mas há um critério decisivo: o Tempo desvela o ser, só Deus o cria.

¹⁷ “O ser dá possibilidades, é pelo não-ser que são utilizadas”, *Tao tö King, Le Lotus de la Bonne foi*, trad., Paris: Ed. Maisonneuve, 1973.

V. O ser enquanto ser não é Deus

A Santo Tomás nunca faltou o senso de mistério do Ser, nem que fosse pelo fato de que é reflexo do próprio Mistério divino. Após João Damasceno, ele repete: “É impossível dizer o que é Deus”¹⁸; após o Pseudo-Dionísio da *Teologia Mística*, ele declara que mesmo o crente intimamente unido a Deus lhe é único como a um ser totalmente (*omnino*) desconhecido¹⁹. Santo Tomás defende ao mesmo tempo a afirmação que sem Deus nada existiria e a negação que Deus, o desconhecido, seja uma “explicação” do Universo²⁰. Deus é a Realidade misteriosa e pessoal que possibilita a existência das realidades que experimentamos. O mistério do Ser divino sustenta, no fundo, mas *não dissolve o mistério do ser enquanto ser*, sobre que Heidegger se hipnotizou. Santo Tomás não brinca com o “ser enquanto ser” não apenas por respeito por Aristóteles, mas também por atenção ao mistério do Ser divino e de sua criação. Por isso, ele concordou com o Pseudo-Dionísio quando avança que a melhor maneira de conhecer e louvar a Deus é guardar profundo e respeitoso silêncio. “Isto não significa que não podemos dizer nada ou nada pensar a seu respeito, mas que temos de enxergar que Deus sempre transcenderá tudo quanto possamos pensar ou exprimir”²¹.

A relação entre o Ser e a divindade preocupou tanto a filosofia quanto a teologia. É uma proposição básica da fé cristã, cuja reafirmação parece oportuna diante da versão modernizante do spinozismo que encontramos na corrente da Nova Era. O ser do mundo é análogo e participante em relação ao ser divino: a vinculação e radical dependência é decisiva.

Ainda que sem acesso racional ao ser da divindade, Santo Tomás julga que somos capazes de determinar o que Deus não é: não é material, não é físico, não é parte de um todo, não é composto, não tem limitações, não é sujeito a mudanças. Os gregos chamaram teologia apofática essa parte da teologia que procede por negações²². Tal reflexão religiosa, não sem alcance e implicação filosófica, foi usada por Plotino, pela obra mística *A Nuvem do Desconhecimento* de um anônimo inglês do século XIV, por S. João da Cruz que evoca fa-

¹⁸ “In Deo quid este, dicere impossibile est”, *Sum. Teol.* I, 1, 7, ad 1.

¹⁹ *Sum. Teol.* I, q. 12, a. 13, ad 1. Toda representação da essência divina desvirtua (I, 12, 2); Deus situa-se fora de nossas categorias (I, 3, 5).

²⁰ Bom comentário em VICTOR WHITE, *Dieu l'inconnu*, Paris: Casterman, 1958, p. 26.

²¹ SANTO TOMÁS, *In Boethium De Trinitate* II, 1, ad 6.

²² Santo Tomás fala em *via remotionis* ou *via negativa*. “O maior cume do conhecimento de Deus ao qual podemos chegar nesta via é a compreensão que ele transcende todos os nossos pensamentos; portanto o conhecimento de Deus que consiste em negar é sumamente conveniente”, escreve SANTO TOMÁS em *De divinis nominibus* I, 3.

cilmente o Nada, mas também pelos Upanishads na Índia²³ e pelo *Tao Te Ching* chinês (“Quem conhece o Tao cala, quem dele fala o desconhece”).

