



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

Memory of the Being and the affirmation of God in Lima Vaz (III)

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

Resumo: Neste terceiro artigo a presente pesquisa expõe o pensamento de Lima Vaz perante a inflexão metafísica desencadeada por Duns Scotus e Guilherme d'Ockham e respectiva eclosão do primado da representação sobre o Ser e posterior nominalismo tardo medieval. Os conceitos greco-clássico e greco-cristão de razão, de mundo, de ser humano são amplamente transformados e essa transformação ressoa na afirmação de Deus, problema maior desenvolvido por Lima Vaz, que acompanha a lógica dessa transformação em Suarez e Descartes.

Palavras-chave: Representação. Ser. Essência. Nominalismo. Razão científico-calculadora. Mundo. Natureza.

Abstract: This third article deals with the thought of Lima Vaz concerning the metaphysical inflection, sparked by Duns Scotus and Guilherme d'Ockham, the emergence of the primacy of the representation of the Being, and the later appearance of medieval nominalism. The classical Greek and Christian Greek

* Este é o terceiro artigo de 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. Artigo recebido em 10/10/2017 e aprovado para publicação em 13/12/2017.

** Prof. Dr. Marcelo Fernandes de Aquino, S. J., Reitor e Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. 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.

concepts of reason, world, and human being are largely transformed and this is echoed in the affirmation of God, the main issue developed by Lima Vaz, which follows the logic of this transformation in Suarez and Descartes.

Key-words: Representation. Being. Essence. Nominalism. Scientific reason. World. Nature.

III. Formação de novo sistema simbólico

1. Transição para o sistema da metafísica ¹

A exposição do *itinerarium mentis in Deum* vaziano nos dois artigos precedentes depara-se, nesse terceiro artigo, com novo sistema simbólico decorrente da crise intelectual da Idade Média tardia, que começa a se desenhar a partir do século XIII d.C.,² e que presidirá ao ciclo da civilização do Ocidente denominado Modernidade pós-renascimental. Alguns historiadores contemporâneos da filosofia medieval, entre os quais se posiciona Lima Vaz, consideram que o aparecimento da chamada *scientia transcendens*³, inicialmente proposta por Henrique de Gand⁴ e Duns Scotus na transição do século XIII para o século XIV, assinalaria o começo da formação de novo conceito de metafísica.

A revolução intelectual que eclodiu nos albores do século XIV no Ocidente latino-cristão foi desencadeada por importantes eventos teóricos que se

¹ 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*, São Paulo: Fronteira, 1986 (EF, PF); *Escritos de Filosofia II: Ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1988 (EF II, EC); *Escritos de Filosofia III: Filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 1997 (EF III, FC); *Escritos de Filosofia IV: Introdução à ética filosófica I*, São Paulo: Loyola, 1999 (EF IV, IEF I); *Escritos de Filosofia V: Introdução à ética filosófica II*, São Paulo: Loyola, 2000 (EF V, IEF II); *Escritos de Filosofia VI: ontologia e história*, São Paulo: Loyola, 2002, 2. 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); *Ética e razão moderna, Síntese Nova Fase*, v. 22, n. 68 (1995): 53-85 (ERM).

² Ver STEENBERGHEN, F. van. *La philosophie au XIIIème siècle*. Louvain – Paris, 1991, 2. ed. Ver ainda, LIMA VAZ, H.C. de. Fisionomia do século XIII, in *EF, PF*, 11-33. Teologia medieval e cultura moderna, in *EF, PF*, 71-86. Para os aspectos político, social, cultural e religioso do século XIII ver J. LE GOFF, Saint Louis, Paris, 1996.

³ Ver HONNENFELDER, L. *Scientia transcendens: die formale Bestimmung der Seinheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters*, Hamburg: Meiner, 1990, pp. I-XXIV.

⁴ Ver EF VII, RM 164-165. Sobre a importância histórica da interpretação da metafísica por Henrique de Gand ver BOULNOIS, Olivier. *Metafísicas rebeldes. Gênese e estruturas de uma ciência na Idade Média*, São Leopoldo: Unisinos, 2015, 163-183. Ver ainda PORRO, Pasquale. *Lo statuto della filosofia in Enrico di Gand*, in AERTSEN, Jan A. und SPEER, Andreas. Berlin/NY: Walter de Gruyter, 1998, 497-504. Ver também CARVALHO, Mário Santiago de. A

reportam, dentre outros, a Duns Scotus⁵ e discípulos⁶ e a Guilherme de Ockham⁷ e discípulos. São eles, no caso de Duns Scotus: a inversão do regime do conhecimento, que conferiu primazia à representação⁸ e submeteu a ela a face objetiva – o *Ser* – do objeto conhecido; a instituição de nova figura de teologia com sua lógica própria; e a nova figura da metafísica organizada em torno do conceito unívoco do *Ser*.

Em algumas de suas análises dessa passagem de um regime noético-especulativo para outro⁹, Lima Vaz segue J.-F. Courtine quando esse afirma que Duns Scotus levou a cabo uma destruição da metafísica tomásica do *esse*¹⁰. No caso de Ockham, trata-se da reviravolta noético-epistemológica

novidade do mundo: Henrique de Gand e a Metafísica da temporalidade no século XIII. Fundação Lisboa: Calouste Gulbenkian. Ver especialmente as páginas 485-541, dedicadas ao capítulo “Da metafísica da possibilidade à lógica da liberdade”. Uma excelente bibliografia sobre Henrique de Gand acha-se às páginas 601-671.

⁵ Ver EF IV, IEF I 244-246. Para uma introdução ao pensamento de Duns Scotus ver Thomas Williams, *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. Neste volume, ver Peter King, *Scotus on Metaphysics*, 15-68. Ver Gérard Sondag, *Duns Scotus. La métaphysique de la singularité*. Paris: Vrin, 2005. HONNENFELDER, Ludger; WOOD, Rega; DREYER, Mechthild. *John Duns Scotus, Metaphysics and Ethics*, NY: Brill, 1996. Neste volume ver WILSON, Gordon A. *The presence of Henry of Ghent in Scotus's Quaestiones super libros Metaphysicorum*, 107-124; BOULNOIS, Olivier. *Duns Scotus théoricien de l'analogie de l'être*, 293-315. Para temas específicos em Duns Scotus ver GILLON, Odile. *Indifférence de l'essence et métaphysique chez Jean Duns Scot*. Bruxelles, Éditions OUSIA, 2012. SYLWANOWICZ, Michael *Contingent, Causality & The foundations of Duns Scotus Métaphysics*. NY: Brill, 1966.

⁶ Ver *Quaestio. Annuario di storia della metafisica*. 8/2008. *La posterità di Giovanni Duns Scoto, a cura di Pasquale Porro e Jacob Schmutz*. Além dos estudos focados na *Wirkungsgeschichte* do pensamento scotista, vale a pena conferir neste número 8 de *Quaestio* MADDALENA, Giovanni. *Un estremista dello scotismo: Charles, S. Peirce*, 569-583; BOULNOIS, Olivier. *La philosophie analytique et la métaphysique selon Duns Scotus*, p. 585-610.

⁷ Ver EF V, IEF I 246-251. Para uma introdução à leitura de Ockham, ver SPADE, Paul Vincent (ed. by), *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. Ver especialmente COURTENAY, William J. *The academic and intellectual Worlds of Ockham*, p. 17-30; PANACCIO, Claude. *Semantics and mental Language*, p. 53-75; BOEHNER, Philotheus. *Collected Articles on Ockham*. St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 1992; MAURER, Armand. *The Philosophy of William of Ockham in the light of its Principles*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1999.

⁸ Ver BOULNOIS, Olivier. *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scotus (XIIIe. – XIVe. Siècle)*. Paris: PUF, 1999.

⁹ Ver EF III, FC 350-351 “a passagem a outro regime noético-especulativo se deu quando, por obra do genial Duns Scotus, o princípio platônico-aristotélico da identidade intencional entre o intelecto em ato e o inteligível em ato (*Intellectus in actu est intellectum in actu*) como estrutura fundante da inteligência (nous=noeton ->noesis) foi substituído pela primazia da representação que, do *esse objectivum* de Scot (sic) e dos escolásticos do século XIV à *ideia objetiva* de Descartes e ao *transcendental* kantiano, faz refluir para o *sujeito* o princípio último da fundamentação do *ser*. (...) Essa passagem decisiva do regime gnosiológico do *ser* ao regime gnosiológico da *representação* tem lugar, de fato, no terreno das operações elementares e fundantes do nosso conhecimento intelectual e é, pois, toda a concepção da inteligência que está aqui em jogo e, com ela, a concepção da realidade e do tipo de relação teórica, prática e poética que com ela estabelecemos.”

¹⁰ A este respeito ver as duas obras de COURTINE, Jean-François. *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris: PUF, 1990; *Nature et empire de la loi. Études suarésiennes*. Paris: Vrin/EHESS, 1999.

desencadeada pelo nominalismo tardo-medieval que reestruturou profundamente o universo simbólico da filosofia. Antes, levou a cabo uma destruição da concepção tomásica de metafísica anteriormente efetuada pela metafísica scotista¹¹. Essa nova compreensão da metafísica encontrará sua sistematização na obra de Francisco Suarez¹². Segundo Lima Vaz, essas seriam as raízes da ontoteologia moderna¹³.

