



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

The Memory of Being and the Affirmation of God in Lima-Vaz

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

Resumo: Este artigo inicia série de quatro estudos sobre a questão de Deus em Lima Vaz. Nessa primeira parte, desenha o tema da memória do Ser e sua articulação com a afirmação de Deus a partir do encontro do logos filosófico grego com a palavra da revelação judaico-cristã.

Palavras-chave: Metafísica. Noética. Ontologia. Ser. Inteligência. Vontade. Inteligível. Razão. Liberdade.

Abstract: This article begins a series of four studies on the issue of God in Lima Vaz. This first part approaches the question of the memory of Being and its

* Este artigo é o primeiro 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 III*. 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 filosófica II*. São Paulo: Loyola, 2000 (EF V, IEF II); *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História*. São Paulo: Loyola, 2002, 2ª 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). Agradeço 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.

** Reitor e Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, RS. Artigo recebido no dia 04/01/2016 e aprovado para publicação no dia 21/05/2016.

relationship with the affirmation of God from the encounter between the Greek philosophical logos and the Judeo-Christian revelation.

Keywords: Metaphysics. Noetic. Ontology. Being. Intelligence. Will. Intelligible. Reason Freedom.

Introdução

A afirmação de Deus¹ percorreu complexo itinerário no pensamento grego e cristão. Pe. Lima Vaz propôs ao pensamento filosófico contemporâneo uma alternativa ao interdito cético e niilista lançado à afirmação de Deus na modernidade tardia, que se declara culturalmente pós-metafísica e pós-cristã. Mediante uma memória metafísica² ele buscou reencontrar o Ser através da densa rede dos objetos científico-técnicos que envolve os humanos nos albores da expansão planetária da civilização científico-tecnológica. Este gesto vaziano de rememoração metafísica, em tempos de desconstrução do fio inteligível que corre ao longo do pensamento ocidental, reencontra ou suprassume dialeticamente as raízes³ gregas e cristãs da modernidade tardia. Propõe-se como alternativa plausível à misologia, aversão ao logos, contemporânea. Revive a experiência do encontro do logos filosófico grego com o logos profético-apocalíptico judaico e, posteriormente, com o anúncio cristão. É coextensivo ao seu enorme esforço de reinvenção do sentido histórico do cristianismo⁴.

O *itinerarium mentis in Deum* vaziano recoloca uma das poucas questões verdadeiramente essenciais ao espírito humano: a questão de Deus. Para tanto, rememora seu movimento em direção ao Ser. Revisita a teologia,

¹ Os substantivos *theós* na língua grega e, posteriormente, *deus* na latina foram usados como nome comum e atributivo, o significante de uma propriedade comunicável. Por sua vez, o tetragrama hebraico *JHWH* foi substituído na leitura da Sagrada Escritura mediante o uso de um nome alternativo: *Adonai*, que significa *Senhor*. Ao ser traduzido por *Kýrios* pela *Septuaginta*, no último século antes da era cristã, teve mantido o significado do uso lingüístico hebraico original de nome incomunicável, nome do Único. A *Vetus Latina* e, depois, a *Vulgata* substituíram o tetragrama *JHWH* pela palavra latina *Dominus*, correspondente ao hebraico *Adonai* e ao grego *Kýrios*.

² EF VII, RM p. 269-286.

³ EF VII, RM p. 19, 31.

⁴ EF VII, RM p. 281. Em texto de 1970, Lima Vaz escrevia que “Da nossa parte veríamos essa ‘superação’, mais do que na abertura à doação do Ser, segundo a linha da meditação de Heidegger, na tematização rigorosa de um pensamento do existir histórico do homem que passe necessariamente (em termos de ‘supressão’ dialéctica) pela experiência ocidental da metafísica como onto-teo-logia, e para a qual o Absoluto – como exigência de racionalidade radical – se descubra no termo de uma intenção necessária presente nas estruturas da intersubjetividade e no delineamento das tarefas históricas concretas do homem”, *Revista Portuguesa de Filosofia* XXVI, 1970, p. 20-50 aqui p. 49.

a metafísica⁵ e a filosofia primeira ideonômicas grecocristãs. Segue as trilhas metafísicas percorridas por Platão, Aristóteles, Plotino, Agostinho e Tomás de Aquino⁶ que ora desembocam na ontologia ora na teologia. Acompanha a evolução do pensamento filosófico grecoclássico desencadeada pelas doutrinas das relações trinitárias, da criação *ex nihilo* e da encarnação do verbo, inerentes à revelação cristã. Rememora e reinterpreta a descentração da estrutura do conhecimento humano ao se fazer *noûs* (inteligência e vontade), seu estágio mais elevado, e ao voltar-se para o *noetón*, a intuição do inteligível e do amável como tal, que caracteriza o espírito finito na noética⁷ ideonômica grecocristã. Apropria-se da essencial abertura metafísica que impossibilita ao espírito fechar-se sobre si mesmo, ou centrar em si mesmo o círculo da sua finitude que permanece aberto⁸. O horizonte de inteligibilidade e amabilidade aberto por essa descentração do espírito finito permite-lhe perguntar: *quem é Deus?*

Em seu esforço por decifrar a correspondência⁹ equioriginária entre ser e espírito que fundamenta a autoexpressividade do espírito finito, Lima Vaz pensa a teologia, a metafísica, e a filosofia primeira ideonômicas grecocristã mediante exercício hermenêutico feito em chave dialética de inspiração hegeliana. Expõe uma metafísica do espírito em sua dupla face, razão¹⁰ (inteligência) e liberdade¹¹ (vontade), em que a exigência de racionalidade radical se descobre ao termo de uma intenção necessária presente nas estruturas e nas relações do espírito finito e no delineamento das tarefas históricas concretas do ser humano. A antropologia filosófica e a ética¹²

⁵ Em sua metafísica, Lima Vaz dispõe-se pensar a dimensão ontoteológica da metafísica grecocristã. Neste sentido, ele critica tanto os comentadores modernos da *Metafísica* de Aristóteles, quanto Heidegger e sua leitura da história da metafísica ocidental. Segundo ele, a ontoteologia grecocristã não traduz um dualismo insanável no campo da metafísica, mas sim a dualidade estrutural entre o *formal* e o *real* que é constitutiva do conhecimento humano finito. Cfr. AF I, p. 266. Ver ainda EF VII, RM, p. 270-286.

⁶ Cfr. *Expositio super librum Boethii de Trinitate* Q. VI, art. 1.

⁷ A noética ideonômica grecocristã é categorizada por Lima Vaz, do ponto de vista da Antropologia Filosófica mediante o conceito de inteligência espiritual. Ver AF I, p. 239-289.

⁸ Cfr. AF I, p. 262.

⁹ Cfr. AF I, p. 202 “Ao nos elevarmos, no homem, ao nível do *espírito*, vemos anunciar-se a noção de espírito como coextensiva ou homóloga à noção de Ser entendida segundo as suas propriedades transcendentais de unidade (*unum*), verdade (*verum*) e bondade (*bonum*).”

¹⁰ Três campos de problemas caracterizam o espírito como Razão: a *Ideia* (pensamento antigo), o *Sujeito* (pensamento moderno), a *Linguagem* (pensamento contemporâneo).

¹¹ Outros três campos caracterizam o espírito como Liberdade: a *Libertação* (pensamento antigo), a *Autonomia* (pensamento moderno), a *Estrutura* (pensamento contemporâneo).

¹² Estas dimensões antropológica e ética, apesar de serem sumamente importantes em Lima Vaz, não serão expostas sistematicamente nesta pesquisa. A Antropologia Filosófica vaziana percorre a efetiva autoexpressão do ser humano como sujeito mediante as categorias antropológico-estruturais *corpo próprio* e *psiquismo* em sua convergência para a categoria *espírito* e, mais especificamente *inteligência espiritual*, e as categorias antropológico-relacionais *objetividade* e *intersubjetividade* em sua convergência para a categoria *transcendência* e, finalmente, para as categorias *realização* e *pessoa*. Por sua vez, a Ética segue o roteiro da autoexpressão do ser humano em seu *agir ético* e em sua *vida ética* em suas estruturas dialéticas subjetiva, intersubjetiva e objetiva.

traçam rotas de exposição que concretizam a metafísica do espírito vaziana¹³.

A afirmação de Deus em Lima Vaz desenha a infraestrutura filosófica do discurso da teologia cristã entre os polos de uma presença e de sua expressão. Ocupa o espaço total da linguagem¹⁴ e do seu conteúdo¹⁵, circunscrito pelos limites do mundo¹⁶, do tempo¹⁷, do outro¹⁸ e do eu¹⁹, do transcendente²⁰, em que as dimensões da existência se desdobram. A linguagem, o mundo, o tempo, o outro e o eu, o transcendente desenharam o *estilo teórico*²¹ da metafísica do espírito vaziana, cuja completude se dá com a atração que filosofia (logos demonstrativo) e religião (logos da transcendência) exercem mutuamente uma sobre a outra²².

A memória do Ser vaziana suprassume a herança grecocristã em nível mais elevado de sua facticidade histórica mediante movimento em trajetória de forma helicoidal na qual os arquétipos platônico, aristotélico, neoplatônico e os arquétipos teológico-filosóficos cristãos, em sua profundidade e complexidade, abrem-se ao tempo do conceito. Esse se constitui pelo entrelaçamento do tempo histórico e do tempo lógico que tecem a trama da história da filosofia como intrínseca ao próprio ato de filosofar. Na óptica do tempo do conceito pensado por Lima Vaz, o ciclo das modernidades que se desenvolveram sob a égide de Platão, Aristóteles, Plotino,

¹³ Aqui cabe referir a afirmação de Lima Vaz feita ao cabo do roteiro percorrido pela Antropologia Filosófica, mais precisamente na Introdução à categoria de pessoa: “o vigoroso renascimento da metafísica clássica na trilha da chamada neoescolástica, mas *avançando muito além dos seus estreitos cânones didáticos e doutrinários* (grifo meu cfr. AF II p. 200). Penso que Lima Vaz ao fazer a memória da metafísica clássica grecocristã avança muito além dos estreitos cânones didáticos e doutrinários da trilha da chamada neoescolástica. Ainda na Introdução à categoria de pessoa ver a nota 97 p. 245: “Na Introdução (supra n.º 1) esse existir pessoal foi caracterizado, em termos de lógica dialética...”. Anos depois, em Raízes da Modernidade ele redesenhará a metafísica tomásica precisamente em termos de lógica dialética.

¹⁴ EF, PF, p. 190-222. Nesse texto Lima Vaz explora a linguagem em todas suas dimensões: estrutural, fenomenológica, ontológica. Desdobra-a no plano fechado do seu sistema e no caminho aberto do seu devir, como sincronia e diacronia, estrutura e história. Ver ainda, EF III, FC, p. 177-190.

¹⁵ Cfr, EF, PF, p. 252.