Heidegger conheceu essa *via remotionis*, mas não explorou a via complementar, a *via eminentiae*, pela qual Santo Tomás se esforçou, a partir das criaturas, em remontar até a sua fonte ontológica. Este esforço do Dr. Angélico de remontar dos entes para o Ser primário não confunde o *ens commune* que engloba todos os seres e o *Ser divino*, sua fonte transcendente, mas concreta, eterna e pessoal. O homem de Heidegger é gerado e devorado pela Palavra, força anônima (fala-se em mim) e cega (ainda que arquitetônica). A Palavra gera o homem e o homem exprime a palavra: o círculo vicioso não reflete sempre uma autêntica transcendência. Flutuando sobre o mar do *Logos*, não teria faltado ao Mestre uma âncora similar àquela que Santo Tomás encontrou na Revelação e que o Pe. Victor White exprime com vigor e poucas palavras: “Onde há ser, há Deus”?²⁴

Ao tomar conhecimento de certas cosmologias modernas, a descrição da produção dos entes a partir do poder descortinante e arquitetônico do Ser, não temos dúvida de enfrentarmos a corrente que está delicadamente explodindo em nossos dias no movimento chamado *New Age*, herdeiro da Gnose e profeta da Era do Aquário. Nesta tradição polimorfa, onde cruzam intuições do antigo Oriente e elaborações ocidentais, corrente antiga e sempre renascente das críticas que recebe, Helena P. Blavatsky dizia: “Refutamos a idéia de um Deus pessoal, extracósmico e antropomórfico, que é apenas a gigantesca sombra do homem e não do homem em seu melhor aspecto. Acreditamos (na teosofia) num Princípio Divino Universal, a raiz de tudo, de onde tudo procede e para onde tudo será absorvido no final do grande ciclo do ser”²⁵.

Se Heidegger, sobretudo no último terço da vida, prolongou a reflexão filosófica montado sobre as asas da expressão poética (*Hölderlin*

²³ O seu método *pratyahara* consiste em negar: “Neti, neti”(nem isso nem aquilo.) *Bagavagita* II, 69: “Conhecer o Atman é, para a maioria, permanecer no mais obscuro da noite.”

²⁴ V. WHITE, *Dieu l'inconnu*, 99. Santo Tomás: “Deus operatur in omni operante”(onde há atividade, há ação divina), *Sum. Teol.* I, 105, 5. O ser divino é a moradia dos entes (SANTO TOMÁS, *De Dei existentia in rebus*, *Sum. Teol.* I, 8). “Deus é presente muito intimamente em todos os seres, porque ele é quem dispensa a cada um e a todos a vida que têm” (White). As Upanishads e a própria Gita ensinam que o Senhor Supremo e Futuro mora no cerne de todos os entes. O Brahman, o Absoluto inefável, está em todos sem se confundir com ninguém.

²⁵ HELENA P. BLAVATSKY, *A sabedoria tradicional*, 4ª ed., São Paulo: Hemus Editora, 1982, 62. Sobre o *New Age*: “O conceito de divindade da Nova Era é resgatado dos antigos conceitos orientais, que refutam a idéia de um Deus pessoal, detentor de atributos pessoais. Deus não está sentado em seu trono como Rei; é apenas uma energia universal de onde derivam todas as coisas”, MARCO ANDRÉ, *Nova Era. O que é? De onde vem? O que pretende?*, Venda Nova: Betânia, 1993, 30.

e a essência da poesia, Rilke, Trakl, Mörike), do outro lado, a teologia católica não se fecha sobre sua própria lógica: mesmo sem ser o autor da obra enigmática “*Aurora Consurgens*”, frei Tomás de Aquino abriu o caminho para a mística renana e dominicana de Mestre Eckart (por quem Heidegger se interessou), de Tauler de Suso... Ora, sabemos que poesia e mística são irmãs diante do inefável²⁶.

VI. Conclusão. Metafísica e religião

De cientistas da física: “Sentimo-nos próximo das crianças platônicas que querem tanto a inteligibilidade do ser como a realidade sensível do devir. Mas sabemos que a articulação do ser e do devir não é um desses problemas suscetíveis de terem uma solução que se imponha como verdade de uma vez por todas”²⁷. Temos a impressão que a filosofia e a religião levantam a mesma pergunta (com um anseio de salvação, para a segunda, inexistente na primeira), mas em níveis diversos de profundidade e alcance. O filósofo busca “o ser do ente”, enquanto o religioso busca “o Ser do ente”.