O itinerário metafísico ideonômico greco-cristão vê seu sentido invertido. Passa a indicar o rumo do caminho a ser percorrido, que leva do Ser¹⁴ à representação. Essa inversão da afirmação tomásica de Deus impacta sua ressignificação no expressivismo ontohistoriológico de Lima Vaz¹⁵. Esse afirma que Duns Scotus, ao pretender explicar o ato intelectual, substituiu a teoria aristotélica recebida por Tomás de Aquino, que aplica a doutrina das causas e a intercausalidade que entre elas se estabelece à produção do conhecimento intelectual, pela teoria do *esse objectivum* (ser objetivo) ou representado. Substitui a estrutura fundante da intelecção expressa pela identidade intencional entre intelecto em ato e inteligível em ato pela primazia da representação, ou seja, do *esse objectivum*. A instauração scotista da noção unívoca do Ser dissolve a original dicção polissêmica da noção metafísica primeira do Ser que, na análise vaziana, caracteriza a tradição noético-metafísica ideonômica, dando início, mesmo que *in nuce*, à desconstrução da doutrina do exemplarismo das ideias levada a cabo programaticamente a partir de Descartes¹⁶.

A teoria scotista da representação, segundo Lima Vaz, confere novo estatuto gnosiológico ao ser intencional do objeto na imanência do sujeito cognoscente, ou seja, à representação do objeto. Segundo a hermenêutica vaziana dessa teoria, a representação se constitui em termo imediato da intenção cognoscitiva. A partir desse pressuposto, surge na ordem do conhecimento o problema da relação entre o sujeito cognoscente e o objeto no seu ser real, que se subordina à primazia da representação na medida em que o ser representado é, em si, primeiramente conhecido. Essa nova

¹¹ EF VII, RM 165.

¹² EF III, FC 240.

¹³ A esse respeito, ver EF III, FC 349-350. Ver Marcelo F. de Aquino, A hermenêutica heideggeriana do destino da metafísica, in CULLETON, Alfredo; STRECK, Lenio; REIS, Róbson Ramos dos. *Festschrift. Um tributo a Ernildo Stein*, São Leopoldo: Unisinos, 2015, p. 49-56. Ver ainda BOULNOIS, O. *Quand commence l'onto-théologie? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scotus*, Revue Thomiste 95 (1995) 95-101.

¹⁴ Sobre a exposição vaziana desse itinerário, ver EF III, FC 310-338.

¹⁵ O expressivismo ontohistoriológico dá forma ao estilo teórico da metafísica vaziana, ou melhor, dá forma à metafísica como estilo teórico em Lima Vaz. Cabe antecipar que as noções de participação e analogia ocupam o centro do expressivismo ontohistoriológico vaziano. Ver AQUINO, Marcelo F. de Memória do Ser e afirmação de Deus em Lima Vaz, (I) *Síntese*, Belo Horizonte, v. 43, n.136, p. 197-225, mai./ago., 2016 aqui 204; (II) *Síntese*, Belo Horizonte, v. 44, n. 138, p. 39-73, jan./abr., 2017.

¹⁶ Ver EF VII, RM, 105-109.

matriz de conhecimento redefiniu e reordenou todos os grandes domínios da atividade humana: o noético, o simbólico, o religioso, o ético, o social, o político, o econômico, o tecnológico.

Uma distinção apenas de razão entre essência e existência, ou entre necessidade e contingência passou a vigorar de maneira inevitável na estrutura inteligível do ser finito, estendendo-se ao longo do modelo ontoteológico que vai de Duns Scotus até o grande racionalismo. Essa distinção apenas de razão, na avaliação de Lima Vaz, presidirá a evolução tardo-medieval e moderna da metafísica, que terá nas *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suarez sua moderna expressão emblemática.

Segundo Lima Vaz, a metafísica scotista, na esteira desse novo começo na história da ciência do ser¹⁷, desencadeia novo começo na própria ciência do ser. Antes, trata-se em parte de um recomeço, na medida em que Duns Scotus restaura o primado da essência que caracterizava a noética greco-clássica, nomeadamente a metafísica das essências de cunho aristotélico. O conceito unívoco de Ser da metafísica scotista, ao recuperar a primazia da essência inerente à metafísica grega, transformará profundamente a configuração do campo noético-especulativo¹⁸ sobre o qual se edificou a metafísica greco-cristã, traçando o horizonte último da *epistème* moderna.

A representação do mundo como estrutura ordenada das essências decorrente da recuperação do primado da essência e a afirmação soberana da liberdade criadora, posta diante da unidade de uma ciência do *Ser enquanto Ser*, ou seja, de um sistema organizado em torno do conceito unívoco do Ser desencadearão uma tensão entre a necessidade inerente ao sistema das essências, unificado pela noção de *ens commune*, que compreende desde o *ens summum* até o *ens infimum* material, e a contingência do existente finito, suspenso da liberdade criadora que transgride soberanamente os limites do *esse essentiae* ao suscitar do nada o *esse existentiae*¹⁹.

Nesse contexto da leitura vaziana de Duns Scotus sob a óptica do modelo ontoteológico, a relação entre teologia e metafísica passará por ampla reformulação²⁰. Na concepção scotista, há uma causalidade recíproca entre as duas ciências. Segundo essa a teologia determina a metafísica mediante a representação primordial de Deus como *Ipsum Esse*, e a metafísica deter-

¹⁷ Segundo Lima Vaz em EFVII, RM, 165 “Podemos de fato admitir que a nova figura da metafísica representa um novo começo na história do ser. Esse começo, no entanto, é em parte um recomeço, na medida em que retorna a uma metafísica das essências de cunho aristotélico e tenta uni-la – aí reside sua originalidade – com uma aguda consciência da transcendência divina tal como era ensinada na tradição cristã.”.

¹⁸ Ver a este respeito PANACCIO, Claude. *Le discours interieur*. De Platon à Guillaume d’Ockam. Paris: Seuil, 1999.

¹⁹ EF VII, RM 164.

²⁰ EF VII, RM 165.

mina a teologia na medida em que lhe fornece as noções transcendentais como instrumentos necessários para o discurso teológico.

Segundo Lima Vaz, a nova figura de metafísica proposta por Duns Scotus rompe de maneira radical com a metafísica do *esse* tal como fora pensado por Tomás de Aquino²¹. Na interpretação vaziana da metafísica tomásica, o *Esse* absoluto e os *esse* finitos são compreendidos em um discurso de natureza dialética, no qual a transcendência absoluta do *Esse* é indicada, na sua infinitude, por um procedimento analógico a partir dos *esse* finitos. O método dialético-especulativo proposto por Lima Vaz²² em sua última jornada filosófica, caracterizada por intenso e fecundo diálogo com o que ele chamou de raízes²³ da modernidade, segue roteiro que parte da intuição e afirmação originárias do *esse* e desenvolve as implicações lógico-dialéticas dessa posição inicial. Ao termo do percurso, novamente retorna ao princípio, instaurando uma totalidade de estrutura dialética. O primeiro momento do método dialético-especulativo do expressivismo ontohistoriológico vaziano é o sintético, que procede do simples ao complexo. O segundo momento é o analítico, que caminha do complexo ao simples. Essa totalidade dialética realiza, 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.

Em sua leitura de Tomás de Aquino, Lima Vaz acompanha a proposta de J. Aertsen²⁴ que mostrou o entrecruzamento na argumentação do Aquinate de “dois caminhos de pensamento: o caminho da *natureza*, que segue um roteiro aristotélico, e o caminho da *criatura*, cujo roteiro é cristão, com sensível influência neoplatônica. Seguindo o roteiro da natureza, a

²¹ Em EF VII, RM 92-93, Lima Vaz desenha “um esquema do itinerário da metafísica do *esse* traçado através de estágios que se sucedem e cumprem um círculo especulativo de natureza lógico-dialética: da posição protológica inicial do *esse*, o itinerário retorna ao *esse* na plenitude da sua riqueza inteligível”, para, logo em seguida, às páginas 95-103 fazer uma exposição metodológica da sua leitura hermenêutica da metafísica de Tomás de Aquino.

²² EF VII, RM 95.

²³ EF VII, RM 11-12 “A escolha do substantivo abstrato *modernidade* para designar o objeto principal das reflexões aqui propostas pretende assinalar os limites dentre os quais pretendemos manter-nos (...). *Modernidade*, na acepção com que aqui empregamos este termo, pretende designar especificamente o terreno da urdidura das ideias que vão, de alguma maneira, anunciado, manifestando ou justificando a emergência de novos padrões e paradigmas da vida *vivida*. Em suma, *modernidade* compreende o domínio da vida *pensada*, o domínio das ideias propostas, discutidas, confrontadas nessa esfera do universo simbólico que, a partir da Grécia, adquire no mundo ocidental seu contorno e seu movimento próprios e que denominamos mundo intelectual”. Ver ainda EF VII, RM 19 “Da nossa parte, julgamos metodologicamente correta a tentativa de se proceder a uma reconstituição genética das raízes da modernidade, limitada ao campo das ideias ou da legitimação intelectual do *novo* no seu confronto com o *antigo*. Será, pois, tarefa da nossa investigação mostrar como dessas raízes veio finalmente a crescer a árvore da modernidade”.