¹⁶ Sobre o mundo como grandeza teológica ver EF, 223-240; sobre o mundo a partir da Antropologia filosófica ver AF II, p. 14-23.

¹⁷ Ver EF III, FC, p. 223-253.

¹⁸ Ver AF II, p. 49-79.

¹⁹ Ver AF I, p. 187-197. Cabe observar, por oportuno, que Lima Vaz não tematiza de maneira coerente e sistemática uma reflexão sobre a terceira pessoa, ou seja, o *ele*. Com outras palavras, não inclui tematicamente o *ele* no círculo da infinitude intencional do *eu* e do *tu*.

²⁰ Ver AF II, p. 93-124; EF III, FC, p. 193-221.

²¹ EF VII, RM p. 286: “Retomar, em novo estilo teórico, o exercício de uma *memória metafísica* que reencontre o *ser* através da densa rede dos objetos científico-técnicos que nos envolve sempre mais, essa a tarefa maior que se apresentará à filosofia se ela, como acreditamos, sobreviver na nova civilização que se anuncia”

²² Ver EF III, FC, p. 193-221, especialmente p. 208-219.

Agostinho, Tomás de Aquino se encerra, aparentemente, em meados do século XIV²³.

Duns Scotus, Guilherme de Ockham e Francisco Suarez são precursores do ciclo de modernidades que se desdobrará sob a égide da razão hipotético-dedutiva e que eclodirá *grosso modo* com Descartes. Kant e Hegel. Eles o levarão a sua completude entre os séculos XVII e XIX d.C. Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud serão os gramáticos maiores da cultura contemporânea, que tem em Heidegger seu hermeneuta. Lima Vaz denomina este ciclo do pensamento filosófico, sucessivamente, idade pós-sacral²⁴, cultura pós-teísta²⁵, modernidade moderna²⁶, fixando-se finalmente em modernidade pós-cristã²⁷. Aqui o nomeio modernidade tardia.

Nos sucessivos ciclos da modernidade tardia o pensamento passa a ser acompanhado pela intenção do seu efetivo e definitivo instalar-se no próprio tempo. Segundo Lima Vaz, a história passa a ser o *primum ontologicum* na fundamentação das razões da filosofia. O *agora* do ato de filosofar – sua modernidade – não se eleva mais a um fundamento transmundano e transtemporal para assegurar as pretensões de seus métodos. A razão calculadora reivindica a prerrogativa de reorganizar, ou mesmo remodelar profundamente os traços comuns do sistema simbólico, ou sistema das razões, das civilizações que floresceram em sintonia com o logos filosófico grecocristão.

Na jornada vaziana, a elevação dos inícios gregos da filosofia e dos inícios judaico-cristãos da fé eclesial em Jesus o Cristo, ao tempo do conceito vem se realizando como *Erinnerung*²⁸ filosófica de inspiração hegeliana.

²³ Para uma compreensão das múltiplas compreensões do que era a Metafísica medieval, ver BOULNOIS, O. *Metafísicas rebeldes. Gênese e estrutura de uma ciência na Idade Média*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2015.

²⁴ Ateísmo e mito. A propósito do ateísmo do jovem Marx, RPF 26 (1970) p. 20-50. A verdadeira forma crítica de “superação” da religião por Marx acontece como uma “redução ao profano”, *op. cit.* p. 31.

²⁵ Cfr. EF, PF, p. 241.

²⁶ Ver LIMA VAZ, H. C. de. Religião e Sociedade nos últimos vinte anos (1965-1985). *Síntese* 42 (1988), p. 27-47.

²⁷ EF III, FC, p. 235.

²⁸ Ver EF, PF, p. 36; EF III, FC, p. 286. Segundo Lima Vaz “a linha de fundo do horizonte filosófico do século XXI acompanhará o relevo dessa atividade fundamental do filosofar, qual seja, a *rememoração* (traduzindo o termo hegeliano *Erinnerung*) *histórica*, tendo por objeto a própria possibilidade e legitimidade do exercício do pensamento filosófico ao longo do tempo. Essa *rememoração*, que se mostra elemento constitutivo da prática do filosofar, tornando a história da filosofia um conhecimento genuinamente filosófico, não é, como sabemos, apenas uma tarefa de erudição, de reconstituição crítica de fontes, de análise textual, mas é sobretudo uma releitura do desdobramento no tempo, sujeito às suas condições e vicissitudes, da original iniciativa de cultura que inaugurou entre os gregos o exercício do filosofar, rica de todas as virtualidades na ordem teórica e na ordem prática, que irão sendo explicitadas e pensadas no correr da história”.

Hegel lido nas décadas dos anos sessenta e setenta do século passado na contemporaneidade²⁹ de M. Blondel, J. Maréchal, Teilhard de Chardin, H. De Lubac, E. Gilson, G. Siewerth, G. Morel, M. de Certeau, M. Foucault, R. Barthes, P. Ricoeur, entre outros. E ultimamente E. Voegelin. Em seu exercício hermenêutico do pensamento do Ser, Lima Vaz torna-se interlocutor de Heidegger. Nesta interlocução ele debate o paradigma heideggeriano de pensar a tradição metafísica que o próprio Heidegger denominou a *constituição onto-teo-lógica da metafísica*.

Na sua memória metafísica, Lima Vaz tem presente que as coisas, no simbolismo ontológico do ato de filosofar da razão grecocristã, considerado do ponto de vista da sua estrutura semiótica, aproximam-se uma da outra no campo de visão ou de leitura do sujeito, segundo uma rede de correspondências em que tudo significa e é significado. A *res* se desdobra imediatamente em *signum*³⁰. Elas são, como centro epistemológico de referência, a origem do sistema de coordenadas do universo de sinais. Em diferentes oportunidades e com diferentes valorações, ele leva em consideração a coextensividade entre sinal e representação postulada pela gramática da modernidade pós-cartesiana. Se por um lado, na razão clássica grecocristã o discurso torna-se *significatio universalis*, lugar de manifestação formal das coisas-sinais, por outro lado, na leitura foucaultiana³¹, a superposição da hermenêutica (interpretação dos sinais) e da semiologia (estudo dos sinais) pela relação de semelhança confere à razão clássica a possibilidade de um tratamento dos sinais em que a articulação da sintaxe seja, ao mesmo tempo, a construção da semântica. Há uma identidade entre a gramática e a exegese dos seres. Tudo é significante e significado na translucidez do sinal.

A metafísica do espírito vaziana, compreendida na sua correspondência à lógica do ser, afirma a unidade fontal do ser como totalidade inteligível/amável na primazia da identidade absoluta do ato de existir. A lógica do ser, desde o ponto de vista do entrelaçamento da verdade do ato de existir com a verdade do ato de conhecer, é coextensiva à questão do sentido, que expressa nas formas da linguagem a inteligibilidade e a amabilidade do ser.

²⁹ EF, PF, p. 190-222.

³⁰ Apesar de não fazer parte do interesse teórico de Lima Vaz, é importante referir a importância do português João Poinot, também conhecido como Joannes a Sancto Thoma, na semiologia contemporânea. Seu *Tractatus de Signis*, localizado na sua *Artis Logicae Prima et Secunda Pars* (1631-1632) e recentemente editado por John Deely, Berkeley: University of California Press, 1985, desempenha papel importante no desenvolvimento da semiótica contemporânea. A este propósito ver Deely, J. The semiotic of John Poinot: yesterday and tomorrow. *Semiotic*, 69 1 / 2 (1988), p. 31- 127.

³¹ M. Foucault, *Les Mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Gallimard, Paris: 1966, p. 44-45.

O sentido que o termo Deus manifesta ao longo do movimento dialético de passagem da representação do primeiro inteligível à afirmação dos entes, desses à afirmação do Ser, da afirmação desse à afirmação do Absoluto e, finalmente, da afirmação do Absoluto à afirmação de Deus como Deus desempenha importante função argumentativa no estilo teórico de Lima Vaz. A afirmação do Ser, no sentido metafísico e teológico³², está implícita no postulado de inteligibilidade/amabilidade, no sentido ontológico, dos entes. A afirmação do Ser como totalidade³³, ou da Unidade como identidade radical, a partir da qual a diferença ou dualidade é posta, mas como refletida na unidade original e assumida dialeticamente na unidade final esboça *in nuce* a dimensão coerencial da metafísica do espírito proposta por Lima Vaz. Qualquer dualismo como pressuposição fundamental lhe é intolerável. Nesse sentido ele é decididamente avesso ao dualismo kantiano³⁴. A afirmação do Absoluto pessoal mostra-se como exigência da inteligibilidade do real como tal, e, ainda, como exigência da razão mesma.

Finalmente, ele afirma a coextensividade entre intencionalidade e expressividade da presença de Deus implícita no conhecimento humano de uma realidade qualquer³⁵ como experiência de um sentido que afirma o Ser como Absoluto na acepção mais estrita de uma plenitude de inteligibilidade e de amabilidade. Esse sintagma sentido radical³⁶ não refere um sentido entre outros, nem a soma de sentidos parciais. Torna possível o solo das múltiplas linguagens que compõem o mundo humano. Transcende necessariamente os limites de possibilidade de todos os sistemas de linguagem e de todas as situações históricas. Manifesta o paradoxo absoluto do seu aparecer na kénose ou esvaziamento da sua plenitude de sentido, na servidão dos sentidos possíveis de um sistema de sinais – de uma linguagem – que caracterizam uma cultura dada, uma palavra humana historicamente situada. A impossibilidade do absurdo radical do

³² Ver as páginas luminosas de Esquecimento e memória do Ser: sobre o futuro da Metafísica, in EF VII, RM, p. 269-286.

³³ O ser aparece como totalidade já nos escritos de juventude de Lima Vaz. Cfr. EF, VI, OH, 2001, p. 31 “Assim esta parte crítica da argumentação platônica termina com um ganho eminentemente positivo: o ser, como “totalidade”, não se identifica nem com o movimento nem com o repouso absoluto, mas inclui os dois. O filósofo (...) abraça a totalidade do ser e procura aliar tanto o aspecto estático como o dinâmico do real numa síntese superior”. Ver EF, PF, p. 56. Cabe observar que a categoria *totalidade* desde Platão, passando por Plotino, Porfírio e Proclo, pressupõe o pensamento da *potência ativa* que, por sua vez, subjaz de maneira não explícita e não conectada à filosofia vaziana.

³⁴ Cfr. EF, PF, p. 56.

³⁵ Cfr. *De Veritate* q. 22, a. 2, ad 1m.: “Todos os cognoscentes conhecem implicitamente a Deus em qualquer objeto conhecido”. EF, PF, p. 254.

³⁶ EF, PF, p. 242-253. No seguinte artigo desta série, que terá por foco a leitura vaziana de Agostinho e Tomás de Aquino, este tema do sentido radical será aprofundado ulteriormente.

Ser é implícita à afirmação de Deus como sentido radical³⁷, plenitude de inteligibilidade e de amabilidade.