O ser é o núcleo duma metafísica que tomou altura sobre as vicissitudes da história. Não permanece a base substancial da realidade? Não é exatamente isso que se discute no pensamento moderno. André Malraux, poeta da arte mais que pastor do ser, cuja sentença sobre a religiosidade do futuro século XXI nem sempre é corretamente interpretada, o previu desde 1955: “O problema capital do fim deste século será o problema religioso, sob uma forma tão diferente daquelas que conhecemos quanto o Cristianismo o foi das religiões antigas, mas não será o problema do Ser”²⁸. De fato, se o Ser se dilui em energia e vibrações no holismo convival do *New Age*, a religião não é mais o que foi.

O problema do Ser é para o crente uma porta que abre sobre a mística em razão da personalidade e do infinito do Absoluto escondido por trás da palavra Deus. O *abbé* Pierre, a Madre Teresa dos franceses de hoje, contou que no fim de seu ano de noviciado com os capuchinhos (que ele deixou depois), o costume do lugar queria que o religioso escolhesse uma frase sintética sobre sua mais recente experiência. Ele tinha passado um ano sem alimentação intelectual comum, quase na miséria, dormindo vestido sobre uma prancha. Rezava seis horas ao dia

²⁶ Cf. nosso comentário ao *Viajante Querubínico* em *Angelus Silesius. A mediação do nada*, São Paulo: Quieroz Editor, 1986.

²⁷ ILYA PRIGOGINE (Nobel de Química 1977) e ISABELLE STENGERS (Univ. Bruxelas), *Entre o tempo e a eternidade*, Lisboa: Gradiva, 1990, 208 (original fr. de 1988).

²⁸ A. MALRAUX, *Preuves* (revista), março de 1955, 15.

e mais uma sessão noturna: uma hora de salmos e mais uma hora silenciosa de adoração na imobilidade. Qual foi a síntese de sua vivência: Escreveu: “*O Ens, etiam esto*, Tu que és, seja.” Anos depois, comentou: “Não tenho nada a acrescentar a *Eu sou* sem minimizar a afirmação”. Entretanto, acrescentava que o Amor é dom.

Heidegger vinculou totalmente sua reflexão ao ser-no-tempo, é de seu direito. A transcendência, não apenas filosófica mas também religiosa, que perpassa o pensar de Tomás de Aquino, transcende precisamente a História, sua textura, seus condicionamentos. O século da historicização de todo saber e experiência não tinha chegado no século XIII, é verdade, deixando certas dimensões antropológicas insuficientemente explicitadas; mas esta carência, de que não se pode culpar Santo Tomás sem grave anacronismo, não prejudica a coerência de sua conceituação do ser, nem do ponto de vista filosófico, nem — muito menos — do ponto de vista teológico. Concordamos com Vicente Ferreira da Silva neste ponto: não acreditamos muito em diálogo entre Heidegger e o humanismo cristão, tomista ou não.

Heidegger relembra o Ser, pensa a história e situa as aparições do Ser no tecido do Devir. Entretanto, o próprio desenvolver histórico faz emergir um terrível concorrente do Ser para ocupar o lugar central do Real: o Sujeito humano, seja ele consistente ou simples nó de campos energéticos. Este não é o lugar para relacionar o ser e o homem, isto é, para celebrar ora o humanismo heideggeriano, ora o humanismo cristão. Neste terminar, desejamos apenas dar a palavra a um prestigioso sociólogo da modernidade: “Será possível ordenar as aparições do sujeito em uma história? Em parte, sim, porque o progresso da secularização e da racionalização nos obriga cada vez mais a buscar o sujeito cá neste mundo, tornando cada vez mais irreal a nostalgia do Ser que atraiu tantos filósofo...”²⁹ Adeus ao Ser? Mas nem a valorização do Ser-no-Tempo prejudica a problemática de Deus, nem Deus, a filosofia do Ser, nem a presença do Homem, mais irradiando do que nunca no Universo, destrona o Ser e Deus de seus respectivos lugares.

Endereço do Auto:
Seminário São Camilo
Rua Antônio Marcondes, 427
04267 São Paulo — SP

²⁹ ALAIN TOURAINE, *Critique de la Modernité*, Paris: Fayard, 1992, 333.