²⁴ Cfr. AERTSEN, J. *Nature and culture. Thomas Aquinas' way of thought*. p. 279-390.

participação²⁵ aponta para a transcendência absoluta do *Esse* subsistente, do qual os seres na sua totalidade, reunidos na razão do *ens commune*, recebem o *esse* participado segundo a tríplice relação da causa eficiente, exemplar e final. Seguindo o roteiro da *criatura*, a participação é fundamento da predicação *analógica* entre o *Esse* subsistente participado (Deus) e os *esse* participantes (criaturas).²⁶ A argumentação vaziana continua: “a estrutura da predicação analógica requer que o *modo* de significação (*ratio entis, unius, veri, boni*) seja predicado primeiramente (*in ordine inventionis* ou a partir do conhecimento sensível) dos *esse* finitos, mas que a *realidade significada* (*id quod significatur*) se predique primeiramente do *Esse* subsistente (Deus) como Causa primeira do *ens commune* e sujeito primeiro das noções transcendentais (*De Potentia*, q.q.7, a. 7; *Summa c. Gentiles*, I, c. 34; *Summa Theol.*, I^a, q. 13, aa. 5, 6,10). A estrutura analógica da participação, na qual a realidade *significada* (*prima intentio*) tem finalmente primazia sobre a forma *lógica* (*secunda intentio*), manifesta desta sorte seu teor metafísico nas duas vertentes fundamentais: a *presença* inclusiva do Absoluto nos seres finitos e a sua *transcendência* radical expressa na tríplice causalidade: eficiente, exemplar e final.”²⁷ Participação e analogia estão intrinsecamente relacionadas entre si. Não há participação sem analogia, ou analogia sem participação. A participação implica a imanência do Absoluto no relativo e a analogia postula a transcendência do Absoluto sobre o relativo.

É oportuno destacar que a estratégia argumentativa de Lima Vaz em sua análise e interpretação dos albores da modernidade encontra importante significação histórico-doutrinal nessa transição da metafísica da analogia da noção de Ser (Tomás de Aquino) à metafísica da univocidade da mesma noção (Duns Scotus). A constituição do sistema da metafísica construído por Duns Scotus sobre a univocidade da noção do Ser representou um primeiro passo no abandono do modelo platônico de participação vertical na direção de um modelo de participação horizontal que virá a ser a estrutura básica do sistema simbólico da modernidade²⁸. O modelo de participação vertical se estrutura pela participação do relativo no Absoluto, do finito no infinito, dos *esse* no *Esse* subsistente, das criaturas em Deus. Já o modelo de participação horizontal se estrutura pela igualdade da participação do relativo e do Absoluto, do finito e do infinito, dos *esse* e do *Esse* subsistente, das criaturas e de Deus na universalidade unívoca do *ens commune* propugnada por Duns Scotus.

A refundação da metafísica por Duns Scotus, conforme interpretação vaziana, confere prioridade ontológica à estrutura horizontal da participação, uma vez que a univocidade do conceito de Ser abarca todos os seres, incluindo-

²⁵ Sobre a metafísica da participação ver EF VII, RM 171-191.

²⁶ EF VII, RM 185.

²⁷ EF VII, RM 185.

²⁸ EF VII, RM 188 ss.

-se Deus, na unidade do Ser enquanto Ser. No plano metafísico, Lima Vaz detecta na relação de prioridade da participação horizontal relativamente à participação vertical outra inversão com importante repercussão na afirmação filosófica de Deus. Ora, a nomeação filosófica do *próton noetón*, de Platão a Tomás de Aquino, regeu-se pela prioridade ontológica inerente à estrutura vertical de participação. O topo da hierarquia ontológica do universo abre-se à transcendência do Absoluto, pensável e nomeado como *Bem* (Platão), como *Uno*, (Plotino), como *Verdade* (Agostinho), como *Esse subsistens* (Tomás de Aquino).

Os herdeiros de Duns Scotus, continuando a análise vaziana, enfatizaram ainda mais o abandono da concepção da metafísica como ciência estruturalmente aberta no seu procedimento mais elevado como ciência do Ser absoluto ou *theologia* pela concepção da metafísica como sistema fechado, de natureza axiomático-dedutiva, regido pelos princípios de causalidade e razão suficiente e pela noção unívoca de Ser²⁹.

Na interpretação de Lima Vaz, o pensamento de Duns Scotus ainda permanece no terreno tradicional do pensamento greco-cristão. É preciso esperar a entrada de Ockham³⁰ no cenário intelectual do Ocidente latino-cristão para se avançar além dele. Um certo desinteresse ockhamiano pela metafísica deve-se à sua consideração da incompatibilidade do saber metafísico com os princípios de sua lógica e epistemologia. Cabe destacar a observação vaziana que considera o pensamento ockhamiano surpreendentemente próximo dos pós-metafísicos contemporâneos, sobre os quais exerce inegável atração³¹.

Não se deve perder de vista que os fundamentos do nominalismo ockhamiano são de natureza teológica³². Com outras palavras, Ockham assumiu sua profissão de teólogo de maneira bem mais intransigente que Duns Scotus. Sua crítica radical e sistemática de toda a infraestrutura filosófica que sustentava as grandes sínteses da teologia medieval até Duns Scotus seguiu a lógica dessa opção. Em sua crítica à deterioração do rigor e da pureza da reflexão teológica, Ockham levou às últimas consequências o antiaristotelismo das condenações de 1277. Lima Vaz observa que, paradoxalmente, ao levar a cabo seu intento de purificar a teologia de todo resquício filosófico, sobretudo de procedência aristotélica, Ockham acabou

²⁹ Ver BOULNOIS, Olivier. *La philosophie analytique et la métaphysique selon Duns Scotus*, in *Quaestio: Annuario di storia dela metafisica*, 8/2008, a cura di Pasquale Porro e Jacob Schmutz, 585-610.

³⁰ Ver EF IV, IEF I 246-251.

³¹ Ver EF IV, IEF I, 248.

³² Essa afirmação vaziana poderia ser matizada, levando em conta a seguinte observação de Bohner: *"The fact is, Ockham does have a Metaphysics. It could even be called a well-developed Metaphysics. (...) Basically, it is not simply a question of deciding whether or not there is a Metaphysics in the philosophical system of Ockham; it is a question of how Metaphysics will have changed after its submission to the catalytic operation of Ockham's Conceptualism"*(BOEHNER, Philotheus *Collected Articles on Ockham*. St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 1992, 273.

por propor novo paradigma filosófico a partir do qual será traçada uma das principais rotas seguidas pelo pensamento tardo-medieval e pelo pensamento moderno: o paradigma nominalista³³.

O pensamento propriamente filosófico de Ockham inaugura a grande vertente nominalista da filosofia ocidental³⁴. Define-se em sua originalidade, ao repropor a teoria do conhecimento e a ontologia em termos radicalmente novos. Contudo, seu ponto de partida é estritamente teológico. Ou melhor, ele o encontra no primeiro artigo do Credo cristão: “Creio em Deus Pai onipotente, Criador...” A onipotência divina, conhecida pela revelação e proclamada pela fé, alicerça as proposições fundamentais da visão ockhamista do mundo e conseqüente rejeição de toda filosofia anterior. A certeza da onipotência do Deus criador garantida pela revelação, e o princípio de não-contradição, único limite à onipotência divina, regem com lógica rigorosa o desenvolvimento do pensamento de Ockham.

Da certeza inicial e de seu teor absoluto (primazia da *potentia Dei absoluta*) segue-se, dentro do espaço lógico traçado pelo princípio de não-contradição, a negação de algumas das teses fundamentais do *corpus* doutrinal filosófico-teológico comum a todas as grandes correntes do pensamento medieval cristão anterior. Como por exemplo: a teologia do Verbo e a teoria das Ideias em Deus, fundamento, mediante o exemplarismo, da teologia da criação³⁵. Conseqüentemente, Ockham rejeita a teoria da participação dos seres criados a seu exemplar eterno no Verbo ou nas Ideias em Deus, pois as coisas encontram o fundamento do seu existir apenas na livre onipotência divina.

Como se viu em texto anterior, Tomás de Aquino integrou o exemplarismo, pedra fundamental do platonismo agostiniano medieval, ao seu edifício agostiniano-aristotélico. Sua abolição por Ockham obriga o mesmo a traçar as primeiras linhas do desenho da teoria do conhecimento e da ontologia sem recorrer à teoria do exemplarismo, o que, segundo Lima Vaz, será consumado por Descartes na parte IV do seu *Discurso do Método*.

Ockham conserva apenas a Lógica dentre as disciplinas filosóficas tradicionais, atribuindo-lhe importância decisiva. Duas ordens de seres subsistem no universo okhamiano: os *indivíduos singulares* e os *signos lógico-gramaticais* que os exprimem na linguagem. Ontologia e semiologia dividem o campo do saber fundamental segundo Ockham³⁶. Os singulares, uma vez abolidas

³³ Ver EF IV, IEF 248.

³⁴ Ver MICHON, Cyrille. *Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam*. Paris: Vrin, 1994; PANACCIO, Claude. *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*. Saint-Laurent: Ed Bellarmin/Paris: Vrin, 1992.

³⁵ A esse respeito ver EF VII, RM 105-109.

³⁶ Ver BOEHNER, Philotheus *Collected Articles on Ockham*, St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 1992. Ver os capítulos *Ockham's theorie of thruth*, 174-200 e *Ockham's theorie of signification*, 201-231.

as Ideias divinas como fundamento de uma natureza comum expressa gnosiologicamente por um conceito universal e da qual participariam os singulares, são designados apenas por uma unidade serial, na medida em que formam comunidades de seres semelhantes, da qual cada membro é um termo discreto absolutamente único e enunciado por um nome próprio que é tão somente seu signo lógico e não pode ser sujeito da predicação de uma essência comum.