A presença de Deus se mostra, dialeticamente e não espacialmente, ao mesmo tempo imanente (*in-manens*, o que permanece) e transcendente ao espírito finito, situado e mutável, que o pensa. Se assim não fosse, estaria sujeita à lei da irreduzível exterioridade que rege as relações entre os seres finitos. O desafio maior do estilo teórico da afirmação vaziana de Deus consiste em articular sua imanência no relativo, inerente ao pensamento da participação, com a sua transcendência sobre o relativo, inerente ao pensamento da analogia. Participação e analogia são as coordenadas maiores da infraestrutura filosófica da teologia cristã repensada por Lima Vaz.

Inteligibilidade e amabilidade radicais, coerencialidade *in nuce* e coextensividade entre intenção e expressão da afirmação de Deus por Lima Vaz constituem seu estilo teórico como *expressivismo ontohistoriológico*. Esse se rege pelo princípio dialético da identidade na diferença. Dialética, na acepção vaziana de método, diz respeito ao *méthodos* (caminho) do *logos* através de oposições, que se apresentam tanto na ordem real como na ordem nocional e que o *logos* integra em unidade superior. Oposição significa sempre distinção dos termos que se opõem. Oposição real implica distinção real dos seus termos. Oposição nocional implica distinção (dita de razão) dos conceitos que se opõem. O procedimento dialético vaziano não se deixa guiar por rígida necessidade em termos de lógica formal que aplica formas lógicas ao conteúdo que lhe é exterior. Traduz o dinamismo próprio da inteligibilidade do conteúdo, sua lógica intrínseca da qual sua consideração e avaliação são inseparáveis. O caminho dialético avança por entre opções ontológicas, em que razão e liberdade interagem para responder ao desafio das oposições que se manifestam na realidade³⁸. A afirmação “alguma coisa é” constitui o conteúdo inteligível mais elementar do método dialético vaziano. Mediante o argumento de retorsão, que se exprime logicamente pelo princípio de não contradição, suprassume a oposição mais primitiva que opõe o ser ao nada, o sentido ao absurdo. Este é o fundamento a partir do qual se forma a oposição do uno e do múltiplo que sobrelevada na relação de alteridade, dá início ao caminho da metafísica.

³⁸ Neste sentido, Vaz considera a filosofia hegeliana como uma filosofia que pensa a liberdade no próprio coração da necessidade racional que preside à construção do sistema das razões universais e tende a instaurar uma ordem translúcida às razões individuais, numa história enfim sensata. Cfr. H.C. de Lima Vaz, EF, III, FC, p. 79-80. Ver ainda, HEGEL, *Enzyklopedie*, § 158.

³⁷ EF, PF, p. 253.

I. A memória do Ser vaziano

1. O encontro do logos filosófico com a palavra de salvação no roteiro vaziano

O Poema de Parmênides inicia a rota seguida pela inquirição filosófica grega do puramente inteligível/amável. Inaugura o domínio posteriormente nomeado metafísica³⁹ e as trilhas da teologia e da ontologia⁴⁰ ao avançar até as bordas do abismo infinitamente profundo que separa o ser do nada. O logos filosófico grego distingue, une e dá razão, na riqueza de formas com que se manifestou nos Diálogos e nas Doutrinas não escritas de Platão, nas Lições de Aristóteles, nos Tratados de Plotino e de Porfírio, nos Comentários e na Teologia Platônica de Proclo.

A theoria do ser oferece a Lima Vaz a estrutura primária inteligível, coerencial e expressivista da afirmação de Deus. O arquétipo ideal transcendente, lugar das ordens das razões, estrutura a argumentação do logos filosófico como experiência noética da verdade, experiência ética do bem e experiência metafísico-religiosa do uno, em cujo horizonte intencional, respectivamente, os gregos formularam as questões sobre o conhecer, o agir e o esperar. A ordenação normativa da desordem do vir-a-ser na natureza e na história flui dessa estrutura inteligível/amável, coerente e expressivista que possibilita a afirmação de Deus. A experiência histórico-salvífica hebraica, a partir da tradução dos LXX, na medida em que a língua grega se torna também uma das línguas da revelação hebraica, se torna norma de significação⁴¹ do uso linguístico dos termos filosóficos gregos nos textos da Primeira Aliança.

Lima Vaz afirma que o encontro destas duas diferentes tradições culturais não é o da simples interpenetração e eventual correlação de temas. Para ele, se trata de uma contaminação semântica⁴². As raízes da afirmação de Deus no pensamento de Lima Vaz brotam desse encontro da razão grega com a revelação hebraica. O anúncio profético-apocalíptico da paixão, morte e ressurreição de Jesus Nazareno e sua confissão como o Cristo

³⁹ Gundissalinus (+1181) inspirado por Avicena, de quem traduziu *Scientia Divina*, foi o primeiro autor da história a usar o termo “metaphysica” para designar a ciência suprema, e não o título dos livros de Aristóteles.

⁴⁰ O termo “ontologia” é usado por primeiro por Lorhard para designar a ciência de tudo o que é representável. Goclenius o populariza poucos anos depois conferindo-lhe um preciso estatuto de ciência real.

⁴¹ EF, PF, p. 230.

⁴² EF, PF, p. 232.

pelas comunidades que formavam o chamado cristianismo primitivo⁴³ constituem outra raiz da afirmação de Deus em Lima Vaz.

A fé em Jesus Cristo operou, de maneira imprevisível, a composição da anábasis grega com a katábasis bíblica. Lima Vaz descobre nesse encontro o ponto nodal em que a experiência da transcendência da tradição grega, expressa na linguagem demonstrativa, e a experiência da transcendência da tradição hebraica, expressa na linguagem profético-apocalíptica, se articulam em discurso coerente apesar da oposição dialética entre seus dois vetores intencionais⁴⁴.

Uma teologia cristã arcaica⁴⁵ com estrutura semítica, do período dos Padres Apostólicos, precedeu a apropriação dos instrumentos intelectuais da filosofia grega pelos Padres Apologetas, instauradores da teologia helenístico-cristã. O *Spätjudentum*⁴⁶, o judaísmo contemporâneo a Jesus Nazareno, representado por fariseus, essênios e zelotas, emprestou modelos mentais e esquemas categoriais para a expressão da fé pascal pelas primeiras gerações de discípulos. Esta fusão de modelos mentais e categorias do judaísmo tardio com a experiência adventícia da fé pascal deu origem ao judeu-cristianismo⁴⁷. Entende-se por judeu-cristianismo a forma de pensar cristã que continuou a se exprimir com categorias do judaísmo tardio, apesar de já não estar mais organicamente ligada à comunidade judaica. A teologia arcaica cristã, expressão do assim chamado judeu-cristianismo, foi mediadora entre os escritos do testamento cristão em formação e a teologia helenística dos Padres Apologetas.

⁴³ Atos dos Apóstolos, 2, 22-36; 3, 13-15; 4, 10; 5, 30-32; 10, 37-43. Ver EF, p. 71-86.

⁴⁴ O repensamento vaziano da metafísica grega suprassume em nível mais elevado a assimilação cristã das teologias gregas que resultaram da atração mútua que o *logos* demonstrativo da filosofia exerceu sobre a religião, e o *logos* da transcendência religiosa exerceu sobre a filosofia. São elas: a teologia platônica coroada pela teoria dos Princípios, na primeira metade do século IV a.C., a aristotélica na segunda metade do século IV a.C., a estoica nos séculos III e II a.C., a teologia do estoicismo médio de Panécio de Rodes e Apolônio de Apaméia, que guiará a introdução das ideias gregas no mundo romano a partir dos séculos II e I a.C., a teologia do médio-platonismo e do neoplatonismo na Antiguidade tardia, século II d.C. em diante representada por Plotino e a contemplação do Uno.

⁴⁵ Para a noção de teologia arcaica, ver J. DANIELLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*. Tournai: Desclée, 1958, pp. 17-65. Ver ainda I. ESCRIBANO-ALBERCA, *Glaube und Gotteserkenntnis in der Schrift und Patristik*. Freiburg a. B.: 1974, pp. 13-17.

⁴⁶ H. BRAUN, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte. Erster Band: Das Spätjudentum. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1969, 2ª ed.

⁴⁷ Cfr. J. N. D. KELLY, *Early Christian doctrines*. London: Adam&Charles Black, 1968 4.ª ed. p. 17, "Until the middle of the second century, when Hellenistic ideas began to come to the fore, Christian theology was taking shape in predominantly Judaistic moulds, and the categories of thought used by almost all Christian writers before the Apologists were largely Jewish. This explain why the teaching of the Apostolic Fathers, for example, while not strictly unorthodox, often strikes a strange note when judged by later standards. And it is certain that this 'Judaean-Christian' theology continued to exercise a powerful influence well beyond the second century".

O período judaico-cristão vai das origens do anúncio pascal até meados do segundo século d.C. Sua influência prolonga-se pelos séculos seguintes. A teologia cristã, nascente neste período, sofre significativa influência das categorias da literatura judaico-apocalíptica⁴⁸, marcada pela noção de revelação. A literatura apocalíptica desvela livros celestes que encerram segredos celestes e segredos da história. A estrutura semítico-apocalíptica da teologia arcaica cristã caracteriza-se por um caráter visionário e iconológico. Em Alexandria a teologia arcaica cristã se apropria do instrumental conceitual platônico em sua estrutura conceitual semítica e se reconceitualiza como teologia helenístico-cristã⁴⁹. Estas são as raízes das quais germinam as grandes teologias cristãs estudadas por Lima Vaz.

A apropriação do plotinismo e do neoplatonismo pelas teologias cristãs nos séculos da antiguidade tardia e, posteriormente, do aristotelismo nos séculos XII e XIII no Ocidente latino consoma esta operação em que as teologias cristãs recolhem e criticam a herança das precedentes modernidades que se sucederam na civilização antiga, tornando-se filosóficas graças à dimensão teológica da filosofia grega.

A argumentação grega expressa o Ser como Ideia suprema, Absoluto de essência. As narrativas hebraicas e cristãs, por sua vez, se arraigam numa Palavra de salvação soberana sobre o cosmos e a história, conceitualizada por Lima Vaz como Absoluto de existência. Ideia e Palavra de Deus expressam experiências diferenciadas de transcendência. O código grego da Ideia e o hebraico da Palavra de Deus se articulam no código cristão, e dessa maneira a particularidade do ser humano se relaciona à universalidade do Ser e do Absoluto graças à descoberta do *metacsy* (intermediário) como solução para o problema da mediação entre finitude humana e infinitude do Ser.

Filosofia e fé em Lima Vaz são formas de vida⁵⁰, vias de conhecimento que levam da representação do Primeiro Inteligível à afirmação do Ser, desse à afirmação do Absoluto e, finalmente, à afirmação de Deus. São estilos teóricos diferenciados de experiência da transcendência que se exprimem na linguagem destas mediações. A linguagem da contemplação da Ideia

⁴⁸ Ver J. SCHREINER, *Alttestamentlichjüdische Apokalyptik*. München: Kösel, 1969; D. S. RUSSEL, *The method and message of Jewish Apokalytic*. 200 BC – AD 100. London: SCM Press, 1971; F. DEXINGER, *Henochs Zehnwocheapokalypse und offene Probleme der Apokalyptikforschung*. Leiden: Brill, 1977, pp. 6-91.

⁴⁹ Para a noção de teologia helenístico-cristã ver J. DANIELÉLOU, *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe. et IIIe. Siècles*. Tournai: Desclée, 1961.

⁵⁰ A expressão *forma de vida* foi empregada por L. Wittgenstein nas *Investigações filosóficas*. Em Lima Vaz, uma forma de vida é o que doa verdadeiramente à existência sua estrutura concreta, respectivamente, da razão na Grécia e da revelação em Israel e na Igreja cristã. A este propósito, ver HADOT, P., *La philosophie comme manière de vivre*, in: *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002, p. 289-304.

na Grécia e a da escuta da Palavra de Deus em Israel e na Igreja cristã são fontes da linguagem da afirmação de Deus na argumentação vaziana. A anábasis grega aponta para a subida da mente à contemplação do transcendente desde a imanência do mundo. Já a katábasis hebraico-cristã aponta para a descida do transcendente à imanência do mundo.

A transcendência do Ser como Primeiro Inteligível pressuposto absolutamente a toda limitação dos entes finitos e relativos é o traço que une a concepção grega e a cristã da oposição dialética entre o invisível e o visível, o infinito e o finito, o Absoluto e o relativo, entre Deus e o mundo, Deus e o tempo. O Ser, pensado e afirmado como primeiro na ordem da inteligibilidade/amabilidade conforme a identidade do *primum logicum* e do *primum ontologicum*, para Lima Vaz, é o fio condutor da gramática da afirmação de Deus. Afirmar a inteligibilidade/amabilidade e a coerencialidade do Ser implica afirmar a identidade do *primum logicum* e do *primum ontologicum* como Absoluto imanente e transcendente em sua exigência de inteligibilidade radical, *quod omnes dicunt Deum*.

A passagem do Ser ao Absoluto como elaboração racional da experiência da transcendência repensada por Lima Vaz se expressa ou como Absoluto de essência, Ideia suprema, ou como Absoluto de existência, Causa eficiente primeira. O primeiro se refaz à tradição grega da contemplação do Princípio, alcançado pela anábasis intelectual e pensado segundo a perfeição da verdade, do bem e da unidade. O segundo se refaz à tradição bíblica da revelação do Deus criador e do Deus que *é*. Esta toma a forma de iniciativa gratuita que desce do alto, katábasis em direção ao povo depositário da promessa. Faz-se presença na contingência da história como apelo, promessa e aliança. Nela a experiência da verdade é interpretada na categoria de fidelidade de Deus à palavra de revelação. A experiência do bem é interpretada na categoria de lei divina (*torah*) na qual a palavra se faz norma de vida. A experiência do Uno ou do Absoluto é interpretada na categoria criação, que expressa a soberania absoluta da unicidade de Deus sobre o cosmos.

A memória do Ser proposta por Lima Vaz suprassume em nível superior de inteligibilidade/amabilidade e de coerência a tensão entre essência, referida à exemplaridade da Ideia na sua perfeição absoluta como modelo transcendente das essências, e existência, referida à Causa eficiente primeira, o Absoluto criador das existências. O paradigma clássico grego da Ideia como forma postula uma igualdade equioriginária entre o noético e o eidético de tal sorte que a inteligibilidade/amabilidade do Ser – dos entes – permanece circunscrita ao contorno ou à definição de sua essência. A irrupção da inteligibilidade da existência – o *esse* na sua afirmação elementar “alguma coisa é”, ou seja, no domínio da inteligibilidade/amabilidade elementar dos seres – possibilitado pela revelação hebraico-cristã da criação, rompe com a circunscrição clássica desta inteligibilidade ao

domínio da essência. A rememoração vaziana suprassume em nível superior de inteligibilidade/amabilidade a tensão entre o Absoluto na ideia trans-histórica e o Absoluto na história.

A crítica racional da religião e a teologia racional são dois aspectos opostos entre si que expressam o encontro entre filosofia e religião no pensamento grego. A primeira foi aplicada de maneira redutiva ao fato religioso pela ilustração sofística e, mais tarde, pelas tradições epicurista e cética. A segunda assinala a recepção da modernidade grega pela religião, assegurando seu lugar no universo da razão. A solução teológica opera a integração da religião teologicamente depurada nos sistemas simbólicos das primeiras modernidades, impondo-se ao longo dos séculos da idade clássica. A crítica racional aplicada redutivamente ao fato religioso acabou ficando à margem da corrente principal do pensamento filosófico. A razão filosófica que regeu os dois primeiros milênios das modernidades ocidentais organizou-se estruturalmente como sistema hierárquico cujos degraus se elevaram até o ápice da expressão racional do divino, que não se operou sem suas tensões⁵¹.

A semântica do discurso filosófico grego significa o mundo e o tempo no movimento de passagem do discurso narrativo ao discurso demonstrativo. Não suprime o *mythos*, antes, o transpõe na dimensão religiosa do logos. Esta dimensão religiosa permanece uma constante ao longo de todo o pensamento grego. Nela se edificará a semântica teológica grega e a cristã sobre o mundo e o tempo. Assim sendo, a linguagem do mundo e a do tempo cossignificam o fundamento do objeto supremo da *theoría* ou da contemplação do filósofo. A identificação deste fundamento com o *theion* (divino) ou com o *theós* (deus) coroa a filosofia com a teologia racional. Esta leitura do mundo e do tempo, de Platão a Tomás de Aquino, mesmo levando-se em conta a estrutura própria do mundo e do tempo cristão, a partir do pensamento patrístico, assegurará à religião um lugar proeminente no sistema racional que organizará o universo intelectual das sucessivas modernidades ao longo dos tempos antigos e medievais. A estrutura fundamentalmente teológica do mundo e do tempo permitirá a recepção e integração da religião no sistema de razões das modernidades clássicas sob a forma de *theologia*.

A afirmação de Deus por Lima Vaz passa pela interpretação do ponto de tangência do cosmocentrismo grego com o teocentrismo hebraico-cristão. O primeiro, expresso na matriz conceptual fundamental da ciência grega do

⁵¹ O influxo maior das sucessivas modernidades sobre a religião, sob o signo da razão clássica, resulta na formação da teologia platônica coroada pela teoria dos Princípios (segunda metade do séc. IV a.C.), da teologia aristotélica, da teologia estoica (séculos III e II a.C.), da teologia do médio-estoicismo (séculos II e I a.C.) e da teologia do médio-platonismo e da teologia do neoplatonismo (do século II d.C. em diante).

Ser, é uma ciência da essência. O segundo, expresso na revelação bíblica da criação e do nome divino⁵², resgata a existência da pura factualidade de um aleatório acontecimento. Essência e existência constituem os polos dialéticos que desenham o campo de inteligibilidade/amabilidade do pensamento vaziano do Ser, codificado em teologia, em metafísica e em filosofia primeira. A passagem da primazia da inteligibilidade da essência para a primazia da inteligibilidade da existência assinala a crítica ao dualismo inerente ao cosmocentrismo grego estabelecido, por um lado, entre a ordem eterna das essências e seu princípio ordenador e, por outro lado, a eternidade da matéria. Dela decorre a substituição do arquétipo eternista do pensamento antigo pelo arquétipo criacionista das teologias monoteístas hebraica, islâmica e cristã e, mais radicalmente, da teologia cristã-medieval.

As raízes intelectuais que, de Platão a Hegel, sustentam o pensamento filosófico vaziano seguem o curso das vicissitudes histórico-teóricas da noção de Ser na sua procedência de Platão e Aristóteles, na inflexão henológica realizada por Plotino, Porfírio e Proclo, na evolução do pensamento latino-medieval desde as primeiras indicações de Boécio e do Pseudo-areopagita, passando pela especulação árabe, sobretudo Averrois e Avicena, pelo autor do *Liber de Causis*, por Siger de Brabant⁵³, até seu apogeu metafísico no século XIII com Tomás de Aquino, na virada desencadeada por Duns Scotus, na sistematização feita por Suarez no século XVI e sua posteridade na ontologia moderna de matiz cartesiano. Este curso histórico-conceitual, nos albores da primeira modernidade moderna, passa da concepção polissêmica da noção de ser da tradição aristotélico-tomásica para a concepção monossêmica ou unívoca de ser da tradição escotisto-suareziana.

Como consequência desta transformação, o pensamento filosófico sofre uma inversão de rota. Trata-se da remodelação da metafísica em sistema, segundo a acepção desse termo consagrado na *episthème* moderna. Essa remodelação assinala o abandono da concepção da metafísica como ciência estruturalmente aberta no seu procedimento mais elevado como ciência do Absoluto ou *theologia*, para a concepção da metafísica como sistema fechado, de natureza axiomático-dedutiva, regido pelos princípios de causalidade e razão suficiente e pela noção unívoca de ser⁵⁴. Cabe antecipar a progressiva apropriação semântica do conceito de sistema por Lima Vaz,

⁵² O tema do nome de Deus e da chamada metafísica do Êxodo será analisado no seguinte artigo.

⁵³ Vale registrar que em meu último encontro com o Pe. Lima Vaz constatei que ele estava lendo Siger de Brabant, na edição crítica que recentemente ele comprara para a biblioteca da FAJE.

⁵⁴ EF III, FC, p. 352.

remodelando-o com o sintagma sistema aberto⁵⁵ e instituindo-o como seu quadro referencial teórico tardio.

Esse é o solo intelectual que o *logos* filosófico vaziano interroga e sistematiza. Em sua atividade interrogante, ele desce às questões primeiras e essenciais. Interroga para responder, e sua resposta procura se adequar à amplitude da pergunta. A audácia especulativa de algumas respostas dadas por Lima Vaz engendra uma série de novas perguntas. Tal circularidade do pensamento vaziano se desdobra em espiral ascendente da pergunta à resposta e desta à nova pergunta. Em sua leitura da realidade, que se supõe justamente como capaz de ser traduzida na ordem das razões do sistema, ele articula a atividade sistematizante de seu pensamento seguindo dois roteiros heurísticos distintos, mas estritamente relacionados e convergentes. Um é o roteiro da razão demonstrativa no qual a construção sistemática procede segundo as exigências de fundamentação, ordenação e finalização; o outro o roteiro da razão hermenêutica no qual a construção sistemática se apresenta como código interpretativo da inteligibilidade/amabilidade e da expressividade do real.