A supressão de todas as mediações conceptuais entre o singular e o nome que o designa permite a aplicação, aos fundamentos do saber, do princípio metodológico que Ockham partilha com outros seus contemporâneos de tendência nominalista, mas que, pelo rigor com que o aplica, passou a ser conhecido como “navalha de Ockham”: *pluralitas non est ponenda sine necessitate eam ponendi*. A estrutura fundamental da teologia e filosofia medievais, constituída por um conjunto de distinções reais, formais ou de razão, é assim abandonada como completamente inútil. O universo ockhamiano, posto pela livre e imperscrutável iniciativa da onipotência divina, é habitado apenas pelos indivíduos singulares, cuja identidade é garantida não mais que pela inviolabilidade do princípio de não-contradição ao qual se submete a própria onipotência divina.

2. A transformação moderna dos conceitos de razão, de mundo e de ser humano

Os séculos XIV, XV³⁷ e XVI, conhecidos como Renascença³⁸, conforme convenção historiográfica universalmente adotada e referida por Lima Vaz, constituem tempo de transição entre a Idade Média e os tempos modernos. Ou melhor, constituem tempo de expressão de novas ideias, novas sensibilidades e novos ideais humanos em que o mundo medieval latino, como forma histórica de uma civilização autocompreendida como cristã, chega ao seu termo. No século XV se assiste à plena floração da brilhante Renascença italiana. Já nos fins desse século e durante o século XVI a Renascença ganha o norte da Europa, sobretudo França, Inglaterra, Países Baixos e Renânia. Sua fisionomia, graças à simbiose dos momentos

³⁷ Ver EF IV, IEF I, 252-253 “Talvez o traço dominante que caracterizará a fisionomia intelectual do século XV, já de alguma maneira antecipado pela teoria okhamiana da *onipotência* divina, será a substituição, como instrumento privilegiado para explicação do mundo, da sociedade e da história, da matriz da *razão clássica*, platônico-aristotélica que assegurava o pressuposto de uma racionalidade filosófica *sui juris* ao programa da *fides quaerens intellectum*, por uma matriz estritamente teológica, organizada em torno do conceito central de *revelação*. Com efeito, todas as grandes correntes bem como as grandes querelas do século XV, entre elas a querela em torno do *nominalismo*, situam-se em terreno teológico, não obstante o instrumental filosófico, sobretudo lógico, de que fazem uso”.

³⁸ AF I, 78-81; EF IV, IEF I, 252, 258.

de uma exaustão histórico-conceitual e de um novo começo, torna-se extremamente complexa, seja do ponto de vista social e político, seja do ponto de vista intelectual. Sem falar das transformações da vida econômica que se anunciam com os primeiros ensaios do capitalismo financeiro e mercantil.

A fisionomia intelectual do primeiro ciclo da Modernidade renascentista em que se enraíza a abrangente transformação do mundo, da sociedade e da história³⁹ do Ocidente latino-cristão, se caracteriza segundo Lima Vaz, dentre outros traços, *grosso modo* pelos primeiros clarões da moderna ciência físico-matemática, pelo desenvolvimento da lógica nas Faculdades de Teologia e de Artes, pelo nascimento do humanismo, e pela substituição da matriz da razão clássica platônico-aristotélica por matriz estritamente teológica organizada em torno do conceito central de revelação

A gestação de novo conceito de razão, de nova imagem de mundo e de ser humano, e correspondentes expressões filosóficas e literárias, leva Lima Vaz, por um lado, a pensar a *continuidade* entre Idade Média e algumas ideias diretrizes da Renascença que se estabelecem sobre o mesmo solo de cultura cristã medieval. Por outro lado, a pensar a *descontinuidade* que se acentua cada vez mais entre dois mundos de cultura que irão significar épocas sucessivas e bem distintas na seriação cronológica da cultura ocidental e com ampla ressonância na afirmação filosófica de Deus⁴⁰.

O nominalismo tardo medieval, ao ensinar que a representação é o objeto imediato da intenção cognoscitiva, submeteu o objeto aos procedimentos operacionais definidos e estabelecidos pelo sujeito. Inaugurou novo estilo⁴¹ de trabalho teórico, desenhando novo quadro referencial teórico que se projetou e se consolidou ao longo dos séculos seguintes. Este novo estilo de trabalho teórico dá origem à forma de razão estruturalmente operacional, i. é, calculadora, e à ciência físico-matemática. Esse novo conceito de razão abriu para o sujeito um campo ilimitado de possibilidades de referir-se ao objeto – na sua verdade, bondade e utilidade – como sendo um *ergon*, i. é, um produto da atividade poética do próprio sujeito. O nominalismo

³⁹ A chegada ao Ocidente, ao longo do século XV de novos textos dos mais importantes autores da grande filosofia grega antiga, por intermédio dos eruditos bizantinos, estimulou intensa vida filosófica na Renascença. Permitiu a edição crítica, nessa primeira fase de difusão do escrito impresso, de presumidas *Obras completas*. Assim, o *corpus* platônico e o *corpus* aristotélico receberam suas primeiras edições impressas. Marsílio Ficino publicou em 1484 a clássica tradução latina dos Diálogos platônicos e Aldus Pius Manutius, célebre impressor de Veneza, publicou de 1495 a 1498 a primeira edição grega das obras de Aristóteles, e em 1513 a primeira edição grega das obras de Platão.

⁴⁰ EF IV, IEF 1, 260-261.

⁴¹ A questão do *estilo* é uma preocupação temática que já aparece em texto de 1972, ver EF, PF, 236. Aparece em EF II, EC, 213 em capítulo onde Lima Vaz refunde artigo publicado na Revista Eclesiástica Brasileira, 34 (1974) 45-73 sob o título O *ethos* da atividade científica. A definição de estilo tem em vista as condições de inserção de estruturas gerais na individualidade da *práxis*, especialmente da *práxis* científica.

suprimiu, pelo menos virtualmente, a distinção aristotélica entre as três grandes formas de conhecimento, a *teórica*, a *prática* e a *poiética*. Razão calculadora e ciência físico-matemática são raízes da revolução científica, que transformou as referências do universo mental do Ocidente, tornando possível a posterior revolução tecnológica que criou para os humanos novo mundo de objetos.

A extensão dessa nova forma de saber, essencialmente poiético, ao campo dos antigos saberes teórico ou prático, ou ainda a submissão dos saberes teórico e prático à primazia da representação sobre o Ser tem por consequência a reordenação das linhas de inteligibilidade com que os humanos pensam, interpretam e transformam a realidade. O conhecimento humano, a ética (normas, valores e fins), a política, a crença religiosa, a criação artística, o trabalho tiveram suas atividades, gradativamente, estabelecidos de acordo com os princípios que a razão calculadora estabelecia, e que atendiam, sobretudo, à satisfação das suas necessidades naturais ou artificialmente suscitadas. Um dos programas filosóficos arduamente trabalhados por Lima Vaz ao longo de sua fecunda vida intelectual foi o de desenhar a dialética entre continuidade e descontinuidade da Filosofia em seus termos *mito e razão*, *filosofia antiga e teologia cristã* e, finalmente, *teologia cristã e razão moderna*.

O tema do *kósmos* ou do *mundus* percorreu toda a filosofia antiga numa complexa trama de sentidos mas com foco explicitamente metafísico em suas faces cosmológica e teológica⁴². Noção filosófica com uma dimensão estético-religiosa, designava *tò pân* (o Todo) enquanto ordenado e adornado. Cruzou-se com o sentido criacionista e salvífico da experiência bíblico-judaica tendo sido assim transmitido à teologia cristã quando essa se constituiu em corpo doutrinal autônomo. Para Lima Vaz, neste período, o teológico no sentido cristão passa a assumir o teológico no sentido grego. Ele reconhece, juntamente com R. Brague⁴³, que o pensamento clássico greco-cristão não tematizou o ser no mundo como dimensão do existir do homem, o seu ser situado. Considera, porém, que a noção de mundo já está *in nuce* na antropologia aristotélica. O tema do *kósmos* ou *mundus* em Lima Vaz avança na direção da Antropologia Filosófica que no seu pensamento tem forte densidade metafísica, bem como na sua retomada teológica, em franco diálogo com Teilhard de Chardin.

A partir do século XVI, a transformação do conceito greco-cristão de *phýsis* no conceito moderno de *natureza* acompanha essa transformação do conceito

⁴² Ver Linguagem do mundo e linguagem do espírito in EF I, 223-243, anteriormente publicado sob o título O Espírito e o mundo, in Grande Sinal 26 (1972): 5-22. Ver o desenvolvimento desta temática in AF II, 16-20. Esta temática já foi mencionada na primeira parte da presente pesquisa, cfr. Síntese, v. 43, n. 136 (2016), 216-218.

⁴³ Cfr. BRAGUE, R. *Aristote et la question du monde*, Paris: PUF, 1988, 9-56.

clássico greco-cristão de razão no moderno conceito científico-operacional de razão. Para entender o processo de unificação e homogeneização do conceito de natureza sob a égide dos modelos físico-matemáticos que se sucedem de Galileo e Newton a nossos dias⁴⁴, Lima Vaz compôs um paradigma racional ao mesmo tempo *heurístico*, fonte de novos problemas, e *hermenêutico*, princípio de novas interpretações e matriz primeira de uma nova ideia de razão e de um novo método de leitura racional da realidade.