2. A semântica grega repensada por Lima Vaz

Platão foi o primeiro a expor amplamente e de maneira programática a teoria das ideias e sua abertura à teoria dos princípios, com a metáfora da segunda navegação no Fédon. O conhecimento do Ser como norma do agir, torna possível a elevação dos problemas da práxis ao plano da *theoría*. Metafísica e ética tornam-se possíveis. O Sofista de Platão e a Metafísica de Aristóteles, ao afirmarem o Ser, unem o Absoluto na pluralidade do múltiplo. Elevam a metafísica e a ontologia ao seu estágio decisivo. A metafísica platônica do bem como princípio anipotético do mundo das ideias e a teologia aristotélica do livro XII da Metafísica introduzem a diferença na identidade inteligível e imutável do Ser afirmada por Parmênides. Este é o desenho do propósito de pensar e afirmar o Ser como Absoluto que vige até Plotino. A contemplação do Uno em Plotino desenha o contorno da ciência do primeiro inteligível na Antiguidade tardia.

Platão⁵⁶ institui o papel normativo das ideias na transcrição inteligível do Ser. O prólogo do Parmênides e do Sofista e sua aplicação no Timeu — as

⁵⁵ Ver EF, VII, RM p. 95 “Como dialética, essa totalidade realiza, a nosso ver, de maneira paradigmática, a natureza de um sistema aberto, já que seu termo é o reconhecimento de um hiato metafísico infinito, intransponível pelo discurso, que, ao mesmo tempo, separa a esfera dos *entes* relativos da esfera do *Esse* absoluto, e com ela a articula pela via da causalidade.”.

⁵⁶ A presente exposição do pensamento vaziano sobre Platão e de Aristóteles segue muito de perto o texto “Itinerário da ontologia clássica” republicado em EF VI, OH, p. 57-69. O Platão aqui exposto é o das doutrinas escritas. Para uma exposição das doutrinas não escritas de Platão ver: A ideia de sistema no pensamento clássico grego (I), *Síntese – Revista de Filosofia* v. 39 n. 123 (2012): p. 31-52.

ideias como paradigmas para a construção do universo pelo demiurgo — é a origem do problema fundamental da relação entre o *tópos tôn eidón* (lugar inteligível das Ideias), unidade objetiva da multiplicidade ideal, e o *nous* (inteligência) unidade subjetiva das Ideias no ato da *nóesis* (contemplação). A doutrina aristotélica do *noûs* no *De Anima* (III, 4), e a Teologia da *nóesis noésiôs nóesis* (reflexão da inteligência sobre si mesma) na *Metafísica* (XII, 7-9) contribuem de maneira significativa para o desenvolvimento desse tema. A interiorização do *topos tôn eidón* no *nous*, e a teoria plotiniana, desenvolvida por Proclo, da processão da inteligência a partir do Uno e na qual estão contidas as ideias como *paradeigmata*, desenvolvem de maneira contínua o tema das ideias na tradição platônica e na versão aristotélica. Esse paradigma ideonômico se estenderá até Descartes.

A noção de Ideia como forma que circunscreve a inteligibilidade do Ser – dos entes – ao contorno ou à definição de sua essência rege a noética platônica e aristotélica na articulação conceitual da noção de Ser. A Ideia é termo do movimento de anábasis da mente, que se dirige do sensível ao inteligível supremo. É pensada ou atingida na intuição plenificante da união da inteligência com ela como ápice de um movimento de ascensão intelectual, ou caminho para o alto, que expressa a transgressão das fronteiras do mundo ou a elevação acima do contorno mundano. Duas teses regem a metafísica da Ideia, de Platão a Descartes. A primeira defende a insuficiência do *aístheton* (sensível) para satisfazer a todas as exigências de explicação do *noetón* (inteligível). A segunda defende a prioridade ontológica do *noetón*, como fonte de explicação, sobre o sensível.

Aristóteles enuncia a dicção polissêmica *tò d'on légetai mèn pollachōs*⁵⁷ (o Ser se diz de muitas maneiras) e estabelece as categorias sob a regência não unívoca do *pros hen legomenon*. Traça, assim, o rumo das vicissitudes históricas e teóricas da noção de Ser. Distingue três grandes formas de conhecimento, o teórico, o prático e o poiético. O conhecimento teórico tem como objeto o ser das coisas, investigado e contemplado na sua verdade. O conhecimento prático tem por objeto o agir virtuoso segundo o costume, descrito e compreendido na sua bondade. Já o conhecimento poiético rege o fazer de objetos segundo a sua utilidade.

Platão e Aristóteles explicam diferentemente a união da inteligência e do inteligível no *noûs* humano. Esta união, na ontologia platônica das ideias separadas, é explicada pela *nóesis* (intuição) do *noetón* (inteligível em ato) que subsiste como *eidos choristón* (ideia separada do sensível). Na ontologia aristotélica da forma substancial, é explicada pelo *noûs ò pānta poiein* (atividade da inteligência) que opera no sensível apreendido pela imaginação, a atualização do inteligível em potência, nele imanente

⁵⁷ Cfr. *Metafísica*, 4, 1003 a 33.

como forma ou estrutura. No plano noético-epistemológico, o princípio platônico-aristotélico da identidade intencional entre o intelecto em ato e o inteligível em ato (*intellectus in actu est intellectum in actum*) oferece a estrutura do conhecimento do ser. Nela está em jogo nossa concepção de inteligência e nossa concepção de realidade e do tipo de relação teórica, prática e poiética que estabelecemos com ela.

O Ser expressa sua inteligibilidade no *logos*. Sua afirmação no plano noético-ontológico percorreu o caminho da inteligibilidade intrínseca à relação transcendental do ser finito à inteligência e à liberdade do Ser infinito. A categoria *méthexis* (participação) em Platão e a estrutura linguística *pros hen legomenon* que na leitura tomásico-vaziana de Aristóteles⁵⁸ remete à analogia, regem a articulação desta relação na metafísica vaziana. Asseguram o lugar eminente da Ideia de Deus no paradigma ideonômico. A participação implica a imanência do Ser absoluto nos seres relativos. Platão introduziu a noção de participação na aplicação do paradigma ideonômico à relação noética e ontológica entre o sensível e o inteligível. No nível noético-ontológico a que foi por ele elevada, a participação cumpre dupla função. Articula o sensível e o inteligível em termos de cognoscibilidade do segundo a partir do primeiro. Estabelece a diferença ontológica entre o sensível, em permanente fluir, e o inteligível, ao qual cabe propriamente a atribuição do *ontôs on* (ser verdadeiramente tal). A analogia, segundo a leitura tomásico-vaziana de Aristóteles, implica a transcendência do Ser absoluto sobre os seres relativos. Seu procedimento

⁵⁸ Cabe dizer que esta leitura vaziana da teoria da analogia do ser como pedra angular da metafísica segue Tomás de Aquino, que por sua vez acompanha uma tradição antiga e medieval de longa duração. Autores recentes consideram a analogia do ser uma teoria medieval. Ver AUBENQUE, P. *Le Problème de l'être chez Aristotele*, Paris, PUF, 1962; *idem*, *Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être. Sur l'histoire d'un contresens*, in: *Les Études philosophiques* (1976), p. 3-12; LIBERA, A. de. *Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être*, in: *Les Études philosophiques* (1989), p. 319-345; COURTINE, J.-F. *Inventio Analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Paris, Vrin, 2005. BOULNOIS, O. *Metafísicas rebeldes. Gênese e estruturas de uma ciência na Idade Média*. São Leopoldo, Editora Unisinos, 2015, pp. 152-154. Indo ao ponto, à página 153 Boulnois afirma que “A unidade da metafísica, portanto, provém de uma tese sobre o ser, acessível ao mesmo tempo pela obra de Dionísio e pelo *Livro das causas*: a diferença entre o ser e o ente, unidos na realidade das coisas, mas distintos enquanto princípios. Em Dionísio, tal como o compreende Tomás ‘o próprio ser comum vem do primeiro ente, que é Deus’. O *Livro das causas* (compêndio de citações neoplatônicas) lhe permite afirmar que todos os entes são graças ao *esse commune*, mas este vem de Deus, que dá o ser a todas as coisas: ‘A causa primeira está acima do ente, na medida em que ela é o próprio ser infinito’. Já que nosso intelecto não pode apreender senão o ente (*ens*) que participa do ser, ele não pode apreender o ser mesmo (*ipsum esse*) do qual participa, Deus. Assim, não se deve compreender a unidade do sujeito da metafísica, o ente, como englobando Deus no sentido estrito do *ens commune*, da quiddidade da coisa sensível. O conceito de ser está aberto ao divino: ele não se fecha de modo a integrá-lo em si, mas se abre em sua direção para nos reconduzir a ele. A posição de Avicena, portanto, é interpretada à luz do *Livro das causas*. Assim, a analogia do ser, a distinção do ser e da essência, a doação dos entes pelo primeiro princípio se juntam para fazer do *ipsum esse subsistens* o princípio da metafísica, perseguido por ela, mas transcendente.”

transgride os limites conceituais no campo semântico das noções de ser, uno, verdade e bem, campo da inteligibilidade metafísica, traçados pela finitude da razão humana.

O Ser como objeto da ciência, em Platão, se revela no *doxázein* (ato de julgar), movimento com que a alma conhece, e se exprime na dialética. Se há juízo⁵⁹, há síntese; se há síntese, há diversidade; se há diversidade e síntese, há participação. A unidade do ser proposta por Platão não é a da identidade, mas da participação. A participação opera a síntese do uno e do múltiplo. O Ser se revela como participação na estrutura do ato judicativo⁶⁰. Platão viu que para uma inteligência em movimento o Ser, mesmo afirmado como uno na unidade de cada ideia, desdobra-se, entretanto, numa relação, e o movimento da inteligência que conhece é, sob outro aspecto, uma síntese progressiva das participações do ser. Ele projeta o ser, revelado na síntese do uno e do múltiplo no juízo, na objetividade total da ideia.

Como já se viu, o Ser para Platão é ideia. Como ideia ele é a razão formal que dá à dialética seu alcance ontológico. A transcendência da ideia platônica é tal que rouba toda inteligibilidade intrínseca ao mundo da experiência e à contingência mesma do ato de conhecimento. A justificação crítica do Ser como ideia no conhecer – sua ciência – vem a objetivar-se também na ideia. Renuncia à compreensão da originalidade do ato mesmo do conhecimento como intrinsecamente inteligível.

Cabe dizer por oportuno que, mesmo na última fase de sua leitura de Platão, quando aprofunda as doutrinas não escritas, Lima Vaz não tira todas as consequências da compreensão do inteligível a partir do conceito de *dynamis* (potência ativa) que é, provavelmente, uma das maiores contribuições de Platão ao pensamento ocidental. Compreender o inteligível como potência ativa significa compreender a ideia como contendo as suas diferentes espécies em modo unitário e completo.

Aristóteles renuncia ao *eidos choristón*, mas não renuncia ao Ser, cuja posição é identicamente a posição do Uno. O Ser, por um lado, se diz de muitas maneiras e, por outro lado, na leitura tomásico-vaziana, implica a referência a uma unidade primeira. A estrutura linguística *pros hen* implica a referência à unidade primeira que seria a *ousia* (substância). O princípio de não contradição, estabelecido por uma demonstração *elenktikós* (retorção) e com alcance lógico e ontológico é o primeiro princípio da ciência do Ser que opera a síntese racional do uno e do múltiplo. Surge no ato judicativo com a absoluta necessidade do movimento mesmo da inteligência. O juízo revela o Ser operando logica e ontologicamente a síntese

⁵⁹ Ver EF VI, OH, 63.

⁶⁰ EF VI, OH, 63.

do uno e do múltiplo: se há determinação, há unidade; se há movimento da inteligência, há pluralidade de determinações. Se o Ser se revela no juízo e não se extrapõe todo na ideia separada, deve exprimir-se numa dialética da participação do ato antes de ser assumido numa dialética da inclusão formal, pois se a determinação em seu objeto é uma necessidade absoluta para o Ser mesmo do ato judicativo, o ato participa do Ser e o Ser torna-se inteligível no dinamismo intrínseco do ato. Aristóteles guarda, pois, a determinação objetiva sem hipostasiá-la na ideia separada. Antes, situa-a na linha da originalidade mesma do ato da inteligência. Aos estudos de Lima Vaz sobre a operação sintetizadora do juízo em Platão e Aristóteles seguem-se na segunda parte desta série, seus estudos sobre o juízo em Tomás de Aquino, que desempenha papel decisivo na estratégia argumentativa vaziana de afirmação de Deus.

A inteligibilidade e respectiva expressividade do Ser em Aristóteles não superam os limites da determinação da essência. Não leva a seu termo a prioridade metafísica e ontológica do ato. Sua forma absorve o ato. Aristóteles busca no quadro estático das categorias a última instância de inteligibilidade do real. A substância é o termo de referência que dá unidade ao ser. Sua inteligibilidade decorre de sua universalidade. Porém a inteligibilidade do universal, em Aristóteles, permanece incuravelmente lógica se não se prende a um inteligível transcendente que seja plenitude de existência e, ao mesmo tempo, inteligência subsistente. A dialética da inteligibilidade do Ser proposta por Aristóteles e criticada por Lima Vaz não penetra os seres em sua existência.

A recusa do inteligível platônico leva à ausência de transcendência do inteligível e, portanto, da participação no sentido platônico. Ora, se a transcendência não é buscada numa dialética mesma do ato da inteligência, uma ambiguidade perpassa a inteligibilidade do Ser em Aristóteles. Esta oscila entre a pura forma lógica e a irreducibilidade da existência singular a ser exaurida na universalidade do conceito. A Metafísica de Aristóteles meneia entre a unidade abstrata do *to on he on* (ser enquanto ser) como seu objeto próprio e a separação das *ousiai choristai kai akinetai* (substâncias separadas e imóveis). Estas não são suscetíveis de uma participação no sentido platônico, pois não são *eidoi choristói*, também não o são para Aristóteles na linha da causalidade eficiente. As *ousiai choristai kai akinetai* esgotam sua inteligibilidade no plano do conceito e não fundam a síntese analógica de essência e existência.

A linguagem do mundo e a do tempo como expressão da relação Deus e mundo / Deus e tempo são dois temas centrais no pensamento de Lima Vaz. Estão intimamente ligadas ao conhecimento de Deus mediante o mundo e sua ação no tempo⁶¹. Mundo e tempo na metafísica grecocristã

⁶¹ Cfr. EF, PF, p. 226.

são grandezas teológicas, diafania do divino. São eles mesmos o divino. Essa translucidez do divino no mundo e no tempo rege-se pela dialética entre o invisível e o visível, que permite pensar as formas de presença de Deus no mundo e no tempo pela *theologia* grega⁶² e pela *theologia* cristã.

A linguagem do cosmos como referencial privilegiado da *theologia* grega decorre de esquema de pensamento que, num primeiro momento, opõe o visível e o invisível, e, num segundo momento, paradoxalmente, estabelece a visibilidade do invisível na trama mesma do visível. As linhas especificamente gregas deste referencial destacam-se, pouco a pouco, de um fundo mítico universal que se estruturou no modelo astrobiológico, ou seja, a coordenação dos ritmos da vida e dos ritmos astronômicos num único sistema. Sua transmissão à *theologia* cristã e posterior reelaboração cristã⁶³ pulsam no projeto rememorativo vaziano.

Este modelo, na Grécia, acompanha a complexa passagem do *mythos* ao *logos*, ou do discurso narrativo ao discurso demonstrativo. O *mythos* não é supresso, mas, antes, suprasumido. Sobrevive no *logos* e mesmo o anima intimamente, sobretudo naquela que se pode chamar de dimensão religiosa do *logos*: sua dimensão teológica. A representação do *kosmos*, diafania do divino, ou ele mesmo divino se erguerá sobre essa dimensão. A dimensão religiosa acaba prevalecendo como grandeza teológica. A noção de *physis* aproxima-se desse conglomerado conceitual no sentido que o cosmos como ordem eterna exprime a ordem das coisas na sua inteligibilidade intrínseca, ou seja, na sua natureza⁶⁴. O uso da noção filosófica de cosmos pelo pensamento filosófico grego será enriquecido com dimensão estético-religiosa para designar *tò pân* (o todo) ordenado e adornado.

Três momentos fundamentais, respectivamente visibilidade de transcendência, visibilidade de imanência e transcendência inefável constituem a concepção grega do mundo como grandeza teológica⁶⁵.

O primeiro momento da relação do mundo com o divino dá primazia ao *logos* filosófico e está na origem da assim chamada prova cosmológica. Nele a visibilidade de transcendência na relação do mundo com o divino sustenta o movimento do espírito que vai da contemplação do visível a Deus, ou à esfera do divino. O esquema teleológico, o mundo ordenado ao princípio ordenador, está presente na reflexão de Anaxágoras, Diógenes de Apolônia, Platão, Aristóteles, consagrando-se na quinta via de Tomás

⁶² As linhas especificamente gregas do referencial teológico destacam-se pouco a pouco de um fundo mítico universal que é o modelo astrobiológico, ou seja, a coordenação num único sistema dos ritmos da vida e dos ritmos astronômicos. Na Grécia tal modelo acompanha a passagem do *mythos* ao *logos*.

⁶³ EF, PF, p. 226 ss.

⁶⁴ AF II, p. 16.

⁶⁵ EF, PF, p. 228-229.

de Aquino⁶⁶. A visibilidade de transcendência assume caráter rigoroso e propriamente científico na ontologia platônica das ideias, em que a presença do *mythos* tem função puramente didática. A transcendência superlativa do bem⁶⁷ acaba compondo-se pela mediação do demiurgo com a beleza e ordem da obra de arte vivente que é o mundo⁶⁸. O caráter científico prevalece ainda no contexto próprio de um projeto político na teologia do livro X das *Leis*. Domina igualmente a visibilidade de transcendência na teologia aristotélica, no estatuto teórico do procedimento que conduz às causas superiores e à causa primeira do divino que se manifesta na ordem visível dos astros⁶⁹. Uma doutrina da *theoría* de caráter profundamente intelectualista se fundamenta sobre essa teologia.

O segundo momento da relação do mundo com o divino dá primazia ao *mythos* sobre o *logos*. O discurso religioso sobre o divino transparente no mundo descreve o mundo como imenso mito. A configuração dessa visibilidade de imanência é nitidamente panteísta. A teologia do estoicismo antigo é sua expressão mais rigorosa. A aspiração religiosa sobrepõe-se à intenção científica. A partir desta forma de visibilidade constitui-se uma religião do mundo, religião do Deus cósmico, que modela espiritualmente a mentalidade do homem antigo desde os tempos helenísticos ao declínio do império romano.

A religião do Deus cósmico também tem suas origens em Platão. Mas nela o dualismo platônico é deixado de lado. É o visível mesmo que se mostra, não apenas a imagem do divino, mas o próprio divino. No entanto, para que se apresente como divino, o mundo deverá manifestar as características da ordem, completude e beleza do cosmos, tal como a filosofia o descreverá.

A aliança entre as exigências do *logos* na constituição de uma *theoría* que se eleva do visível ao invisível, e a representação do *mythos* na persistência do esquema cosmobiológico e suas variações vitalistas é um dos traços marcantes da concepção grega do cosmos. Marca todas as formas da cosmologia grega. O cosmos helênico é um mundo penetrado e unificado por uma corrente de vida universal. Nele, juntamente com a função ordenadora do *logos*, a função plasmadora do *pneuma* desempenha papel de importância fundamental. O mundo seria impensável na sua unidade e na sua beleza sem a animação de uma alma do mundo. Para Lima Vaz, esta interpenetração entre a doutrina da alma do mundo e a doutrina do *pneuma* na sua dimensão cósmica, característica do estoicismo antigo, cumpriu longa carreira na civilização ocidental.

⁶⁶ *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3.

⁶⁷ *República* VI, 509b-c.

⁶⁸ *Timeu* 29c-d.

⁶⁹ *Metafísica*, E, 1026a 1020.

O terceiro momento é o do retraimento do discurso, e tem como tema o *theós ágnostos* (Deus incognoscível). Caracteriza-se pela ruptura da articulação discursiva ou contemplativa entre o visível e o invisível. O invisível se recolhe a uma transcendência inefável. A oposição entre o mundo e Deus é de exclusão, mas é a realidade do mundo que se deprecia e o acesso a Deus passa pela negação do mundo. A posteridade desse tema será, por um lado a teologia negativa do neoplatonismo, que a teologia cristã aceitará, e o dualismo gnóstico, que a ortodoxia cristã rejeitará.

A representação grecofilosófica do tempo privilegia o *agora*, o presente como sucessão de modos⁷⁰ ou de atualidades. Essa reestruturação modal enfraquece o caráter sacral próprio do mito⁷¹ subjacente ao tempo e torna-o objeto de seus procedimentos demonstrativos, sobrelevando-o à condição de tempo histórico⁷². O sistema de razões organizado pela filosofia confere ao tempo a diferença qualitativa de um modo temporal privilegiado pelo exercício do próprio ato de filosofar, que passa a ser o ato fundador da modernidade⁷³. Alguma coisa acontece no tempo que pode ser chamada qualitativamente moderna. O agora grego do ato de filosofar – sua modernidade – tem de elevar-se a um fundamento transtemporal para assegurar seu privilégio de contemplar ou de exercer a *theoría* desse fundamento. O tempo⁷⁴ tem uma estrutura fundamentalmente teológica, o que permitirá a recepção da religião no sistema das modernidades clássicas sob a forma de *theologia*⁷⁵.

⁷⁰ Lima Vaz afirma que o advérbio latino *modo* que significa primeiramente “há pouco”, ou “recentemente” (*modo veni*, “cheguei há pouco”) é a raiz etimológica do termo modernidade. Dele procede o adjetivo “moderno”. Cfr. EF, III, FC, p. 225.

⁷¹ Trata-se do tempo *anacrônico* que remonta permanentemente à identidade de um tempo originário. Cfr. EF, III, FC, p. 228.