O conceito de natureza, que permanecera próximo ao conceito de *kósmos*, vigorou na cultura ocidental desde as origens da filosofia no século VI a.C. na sua acepção grega (*physis*) como princípio de movimento e transformação intrínseco aos seres individuais. Na sua versão aristotélica, foi recebido pelos autores medievais e integrado, com as devidas correções, na doutrina cristã da *criação*. Expressa a ordem das coisas na sua inteligibilidade intrínseca, ou seja, na sua natureza, ou como ordem eterna (filosofia grega), ou como criado por Deus (teologia cristã). Sua transformação foi evento filosófico-cultural de extraordinária complexidade e enorme significação que acompanha como uma das suas componentes essenciais os albores da modernidade filosófica.

A partir do século XVI, com o advento da filosofia racionalista e do correspondente modelo mecanicista na ciência, essa concepção milenar de *natureza* começa a ser substituída. A revolução astronômica desencadeada por Copérnico com a publicação de sua obra *De Revolutionibus* e, em seguida, o panteísmo de Giordano Bruno inspirado pelo reaparecimento da visão organicista, de origem estoica, que via a natureza como *Mater natura*, um grande Todo matricial, segundo Lima Vaz, são etapas importantes na construção do conceito moderno de natureza⁴⁵. Para a razão científico-operacional a norma de inteligibilidade da natureza não é mais a contemplação de uma ordem, mas é a verificação do funcionamento de uma máquina hipotética construída segundo o critério da correlação funcional (matemática) das suas partes.

As regras do método físico-matemático e sua expressão num simbolismo matemático tornaram possível uma ordem totalmente transparente à razão. A física, não mais considerada como filosofia, instituiu-se como ciência autônoma dirigida a um aspecto particular do ser material. Abandonou o paradigma organicista, de predominância vitalista, dominante desde os tempos da filosofia clássica grega até meados do século XIV. Conseqüentemente, abandonou o uso de categorias sensíveis para fins de explicação real do mundo físico. Por exemplo, as qualidades sensíveis secundárias *mole* e *duro* da física medieval, na física mecanicista tornam-se as qualidades físicas *massa* e *força*. Seus valores não seriam mais qualitativos, po-

⁴⁴ EF III, FC 108.

⁴⁵ EF VII, RM 141.

tencialmente ricos em ideias, mas suscetíveis de desenvolver especulações apriorísticas numa dialética rica em agudeza e versatilidade de palavras, mas desprovida de importância e sentido; a partir de então, seriam valores quantitativos e mecânicos.

O método físico-matemático iniciou o traçado das coisas como objetos segundo sua mensurabilidade. Tudo passou a ser tratado como quantidade. Uma vez destruída a divisão vigente de suas partes ligada estreitamente aos sentidos, sua finalidade suprema seria a de desfazer todas as influências subjetivas e de reduzir tudo à mesma fonte de origem, que seria a mecânica do éter. Instituiu, em resumo, uma analogia entre o universo e a máquina. Com outras palavras, a ciência experimental originou ruptura epistemológica e tecnológica que, ao suprimir o antigo esquema teleológico e as analogias vitalistas, e graças ao modelo mecanicista como instrumento fundamental de representação do mundo, substituiu o conceito de *kósmos* da tradição greco-clássica e greco-cristã pelo conceito moderno de natureza.

A exaltação da *dignitate hominis* por Pic de la Mirandola⁴⁶ e, posteriormente, da *humanae naturae dignitate et praestantia* por Samuel Pufendorf⁴⁷, não apenas como motivo literário, mas como resposta às exigências profundas da nova sensibilidade em face do ser humano e das suas obras é um dos traços mais característicos do humanismo renascentista⁴⁸. Segundo Lima Vaz, é notável a diferença de acento que deve ser assinalada na celebração da dignidade do ser humano nos autores antigos e nos autores renascentistas. No primeiro caso, o *theorein* ou *contemplari* (atividade de contemplação) atesta a grandeza do ser humano e sua eminente dignidade. No segundo caso, o *operari*, o agir (a capacidade de transformação do seu mundo) é indício incontestável da superioridade do ser humano. Lima Vaz entende esta mudança de direção por parte da antropologia da Renascença como uma antropologia de ruptura e transição: ruptura com a imagem cristã-medieval do ser humano⁴⁹ e transição para a imagem racionalista dos séculos XVII e XVIII⁵⁰ e que será acompanhada pela ruptura da doutrina exemplarista das Ideias e da própria ideia de Deus⁵¹.

A razão científico-operacional, numa economia suprema de concatenação e redução, viabilizou a construção de modelo que por correspondência, a partir de poucos axiomas e leis, representasse o comportamento hipotético

⁴⁶ Ver AF I, 80.

⁴⁷ Ver Democracia e Dignidade Humana, *Síntese* 44(1988) 11-25.

⁴⁸ Ver Democracia e Dignidade Humana, *Síntese* 44 (1988) 11-25, especialmente p. 17-19. Ver também AF I, 80.

⁴⁹ Ver a obra recente de BASCHET, Jérôme. *Corps et Âmes. Une histoire de la personne au Moyen Âge*, Paris: Aubier/ Flammarion, 2016, em que o autor expõe a concepção de pessoa acatando a tradição de dualidades não dualistas desenvolvendo importante desenvolvimento contraponto antropológico de ontologias analógicas às ontologias naturalistas de viés cartesiano.

⁵⁰ AF I, 81.

⁵¹ Cfr. EF III, FC 240.

do objeto investigado. A transformação do conceito clássico greco-cristão de razão no conceito de razão científica com seu respectivo uso operacional medido pela sua eficácia na produção de objetos⁵² foi um evento filosófico-cultural de grande complexidade e significação que, segundo Lima Vaz, incide diretamente na afirmação de Deus no pensamento filosófico ocidental. Cabe lembrar por oportuno que na razão clássica greco-cristã, o mundo das ideias e o ser vivo constituíam, respectivamente, o modelo transcendente e o modelo empírico da ordem dos seres. Por sua vez a razão científico-operacional resultou do processo de sua autodiferenciação nos tempos modernos. É uma razão intrinsecamente ligada ao ser humano: ao agir e ao fazer humanos⁵³. Ela observa, estabelece normas, formula hipóteses, enuncia teorias, verifica leis, propõe modelos, simula situações, mede e calcula, rege a produção de objetos. Seu método e seu sujeito são suas duas principais características. Método posteriormente entendido no sentido cartesiano-galileiano da análise segundo regras que permite a construção do modelo matemático mais adequado para a explicação dos fenômenos da natureza pela descoberta das leis do seu funcionamento. Sujeito que se apresentará com perfil cognoscitivo profundamente diverso daquele que caracterizava o *nous* ou o *intellectus* da razão clássica⁵⁴. O *Eu cogitante* de Descartes e o *Eu transcendental* de Kant, dotados de uma atividade de conhecimento essencialmente construtora, serão os paradigmas consagrados dessa nova ideia de sujeito. A subjetividade moderna se estenderá da ciência e da filosofia à ética, à política, às práticas sociais, à religião. A ideologia do individualismo será sua expressão histórico-cultural.

A crise da razão clássica com a conseqüente dissolução do conceito antigo de *kósmos*, e a aceleração, a diversificação e a concentração do fazer técnico na invenção e construção de máquinas e artefatos foram duas das mais importantes pré-condições histórico-culturais que tornaram possível a formação do paradigma mecanicista a partir da Renascença.

A primeira pré-condição teve lugar no universo das representações, com a lenta dissolução dos arquétipos mentais e das grandes categorias teológicas, filosóficas e científicas que constituíam o cânone da razão greco-cristã. Na esteira do nominalismo tardo-medieval eclodiu uma crítica aos conceitos de essência universal, natureza e finalidade, da qual resultou um processo de abolição da causalidade transcendente, i. é de superação dos arquétipos mentais da cosmologia greco-cristã e de transferência para o ser humano-demiurgo da tarefa de criar nova esfera de objetividade no

⁵² Ver ERM 61-68.

⁵³ Em EF VII, RM 101 Lima Vaz afirma que “A carta magna da ‘cidade do homem’ é promulgada em nome da Razão na sua modalidade de razão científica e no seu uso operacional, medido pela sua eficácia na produção de objetos. Ora, a razão científico-operacional é uma razão intrinsecamente ligada ao agir e ao fazer humanos.”

⁵⁴ Ver a esse respeito AF I, 201-237 e 239-289.

plano do fazer, isto é, no universo das técnicas. Essa criação, ou recriação do mundo dos objetos pelo ser humano tornou-se um movimento fundamental de constituição do horizonte ontológico do homem moderno⁵⁵.

Os predicados de unicidade, finitude espacial, fixismo das essências e teleologia imanente das naturezas do antigo *kósmos* grego possibilitaram a formação da cosmologia de inspiração cristã que se caracterizava pela composição metafísica da necessidade inteligível, na ordem das essências, com a contingência histórica, na ordem da existência. O subsequente abandono das qualidades sensíveis por parte do nominalismo mostrou a obsolescência da cosmologia da física medieval.