⁷² Trata-se do tempo *diacrônico* que faz constantemente do modo temporal do presente, do *agora*, o mirante histórico privilegiado para medir e julgar o tempo. Cfr. EF, III, FC, p. 228.

⁷³ Para Lima Vaz, o conceito de modernidade como categoria de leitura do tempo histórico já está presente *in nuce* na representação do tempo pela razão clássica. Cfr. EF, III, FC, p. 229 “Vista, pois, do ângulo da conceptualização filosófica, a *modernidade* significa a reestruturação *modal* na representação do tempo, em que este passa a ser representado como uma sucessão de *modos* ou de atualidades, constituindo segmentos temporais privilegiados pela forma de Razão que neles se exerce.”.

⁷⁴ Cfr. Platão “a imagem móvel da eternidade imóvel” (*Timeu*, 37d 5-7); Aristóteles “a medida do movimento regido pela eterna revolução circular dos astros divinos” (*Física*, IV, caps.10-14).

⁷⁵ É oportuno lembrar que, segundo Lima Vaz, a filosofia e a ciência contemporâneas caracterizam-se pelo abandono desta estrutura teológica do tempo que manifestava a concepção grega e a cristã. Elas foram substituídas por duas novas representações do tempo: o *tempo físico* dos fenômenos, introduzido como variável das equações do movimento e relativo aos procedimentos de medida do observador, e o *tempo histórico* dos eventos humanos. Uma vez que o tempo histórico é vivido pelos atores que a ele se submetem, é irreduzível ao tempo físico, qual é a sua estrutura elementar que deve ser comum às consciências dos sujeitos que nele vivem e agem? Esta questão foi posta por W. Dilthey, dando origem à noção de *consciência histórica*, que por sua vez influenciou a concepção fenomenológica do tempo desenvolvida por Husserl e Heidegger e sobre a qual Heidegger apoiará sua analítica existencial. A estrutura elementar do tempo como o entrelaçamento, no presente da consciência, do tempo que foi

À estrutura da inteligibilidade/amabilidade, coerencialidade e expressividade do Ser, no paradigma ideonômico clássico grego, é coextensiva a estrutura da inteligibilidade/amabilidade, coerencialidade e expressividade da *práxis*, ou seja, a ética e a política. O conceito de *práxis* constitui o núcleo inteligível, coerente e expressível mais consistente do pensamento ético-político grecoclássico. Rege-se pela dialética mensurante-mensurado, ou sujeito e objeto. O sujeito do ato praxiológico compreendido a partir de sua estrutura já referida é capacidade de ser portador de si mesmo no seu movimento de autorrealização. O objeto é termo simplesmente dado do ato cognoscitivo. A supressão dessa dialética constitui o *ethos* como realidade histórico-social que se apresenta como espaço propriamente humano da *práxis*.

A tarefa da racionalização do *ethos* na forma de uma ciência do agir cabe à ética. O indivíduo e a sociedade, submetidas ao *ethos* ou recebendo as lições da ética, medeiam sua *práxis* segundo a escala de normas e de fins cujo fundamento e justificação transcendem o teor empírico dos objetos e a contingência do agir individual. A transcendência desse fundamento nas sociedades gregas tradicionais afirma-se na sanção religiosa e sapiencial do *ethos*. Nas sociedades gregas regidas pela ilustração filosófica traduz-se na conceptualização filosófico-teológica do *ethos* como ética. Em Platão e Aristóteles é o bem, ou os bens, no estoicismo a natureza.

A ontologia clássica grega, na análise vaziana, foi profundamente remodelada por Plotino e pelo neoplatonismo. Novo tipo de questionamento sobre o Ser, até então desconhecido, tem início. A partir de Aristóteles, a filosofia clássica grega tinha como questão fundamental a pergunta em torno da substância e pressupunha o cosmos como um todo ordenado de substâncias. Ora, a questão posta por Plotino dirige-se ao próprio existir dos existentes. Dessa questão primordial procede, de um lado, a ideia plotiniana da processão dos seres a partir do Uno através dos intermediários que são a inteligência e a alma, e, de outro, a questão sobre a natureza do *existir* do próprio Uno. Plotino foi o primeiro pensador a usar, na sua forma grega, de maneira coerente e sistemática o conceito de *causa sui*. No segundo tratado das *Enéadas*⁷⁶, desenvolve uma concepção de *dýnamis* que implica a auto-causalidade do Uno. A contemplação do Uno por Plotino transforma a ontologia grega em *henologia*. A virada plotiniana na metafísica grega toca o âmago da concepção filosófica de liberdade. O tema da liberdade absoluta do primeiro princípio na filosofia ocidental é, assim,

(retenção) e do tempo que será (*protensão*) é descrita nas análises husserlianas. O presente desempenha, pois, na fenomenologia do tempo uma função mediadora privilegiada e é a partir dele que a primazia é dada ou à retenção do passado (Husserl) ou à protensão para o futuro (Heidegger).

⁷⁶ En. II, p. 5, 25.

inaugurado no sexto tratado das *Enéadas*, que versa sobre a liberdade e a vontade do Uno⁷⁷.

A hierarquização estrutural das formas do conhecimento humano é problema fundamental que orienta o eixo noético do pensamento clássico grego. A questão da dualidade entre *ratio* (razão) e *intellectus* (inteligência), desde seu aparecimento com a distinção platônica entre *diánoia* (discurso) e *nóesis* (intuição) até seus múltiplos desdobramentos, expressa de maneira significativa o cerne da questão de um critério ordenador da complexidade estrutural do conhecimento humano. A noética plotiniana por um lado sintetiza a noética antiga, por outro lado dá passagem aos desenvolvimentos medievais e modernos do conhecimento humano. Seu amplo quadro referencial teórico é traçado pela ontologia, cosmologia e antropologia.

A dialética platônica transmite a Plotino a distinção rigorosa entre o sensível e o inteligível, bem como o caminho de ascensão do sensível para o inteligível até o Uno inefável. A ascensão se apresenta como ponto de chegada da metafísica grega do espírito. Insere-se numa representação hierárquica da realidade. A processão de todas as coisas do Uno, inspirada pela ontologia platônica, caracteriza a ontologia plotiniana. Desdobra-se em duas grandes fases que constituem as duas ordens do Ser, a ordem inteligível e a ordem sensível. O ser humano é o traço de união entre o sensível e o inteligível. Participa da ordem inteligível na medida em que de lá procedem as almas singulares às quais caberá a tarefa de para lá retornar através da purificação que as liberta do sensível.

Esse é o caminho da conversão que caracteriza o itinerário da noética plotiniana, mediante o qual o ser humano retorna ao mundo inteligível. Do conhecimento sensível à intuição do Uno, o caminho da alma cognoscente percorre os estágios da impressão sensível, da percepção e do sentimento, da paixão e da memória, da consciência-de-si e do conhecimento discursivo e, finalmente, da intuição. O conhecimento discursivo, em relação ao conhecimento sensível, distingue, coordena e exprime no conceito, articula no discurso e comunica na linguagem tudo o que chega à alma mediante os sentidos. É um degrau na subida da alma da obscuridade do sensível para a claridade do inteligível.

O conhecimento discursivo é imperfeito e transitório. Na sua orientação mais profunda, aponta para a inteligência pura e para o retorno ao Uno para além da inteligência. A ascensão intelectual plotiniana tem em mira alcançar um ápice transintuitivo e, nele, consumir-se misticamente na união com o Uno. A consumação mística da união do inteligível com o Uno será importante tópico da evolução posterior do problema da estrutura noética do espírito.

⁷⁷ En. VI, p. 8, 19.

A tradição neoplatônica que procede de Porfírio, discípulo e biógrafo de Plotino, aprofundou a remodelação henológica da ontologia clássica. No seu comentário ao Parmênides de Platão⁷⁸, ao tratar a segunda hipótese “se o uno é pode ele ser e não participar da ousia?”⁷⁹ Porfírio propôs uma distinção entre o *ser* (infinitivo *einai*, lat. *esse*) e o *ente* (particípio *ón*, lat. *esse*), que supõe a inteligibilidade do existir. O infinitivo *einai* (*esse*) como atributo do primeiro princípio no neoplatonismo porfiriano expressa a presença germinal da concepção do ato puro de existir na tradição grega tardia.

3. A semântica hebraico-cristã repensada por Lima Vaz

A revelação profética da Palavra de Deus a Israel e, posteriormente, à Igreja apostólica expressa outra forma de experiência histórica de transcendência inerente à memória metafísica levada a cabo por Lima Vaz. O *logos* profético hebraico narra a soberania da Palavra de Deus sobre o cosmos e sobre a história. Sua rota foi traçada pela narrativa dos começos e da revelação do nome de Deus a Moisés fixando-se plenamente como doutrina da criação nos últimos livros do Testamento Judaico. No terceiro Isaías e em Jeremias, alcança a mesma espessura ética do *logos* grego. Para Filo de Alexandria, a natureza do princípio permanece em si mesma incognoscível.

A eclosão histórica da versão cristã da experiência de transcendência no momento em que suas versões grega e hebraica se aproximam culturalmente leva Lima Vaz a refletir e interpretar o enigma do *kairós* cristão. O *logos* profético cristão narra os eventos históricos da paixão e morte de Jesus de Nazaré mediados pela fé da Igreja nos eventos trans-históricos da encarnação e da ressurreição de Jesus o Cristo⁸⁰. A estrutura da sucessão temporal própria da representação⁸¹ do tempo na sua conceptualização filosófica pelo pensamento grego, e consequente instituição da categoria modernidade⁸² como chave de leitura dessa sua representação, passa pela revolução desencadeada pela leitura cristã da sucessão temporal. Essa

⁷⁸ Alguns fragmentos dessa obra foram encontrados em forma de palimpsesto na Biblioteca de Turim e publicados pela primeira vez em 1892.

⁷⁹ *Parmênides*, 142 b 6.

⁸⁰ Cfr. EF III, FC, p. 227.

⁸¹ Em EF III, FC p. 228 Lima Vaz recorre à terminologia usada por J. Daniélou, segundo o qual as civilizações sacrais são *anacrônicas* – pois remontam permanentemente à identidade de um tempo originário; a civilização filosófica, a nossa, é *diacrônica* pois faz constantemente do modo temporal do presente, do agora, o mirante histórico privilegiado para medir e julgar o tempo; o cristianismo é *catacrônico* pois retorna sempre à singularidade irrepetível e única – ao *agora* permanente – do evento do Cristo como evento salvífico.

⁸² Cfr. EF III, FC, p. 223-255.

revolução, segundo Lima Vaz, já se preanunciava na concepção hebraica do tempo. A revelação cristã, porém, a leva ao termo de sua lógica. A originalidade do tempo cristão consiste na absolutidade do segmento de tempo empírico que se estende entre a encarnação e a ressurreição do Cristo. Esses dois eventos, transcendentais em si à designação empírica, significam pelos seus efeitos cortes decisivos do antes e do depois na sequência do tempo histórico. Esse segmento do tempo, para Lima Vaz, constitui o único moderno permanente do cristianismo.

O testemunho de fé da comunidade dos discípulos que vivenciaram os eventos da paixão, morte e ressurreição de Jesus Nazareno anunciado como o Cristo, transmite uma novidade que reinterpreta profundamente as categorias gregas e hebraicas. Os apóstolos, testemunhas do evento pascal, associam o nome *Filho de Deus* à subida do Cristo ressuscitado para junto de Deus e esta como configuração do fim dos tempos. A afirmação que a Palavra como vida imanente de Deus na sua transcendência “tornou-se carne e acampou entre nós”⁸³ em uma pessoa histórica, e que esse Jesus Nazareno que foi entregue e crucificado “Deus o ressuscitou, livrando-o das dores da morte, porque não era possível que a morte o retivesse em seu poder”⁸⁴ inflecte decisivamente a experiência histórica da transcendência. Revolucionaria a estrutura das representações grega e hebraica do tempo.

O retorno aos relatos evangélicos como fonte da resposta da Igreja apostólica à interpelação que ela recebeu de Deus em Jesus Cristo em nome da posteridade de todos os crentes, para Lima Vaz, é condição para se esclarecer, hoje, o significado do termo Deus⁸⁵ à luz dos paradoxos da encarnação e da ressurreição de Jesus Cristo. Para a fé apostólica, esses eventos transempíricos cortam decisivamente o tempo histórico no antes e no depois do tempo escatológico. Nos relatos evangélicos, o *mystérion* passou a ser a presença do evento salvífico de Deus na pessoa do profeta messiânico Jesus Nazareno anunciado como o Cristo ao longo do tempo que vai da ressurreição à sua *segunda vinda* na consumação da história.

A Igreja pós-apostólica dos dois primeiros séculos interpretou a vida, a paixão/morte e a ressurreição de Jesus Nazareno, proclamado o Cristo, à luz dos textos do testamento hebraico, particularmente os textos proféticos. Transpôs para seu código em formação as ideias hebraicas da Palavra e da Sabedoria de Deus, dando início ao processo de identificação do Deus Criador com o Deus Pai de Jesus Cristo. Ao mesmo tempo, aproximou semanticamente o título *Cristo* ao conceito *Logos*, tão rico de sentido

⁸³ João 1,14.

⁸⁴ Cfr. Ato dos Apóstolos 2, 24.

⁸⁵ Aqui acompanho de perto MOINGT, J. *L'homme qui venait de Dieu*. Paris: Cerf, 2002. Idem, *Dieu qui vient à l'homme*. I *Du deuil au dévoilement de Dieu*. Paris: Cerf, 2002; II *De l'apparition à la naissance de Dieu*. Paris: Cerf, 2005.

para a filosofia helenística do médio-platonismo e do estoicismo, como a identificação de Jesus de Nazaré ao título *Cristo* o foi para o judaísmo. Resume o essencial da narrativa evangélica e das pregações apostólicas com o título *Filho de Deus*.

O alcance especulativo da afirmação joanina da Palavra feita carne passa além da necessária imanência do Absoluto transcendente causante na multiplicidade dos seres contingentes, ou do Uno no Múltiplo. Avança até o paradoxo da presença existencial imediata do Absoluto na contingência da história ou da identidade absoluta na diferença do espaço e do tempo. Esta imanência necessária do Absoluto como *Causa eficiente primeira* na multiplicidade dos seres contingentes e este *passar além*, ou *avançar até o paradoxo* pede que Lima Vaz recupere as categorias gregas de *méthexis* e de analogia ou proporção. A reinvenção da participação e da proporcionalidade entre essência e existência é importante passo dado por Lima Vaz no desenho de seu quadro referencial teórico entre o qual se afirma filosoficamente Deus. Sobreleva essa estrutura inteligível ao plano do conceito de ser, sem perder de vista o exercício da razão sapiencial sobre a palavra de Deus.

A semântica do discurso cristão pós-apostólico da afirmação de Deus é devedora do encontro da pluralidade pagã do helenismo com a singularidade monoteísta do judaísmo. A concepção grega de divindade, a saber, sua comunicabilidade, e a convicção hebraica fundamental da singularidade absoluta de Deus são as raízes do monoteísmo cristão. O movimento dialético de seu conceito supressumiu num plano superior de inteligibilidade o conceito grego do divino que se comunica com os outros e o conceito judaico do Deus único. O laço de necessidade e de dependência recíproca entre Deus e o mundo inerente ao paganismo foi transformado em dom de amor e em história de liberdade nas experiências judaica e cristã. A sinergia do pensamento filosófico com o pensamento escatológico, da metafísica com a história, no discurso vaziano sobre Deus, mesmo que não rompida, permanecerá tensa.

Esta tensão já está nas origens do teísmo cristão como discurso sobre Deus, sua existência e significado, e sobre Jesus Cristo, Filho de Deus e Salvador. A agenda inaugural da reflexão cristã foi a de conciliar a fé no Deus único com a fé no Cristo Deus como Filho de Deus. O teísmo cristão orienta-se para o enlace de teologia e cristologia. Ambas são devedoras de antropologias e de concepções de mundo e do tempo provenientes da Bíblia, mas igualmente de filosofias e culturas religiosas datadas em épocas determinadas. Contudo, estes princípios se ligavam a um sistema de representações que já não é mais o nosso. O encontro do logos profético-apocalíptico hebraico-cristão com o instrumental conceitual da filosofia grega dá origem à teologia filosófica dos Padres Alexandrinos, de Agostinho, dos Vitorinos, do Pseudo-areopagita, de Anselmo, de Abelardo, de

Alberto Magno, de Tomás de Aquino, dentre muitos outros. O contexto linguístico em que se encontraram o *crível* e o *pensável* forma o laço que une a inteligibilidade do teísmo cristão à expressividade própria da narrativa cristã. Alguns princípios de fé absolutos se impuseram à experiência cristã nascente, e sustentam ainda hoje sua expressão.

Lima Vaz examina a referida contaminação semântica graças à qual os vocábulos gregos *pneuma* e *kosmos* são adotados pela linguagem da revelação hebraica. A visão histórico-salvífica hebraica se torna norma de significação⁸⁶, norma de inteligibilidade, do uso linguístico desses termos filosóficos gregos. A linguagem da revelação hebraica encontra-se com a doutrina grega do *pneuma* na sua dimensão cósmica, o cosmos animado como emanção ou imagem de uma vida divina. Ao longo da evolução da doutrina do *pneuma* em terreno hebraico-cristão acontece uma inflexão sempre mais acentuada no sentido da história da salvação nos seus atores fundamentais: Deus, o ser humano e a comunidade. Nos escritos da Segunda Aliança não se menciona uma alma do mundo intermediária entre o *pneuma* humano e o *pneuma* divino na sua manifestação dentro da economia salvífica.

A partir do anúncio da ressurreição do profeta messiânico Jesus Nazareno morto em cruz, em torno do qual se adensou a afirmação cristã de Deus em complexo processo de formação histórico-conceitual, os temas trindade e verbo encarnado da tradição bíblico-cristã se agregam ao tema da criação já consolidado na tradição bíblico-hebraica. A reflexão teológico-filosófica cristã, no século III d.C. em Alexandria, em que se destacam Clemente Alexandrino e Orígenes, entre muitos outros, e o pensamento latino-medieval, a partir das primeiras indicações de Boécio e posteriormente Mário Vitorino, célebre professor de Retórica convertido ao cristianismo, assume e integra organicamente elementos do médio e neoplatonismo. Reelabora a doutrina germinal de um universo hierárquico coroado por um Princípio que Porfírio designou como *tò êinai* (o existir). Essa recepção e evolução cristãs do medioplatonismo e do neoplatonismo desempenham papel importante na progressiva distinção entre *essência* e *existência*.

A distinção real de essência e existência no ser finito tem como uma de suas fontes a distinção entre *esse* e *quod est* que ocorre no tratado *De Ebdomadibus* de Boécio que, por sua vez, transmite à Idade Média a doutrina seminal da inteligibilidade do existir de Porfírio. Esse é outro importante tema que, o mostra Lima Vaz, juntamente com os três temas anteriores, procedentes da escuta da Palavra de Deus em sinergia com a Filosofia grega constituem síntese teológico-filosófica cristã, a partir da qual se irradiam trilhas temáticas fundamentais percorridas pelo pensamento vaziano. Uma

⁸⁶ EF, PF, p. 230.

questão que permanece aberta é se Lima Vaz teria tido acesso direto e teria consultado o *Liber de causis*⁸⁷.

Esses temas teológico-filosóficos cristãos desencadeiam mudança radical na noção grecoclássica do Ser. A categoria criação expressa a soberania amorosa de Deus sobre o cosmos e sobre a história. A ação criadora de Deus transcendente, no pensamento cristão, constitui a natureza ontológica da ordem do universo. A relação de criaturalidade dos seres finitos com Deus modificou profundamente os termos da dialética do Uno e do Múltiplo. Lima Vaz afirma que significados distintos do Princípio ou do Uno separam a noção plotiniana de processão e a noção hebraico-cristã de criação entendida como relação de dependência no existir dos seres finitos ao seu Princípio ou do Múltiplo ao Uno. Afirma que por parte do Princípio, que não pode ser pensado segundo uma relação real *ad extra*, esta é uma relação não recíproca.

Cabe perguntar se a reflexão vaziana acompanha até o fim a revelação cristã que descortina o horizonte do Ser como *agápe*, livre, gratuita, recíproca e superabundante doação de si. Este é o *novum* da revelação hebraica que na confissão de fé Jesus é o Cristo alcança inesperado cumprimento. A encarnação do verbo medeia o transcurso do início e do fim do tempo, no qual a natureza ontológica se prolonga igualmente em ordem histórica. À concepção do tempo circular e eterno, predicado do cosmos divino, da teologia cósmica grega opõe-se a concepção do tempo linear e finito da história orientada pelo *éschaton* transcendente da experiência cristã.

Os parâmetros da visão do mundo e do tempo dados pela encarnação do verbo vêm a se tornar referências necessárias em outras situações histórico-teóricas da teologia-filosófica cristã, como no caso do encontro entre teologia cristã medieval e aristotelismo no século XIII. Constituiu-se, assim, um modelo da relação ser humano e tempo no qual permanece assegurada a sua transcendência sobre o tempo do mundo, ou seja, a supressão do vetor intramundano do tempo humano pela relação transmunda do ser humano com o Absoluto transcendente. (cont.).

Endereço do Autor:

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

⁸⁷ O *Liber de causis* é um dos livros mais notáveis dentre os muitos livros resultantes da disseminação da *Theologia* de Aristóteles e do *Plotinus arabus*. Ele circulou em árabe sob o título *Livro de Aristóteles sobre a exposição do Bem puro* entre os séculos IX e X. O título *Liber de causis* lhe foi dado por Gerardo de Cremona, seu tradutor latino.