À luz dessa crítica aos arquétipos mentais da cosmologia greco-cristã, Lima Vaz, em sua segunda jornada filosófica, buscou nova forma de diafania de Deus no mundo visível para que a palavra histórica de Deus pudesse chegar até nós através de uma estrutura objetiva de sinais⁵⁶. Tratava-se então, segundo ele, de fazer com que essa diafania passasse “necessariamente, pela iniciativa *cosmopoiética* do homem (construção do mundo). Nesse sentido, nela se dará realce à diafania do Espírito que age, como intermediário da diafania do Logos que ordena. Ela deverá tornar possível a passagem de uma espiritualidade da contemplação da ordem a uma espiritualidade da invenção da ordem: uma espiritualidade da presença ativa (pela mediação do homem) do Espírito no mundo”⁵⁷.

Em seus artigos *Cristianismo e consciência histórica* I e II dos inícios dos anos sessenta⁵⁸ Lima Vaz tentou “estabelecer uma correspondência entre a consciência histórica cristã e a consciência histórica moderna, deixando aberto o problema da dependência histórica da segunda com relação à primeira. A analogia com a consciência histórica cristã por parte da consciência histórica moderna parecia justificar-se na medida em que esta se manifestava como *criatividade* do Eu confrontado com o mundo, atestada exemplarmente pela criação do mundo científico-técnico, mas desdobrando-se igualmente nos campos filosófico (metafísica da subjetividade), e sócio-político (teorias da instituição contratual da sociedade).”.

Em sua terceira jornada, a partir de meados da década de oitenta, início da de noventa, culminando com sua importante obra *Raízes da modernidade*, ele medita: “Essa perspectiva otimista da relação mundo cristão-mundo moderno permanece aos nossos olhos fundamentalmente válida no sentido

⁵⁵ Ver BRAGUE, Rémi. *Le Règne de l'homme. Genèse et échec du projet moderne*. Paris: Gallimard, 2015, 85-174.

⁵⁶ Ver O Espírito e o mundo, *Grande Sinal* 26 (1972), 5-22, agora sob o título *Linguagem do mundo e Linguagem do Espírito*, EF, PF, 223-240.

⁵⁷ EF, PF 240.

⁵⁸ Cfr. *Síntese Política Econômica e Social* I, 8 (1960) 45-9; II, 9 (1961) 35-66; Agora EF VI, OH, 165-217.

de fornecer uma visão construtiva e crítica ao cristão empenhado, como qualquer um, na construção do “mundo do homem”⁵⁹. Mas conclui que “tal aproximação, ao estabelecer uma correspondência positiva entre a ideia bíblico-cristã de *criação* na sua vertente antropológica e a categoria da *subjetividade* ou do Eu como princípio autônomo instituidor do “mundo do homem”, deve ser reavaliada à luz de outra perspectiva que seguimos no presente ensaio: em que direção cresceram e que frutos produziram as raízes teóricas que começam a repontar no terreno das controvérsias do século XIII em torno do problema da criação?”⁶⁰. Com outras palavras, na sua terceira jornada filosófica Lima Vaz reavalia a correspondência positiva, por ele proposta, entre a ideia bíblico-cristã de criação na sua vertente antropológica e a categoria da subjetividade ou do Eu como princípio autônomo instituidor do “mundo do homem”.

A segunda pré-condição aconteceu no século XVI quando a razão científico-calculadora, a partir de lenta incubação medieval da chamada *ciência nova*⁶¹, que consolidou a relação técnica ou experimental do fazer dos humanos com o mundo, passou a considerar o mundo, na medida em que é termo de uma relação técnica, como campo dos fenômenos que se oferecem a sua atividade conceptualizante e legisladora, bem como à atividade transformadora da ciência físico-matemática.

Lima Vaz afirma que, cabe lembrar por oportuno, o pensamento medieval transmitiu à modernidade pós-renascimental a temática da relação *natura naturans* e *natura naturata*. O próprio Tomás de Aquino se valeu dessa distinção *natura naturans* e *natura naturata* aplicando-a à distinção da relação entre Deus e a natureza⁶². Segundo a hermenêutica vaziana da presença deste tema no pensamento moderno⁶³, Descartes, Espinoza e Leibniz, ainda permanecem dentro do paradigma medieval. Descartes concebe Deus como Absoluto de liberdade, dotado do poder de criar as assim chamadas “verdades eternas”, significando desta sorte o desaparecimento da teologia do Verbo e do paradigma exemplarista. Por sua vez, Espinoza concebe Deus sob o signo de uma necessidade metafísica que rege a sua manifestação em atributos e modos finitos. Esta sua concepção monista da substância decreta o desaparecimento da dialética da identidade na diferença⁶⁴. Finalmente, Leibniz concebe Deus pressupondo a identidade da estrutura transcendental do ser finito com o princípio de razão suficiente.

⁵⁹ EF VII, RM 140.

⁶⁰ EF VII, RM 140.

⁶¹ Segundo Rémi Brague “La notion d’une “science nouvelle”, née en Islam avec Ibn Khaldun, apparaît en Europe avec Niccolò Tartaglia, qui intitula ainsi son oeuvre balistique (1537), puis s’épanouit avec Galilée, sans parler de Vico” (BRAGUE, R. *Le règne de l’homme. Genèse et échec du projet moderne*, Gallimard, 2015, 87.

⁶² Cfr. *Summa Theol.* I^a IIae., q. 85, a. 6 c. Ver AF II, 25.

⁶³ Ver EF VII, RM, 140-141.

⁶⁴ Cfr. *Ethica*, I, prop. 19, schol.

Encontra a justificação de Deus no mundo (*teodiceia*), na medida em que esse se apresenta como o “melhor dos mundos”.

A natureza, a partir da inflexão da razão operacional e da nova ciência físico-matemática, não se oferecia mais como horizonte de universalidade que está permanentemente aberto à contemplação do filósofo, ou à sabedoria do legislador. Passa a ser pensada e representada como a realidade exterior na medida em que é submetida às normas de uma racionalidade específica, exprimindo-se em teorias, leis, modelos, conceitos, e que estende sua judicatura tanto à explicação (ciência), como à utilização (técnica) dessa realidade⁶⁵. Esse é um dos aspectos fundamentais da revolução copernicana de Kant. Ou da virada antropocêntrica da filosofia moderna, em cujo contexto teórico segundo Lima Vaz, surgirá a noção de mundo como categoria antropológica.

3. A exaustão teórica do ciclo normativo das Ideias

A interiorização do *topos tôn eidôn* no *nous* (interiorização das Ideias na inteligência), como já se viu, representou provavelmente a mais radical releitura cristã de um *topos* do pensamento antigo. Uma forma de *nous/intellectus* (*inteligência espiritual*) mas já então conceitualizado segundo postulados da metafísica da subjetividade, foi amplamente estudado por Lima Vaz. Dentre tantos pensadores da Modernidade renascentista e pós-renascentista ele veio a se ocupar mais diretamente com Suarez e Descartes, e de alguma forma com Espinoza, Malebranche e Leibniz. Na análise vaziana, essas tentativas de atualização moderna do *nous* greco-cristão serão interrompidas pela crítica kantiana. A questão do Ser será retomada apenas por Hegel no interior da sua metafísica do espírito⁶⁶. Na vertente da tradição empirista Lima Vaz se ocupou com Hobbes, Locke, Newton.

A ideia de *sistema*⁶⁷ de Francisco Suarez, na avaliação de Lima Vaz, foi um passo decisivo em direção ao completamento do ciclo do papel normativo das *ideias* na transcrição inteligível do Ser inaugurado por Platão. Incide profundamente na afirmação de Deus. Nas *Disputationes Metaphysicae*, Suarez expôs a metafísica na forma rigorosa de sistema. Antecipou e, de certo modo, programou as ambições sistemáticas que impelirão o racionalismo moderno. Percorreu o caminho que leva do universo metafísico de Tomás

⁶⁵ Ver AF II, 25-36.

⁶⁶ EF VII, RM 101.

⁶⁷ Sobre a ideia de sistema ver AQUINO, Marcelo F. de. A ideia de sistema no pensamento clássico grego (I) *Síntese – Rev. de Filosofia*, v.39 n. 123 (2012): 31-52; (II) v. 39 n. 124 (2012): 195-204; (III) v. 40 n. 127 (2013): 301-316. Ver ainda AQUINO, Marcelo F. de. Sistema e liberdade. A fundamentação metafísica da ética em Hegel (I) *Síntese – Rev. de Filosofia*, v. 31 n. 101 (2004): 301-331; (II) v. 32 n. 104 (2005): 309- 334.

de Aquino, ao qual pretende ser fiel, ao universo metafísico que inaugura a metafísica moderna e cujo limiar foi, provavelmente, um dos primeiros a transpor. A invenção suareziana do “sistema da metafísica”, na interpretação vaziana, é uma ponte lançada entre a metafísica tomásica do ato de existir e a metafísica racionalista das essências, indicando progressivo distanciamento do mundo intelectual medieval e consequente aproximação das terras modernas do pensamento filosófico. Segundo Lima Vaz, o deslocamento scotista do foco primeiro de inteligibilidade do Ser, que passa do *esse* (ato de existir) para a *res, aliquid* (essência), oposta ao *nihil*, estará no centro das oposições da metafísica suareziana⁶⁸ à metafísica tomásica.

As opções teóricas das *Disputationes Metaphysicae* fundamentam o sistema moderno da metafísica⁶⁹. No plano *noético-epistemológico*, que permanece nos quadros da ciência, substitui a doutrina aristotélica do *subjectum scientiae*, fundada sobre a pressuposição da relação imediata da inteligência com o Ser, pela concepção de um *objectum scientiae* cujas origens estão em Avicena⁷⁰ e Henrique de Gand, tendo sido posteriormente elaboradas por Duns Scotus. Essa mudança consagra o triunfo da *representação* sobre o Ser, ou do *esse objectivum* sobre o *esse in re* no domínio da metafísica. Torna possível a definição do conceito unívoco do Ser como *ens generalissimum* ou *ens ut sic*. Na sua indeterminação e indiferenciação de princípio a qualquer conteúdo o *ens ut sic* abrange o finito e o infinito, o absoluto e o relativo, as criaturas e Deus.

No plano *metodológico*, decorrente da constituição do conceito unívoco do Ser como tal, Suarez confere uma estrutura sistemática ao pensamento metafísico. As *Disputationes* são, com justiça, o lugar histórico do marco inaugural da ideia moderna de *sistema*.

No plano *metafísico*, a formulação do conceito unívoco de *ens ut sic* implica a primazia do *ens ut nomen*. Novo modelo de ciência do ser designado como *ontologia* ou *metaphysica generalis*, aparece no horizonte da reflexão metafísica a partir da univocidade da noção de Ser. No espaço lógico do *ens ut sic* Suarez articula a analogia de atribuição que permanece subordinada à univocidade do *ens ut sic*, que é atribuído segundo uma ordem ascendente de perfeição à escala de seres coroada pelo *Ens summum*.

Suarez submete o Absoluto à dupla forma de conceptualização. Em primeiro lugar como *ens summum* ou *ens infinitum*, compreendido sob o *ens ut tale* no domínio da ontologia. Esse é, para Lima Vaz, o sentido moderno de *onto-teologia*. Em segundo lugar considerado na sua existência, na sua

⁶⁸ Ver EF III, FC 357-364.

⁶⁹ Ver COURTINE, J.-F. *Suárez, et le système de la Métaphysique*

⁷⁰ Sobre a contribuição de Avicena para o entendimento da Metafísica, ver BOULNOIS, Olivier *Metafísicas rebeldes*. Gênese e estruturas de uma ciência na Idade Média. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2015, 59-79.

natureza e nos seus atributos, é objeto da teologia natural, ou teodiceia. O problema de Deus, que é o problema metafísico por excelência, está no centro da construção do “sistema da metafísica”. Segundo Lima Vaz, irá constituir a encruzilhada decisiva da metafísica moderna na qual se dará a reviravolta que substituirá a metafísica pela antropologia ou a constituição onto-teológica da filosofia primeira pela constituição onto-antropológica.

A análise de Lima Vaz se voltou para René Descartes⁷¹ e sua ideia de *mathesis*, mais precisamente para a IV parte do *Discurso do Método*. Nela é dado importante passo na constituição da metafísica da subjetividade pela inscrição do conhecimento da realidade no momento reflexivo da razão. Inaugura-se o primado da vertente operacional da razão na metafísica moderna. A representação da ideia objetiva como termo intencional do ato de conhecimento em que a razão conhece a realidade é o postulado noético fundamental que confere necessária primazia à razão operacional. Essa assume a prerrogativa de ser a instituidora originária do universo das razões. Torna-se instrumento privilegiado da atividade poética do sujeito, tanto na própria construção da ciência como na produção de objetos. Essa inversão do vetor ontológico da razão é uma das significações profundas do cogito cartesiano. É, igualmente, o desígnio fundamental da metafísica da subjetividade. A intencionalidade da razão moderna não aponta mais para a transcendência absoluta do *Esse*, e sim para a imanência da representação. Na avaliação de Lima Vaz, Descartes lega à filosofia a tarefa ingente de pensar o Absoluto na imanência do cogito⁷².

A certeza primeira do *cogito* e a univocidade das regras do *método* como princípio e fundamento do *ordo cognoscendi* das ciências foram os passos decisivos e finais dados por Descartes no caminho da dissolução da analogia da ideia do Ser. O espaço do *ens ut cogitatum* fundado na certeza primeira do cogito e submetido à univocidade das regras do método passa a ser o espaço metafísico das provas da existência de Deus desenhado na II e na

⁷¹ Ver EF VII, RM 102 “À razão que nasce com Descartes é lançado, pois, o desafio de pensar a existência. Nessa razão, porém, a vertente *operacional*, que Descartes lhe reconhecera na 4.^a parte do *Discurso do Método*, acaba assumindo a primazia e torna-se instrumento privilegiado da atividade *poética* do sujeito, tanto na própria construção da ciência quanto na produção de objetos.”

⁷² Ver EF VII, RM 102: “Tal é, no nosso entender, uma das significações profundas do *Cogito* cartesiano e é, igualmente, o desígnio essencial da *metafísica da subjetividade* que guia invisivelmente mas eficazmente os destinos da modernidade. Estamos diante, portanto, de uma inversão que opõe diametralmente duas direções do vetor ontológico da razão, se assim é permitido falar. Uma primeira direção aponta para a transcendência absoluta do *Esse*, e foi seguida coerentemente por Tomás de Aquino. A segunda aponta para a imanência da *representação*, e por ela caminha a razão moderna. Ora, a *existência*, no seu simples ato de *existir*, é irreduzível aos procedimentos operacionais da razão. A razão operacional pode representar, explicar, transformar, modificar, organizar, projetar. Mas não pode criar. (...) Retirada do *esse* a sua inteligibilidade fontal, que implica a afirmação de um Absoluto transcendente, a pressuposição da imanência absoluta da razão finita deve conviver com a sem-razão do simples *existir*”.

V das *Meditationes de prima philosophia*. O *eu cogitante*, primeiro princípio do *ordo cognoscendi*, e *Deus causante*, primeiro princípio do *ordo essendi* são os dois princípios primeiros admitidos no espaço metafísico cartesiano. Situam-se, no que diz respeito a sua cognoscibilidade, no interior da *cogitatio*. A ordem das razões desenrola-se no espaço lógico-metafísico do *ens ut cogitatum*, quer dizer, no interior do cogito. A analogia da ideia do Ser, a partir de Descartes, não obstante a sobrevivência dos avatares da antiga metafísica que, sob a designação wolffiana da *Theologia rationalis*, se sucedem pelo menos até Kant, passa por processo de desconstrução pelo pensamento filosófico moderno. A partir dessa desconstrução do conhecimento analógico e dos seus atributos, o pensamento metafísico passa por profunda reestruturação.

A primazia do *ordo cognoscendi* na univocidade das suas regras prevalece na organização do espaço conceptual cartesiano. Esse, inicialmente com sua extensão universal no campo da ciência físico-matemática, de uma forma ou de outra, se imporá a toda cultura moderna. É verdade que Descartes integra a ideia de Deus na ordem das razões na medida em que dela também, e de modo eminente, o eu pensante deve “dar razões”. Concebe Deus como Absoluto de liberdade, dotado do poder de criar as assim chamadas verdades eternas. Contudo, desconstrói a teologia do Verbo e o exemplarismo da Ideia. Os sucessores de Descartes encaminham o processo de desconstrução da ideia de Deus para dar lugar à plena e incontestada primazia do sujeito que acaba por avocar a si o predicado divino de *causa sui et rerum*. A modernidade pós-metafísica colocada sob a égide da razão cartesiana atribui o fundamento do exercício do conhecimento ao sujeito do ato de filosofar. A pressuposição do conhecimento do Absoluto transcendente compatível com a crença religiosa nele não terá lugar reconhecido no universo da razão.

As premissas postas por Descartes nas *Regulae ad directionem ingenii* inverteram mais, ainda, o sistema de razões que a noética ideonômica clássica elaborou ao longo desse complexo processo de evolução histórica. A primazia do *ordo cognoscendi* na univocidade das suas regras passa a prevalecer na organização do espaço conceptual cartesiano nela desenhado. Imporá seu modelo à sociedade e à cultura moderna. Verá seu domínio confirmado com a extensão universal do mecanicismo. Nas *Regulae ad directionem ingenii*, a universalidade nomotética, que regia a razão clássica greco-cristã, cede lugar à universalidade hipotético-dedutiva, que regerá doravante a razão na sua forma operacional. A universalidade aritmética impõe-se como resultado da igualdade numérica de um modelo matematicamente programado, que se torna repetível em série. O Absoluto transcendente de inteligibilidade, a partir da inversão cartesiana da ordem da fundamentação da inteligibilidade, não é mais a origem das coordenadas noéticas.

Descartes põe a questão decisiva da interpretação do Infinito, cuja presença a consciência atesta. Afirma a anterioridade ontológica do Infinito

real sobre o finito como determinação limitada, ou sobre o Infinito como pura negação de limites⁷³. As provas das *Meditationes* e, nelas, a temática da ideia do Infinito imanente ao sujeito pensante constituem a transposição cartesiana da *theologia* articulada no paradigma ideonômico greco-cristão para o paradigma onto-antropológico moderno. A extensão unívoca do conceito de causalidade à própria existência divina, o que leva à definição de Deus como *causa sui*, é inerente àquela transposição, que por sua vez dá início ao processo de desconstrução antropológica da ideia de Deus. O destino da modernidade filosófica pós-metafísica e pós-cristã decide-se, assim o pensa Lima Vaz, nessa transposição.

Duas linhas de fundo se cruzam na tradição da crítica racionalista. Uma afirma que a existência de Deus é a existência de um ser de imaginação. Sua realidade traduz-se na ação que o imaginário exerce sobre o real, gerando uma ilusão. A existência de Deus define-se no nível do mito coletivo de um determinado grupo cultural na sua limitação tópica: a cada região seus deuses, e a existência dos deuses estrangeiros cessa uma vez cruzadas as fronteiras da terra de outros deuses. A outra afirma que o imaginário, que é particularizado por essência, cessa de existir na terra sem fronteiras da razão. Se os deuses, como imaginários, são particularizados, eles não podem existir aos olhos da razão universal.

Segundo Lima Vaz, a partir de Espinoza a crítica racional dos mitos tornou-se tarefa fundamental e sempre recomeçada da tradição racionalista. A demitização espinoziana move-se a partir de um fundamento radical inquestionável por definição, que é o Absoluto mesmo da razão, transparente a si mesma – *index sui* – na sua necessidade e universalidade. A afirmação de um Absoluto trans-histórico de natureza racional é substituída por um processo noético de demitização racionalista. A negação desse Absoluto está ligada à crítica da razão mesma no seu uso transcendente.

O início da construção da lógica matemática por Leibniz foi passo significativo na instituição da racionalidade moderna. Leibniz se propôs desenvolver, por um lado, uma *characteristica universalis* ou *lingua characteristica*, isto é, uma linguagem universal do pensamento humano cuja estrutura simbólica refletisse diretamente a estrutura do mundo dos nossos conceitos. O projeto leibniziano incluía, por outro lado, a criação do *calculus ratiocinator*, isto é, um método de cálculo simbólico que espelhasse o processo do raciocínio humano.

O projeto leibniziano de desenvolver uma *characteristica universalis* ou *lingua characteristica* e de criação do *calculus ratiocinator* foi realizado por duas diferentes escolas no decorrer do século XIX. Em sintonia com o *calculus ratiocinator* os representantes da “escola algébrica”, Boole, Peirce

⁷³ *Meditationes de prima philosophia*, III, A T III 45-48.

e Schröder, buscaram desenvolver técnicas matemáticas mediante as quais os diferentes tipos de raciocínio humano pudessem ser apropriados. Em sintonia com a *characteristica universalis*, Frege concebeu a sua *Begriffsschrift*, primariamente como uma linguagem formal do puro pensamento⁷⁴.

A publicação dos *Principia Mathematica* de Newton foi outro importante momento do processo de consolidação da ciência moderna da natureza. Esses tornaram possível um modo de representação que abre a possibilidade de uma inteligibilidade que intervenha de maneira sistemática no curso dos acontecimentos naturais. Para Lima Vaz, as *Regulae philosophandi* que abrem os *Principia* expõem o “discurso do método” newtoniano em que experiência e análise são dois termos-chave da linguagem filosófico-científica que definem os constitutivos essenciais de uma ideia de razão que se considera *una* e *universal*. A mecânica de Newton consagrou a primazia do método experimental e a fecundidade do procedimento analítico segundo o modelo mecanicista.

A significação filosófica da instauração newtoniana foi expressa um século mais tarde por Kant quando este caracterizou a passagem de uma metafísica da natureza a uma teoria física como processo de construção do conceito⁷⁵.

⁷⁴ Embora esta história conceitual-filosófica não tenha sido explicitada por Lima Vaz, cabe lembrar por oportuno, que para Ch. S. Peirce, na sequência de seus estudos scotistas, a representação matemática, diferentemente do projeto kantiano de fixar no entendimento o conjunto dos conceitos físicos fundamentais é, por si mesma, produção de novos esquemas de compreensão. Faz aparecer aspectos insuspeitos da realidade física. O papel da indução transformou-se. A teoria não é o produto de simples generalização indutiva. Ela é um *a priori* estrutural colocado por um processo original, por Peirce chamado de *abdução*, capaz de sugerir novas possibilidades empíricas. Assim compreendida, a teoria precede a experiência. O conhecimento não é mais o simples registro do que acontece num mundo exterior, independentemente de toda iniciativa. É uma intervenção ativa nos processos cósmicos, guiada pelas sugestões das estruturas abstratas do universo matemático. Em resumo! A verdade não é dada. É construída. Indo mais além! O contraste entre *calculus ratiocinator* e *characteristica universalis* ou entre escola algébrica e Frege é muito maior do que o de duas diferentes orientações intelectuais. Trata-se, com efeito, da compreensão de duas concepções diferentes do lógico. Para a escola algébrica, há uma ampla variedade de diferentes lógicas, que pode ser definida, refinada e transmitida para quem quiser, dependendo do propósito da investigação na qual alguém está engajado. A lógica pode, inclusive, ser auto-aplicada. Em resumo, a dimensão semântica da linguagem lógica pode ser especificada e estudada. Por sua vez, a linguagem formal proposta por Frege, pelo menos no seu uso matemático, visa substituir a linguagem ordinária. Os significados das expressões dessa linguagem não podem ser definidos, pois eles teriam de ser pressupostos como precondição de tal tentativa de explicação semântica. Para Frege, a semântica não pode ser definida nessa linguagem sem que se caia na circularidade. A semântica não pode ser definida numa metalinguagem, uma vez que não há tal linguagem além da nossa linguagem atual. Para Frege, em resumo, a semântica da nossa única linguagem atual é inexpressível em si mesma. Ele vê a semântica com muita desconfiança, por não a considerar exata como a linguagem formal da *conceitografia*.

⁷⁵ Ver ERM 63: “O intento kantiano de exilar a Metafísica para fora das fronteiras do conhecimento teórico da realidade, partiu do pressuposto de que a ciência empírico-formal, tendo seu paradigma na mecânica newtoniana, era a única forma válida de conhecimento científico dos fenômenos, sendo esses, por sua vez, a cortina indevassável que cobre o *númeno* ou a realidade inteligível em si”.

Essa expressão filosófica da mecânica newtoniana por Kant transformou a inteligibilidade puramente formal do conceito na clareza substantiva de uma intuição pura. Kant tentou fixar, de uma vez por todas, na estrutura fundamental do entendimento o conjunto dos conceitos sobre os quais se apoia a física teórica.

A análise do pensamento vaziano mostra que o conhecimento empírico-formal inerente ao moderno método hipotético-dedutivo remodelou conceitualmente a antiga distinção entre *práxis* (*agir*) e *poiesis* (*fazer*). A ideologia da *práxis* absoluta, núcleo simbólico do movimento de universalização da história ocidental, eclode a partir dessa moderna remodelação conceitual que absorveu a *práxis* humana na *poiesis* fabricadora. Conforme a leitura vaziana desse ciclo civilizatório desencadeado pela racionalidade hipotético-dedutiva, a afirmação cristã de Deus depara-se com a exigência de reconhecer e assumir o paradoxo dessa eclosão no seio da única tradição civilizatória que, segundo Lima Vaz, pode ser chamada geneticamente cristã. Com outras palavras, a operação simbólica fundamental da modernidade pós-cristã, a negação dialética do Absoluto cristão, tornou possível a emergência do ateísmo absoluto da *práxis*.

O fundamento transcendente que assegurava a primazia relativa da *práxis* sobre a realidade e da realidade sobre a *práxis*, ou da liberdade sobre a norma e da norma sobre a liberdade acabou sendo absorvido na imanência do conceito moderno de *práxis* humana em sua pretensão de se propor como capaz de dar a si mesma seu próprio fundamento, de ser fonte última da sua própria teoria, de constituir-se, no sentido mais estrito, como criadora do seu mundo. A dialética do *desejo* e da *dominação*, expressão universal do niilismo ético, impele o avanço ulterior do postulado da autonomia absoluta do sujeito no seu significado de imanência do fundamento da *práxis* no sujeito. A crítica racional do mito e a absolutização da *práxis* são duas rotas seguidas pela razão filosófica, cujos percursos esboçam, pela primeira vez na história, o desafio de nomear filosoficamente Deus numa civilização não religiosa.

4. Algumas observações

O enlace de *anámnese* (*memória/Erinnerung*) e *nóese* (*intelecção/Einstellung*) caracteriza a laboriosa atividade filosófica de Lima Vaz. O expressivismo onto-historiológico que ele propõe na última etapa de sua jornada filosófica é o resultado dessa dialética entre memória e intelecção. Sua memória do itinerário da Metafísica clássica tem por contraface a intelecção das transformações conceituais que desenharam o marco referencial teórico que veio se construindo a partir dos inícios da Modernidade renascentista. Ao mesmo tempo em que faz a memória de Parmênides, Platão,

Aristóteles, Plotino, Agostinho e Tomás de Aquino, ele busca a inteligência da passagem do regime do Ser ao da representação. Faz a memória de Duns Scotus, Ockham, Suarez, Descartes, Leibniz, Hobbes, Newton que desenham o itinerário da assim chamada Modernidade renascentista e pós-renascentista, buscando a inteligência da transformação do objeto como termo dado do ato cognoscitivo em objeto produzido pelo conhecimento empírico-formal da atividade científica e sua respectiva aplicação tecnológica graças à absorção do conceito de práxis no conceito de *poiesis*, da qual resultou o conceito moderno de práxis absoluta.

Nessa sua memória do Ser, Lima Vaz considera Parmênides como fundador da metafísica e da ontologia ocidentais ao devassar audaciosamente a separação entre *Ser* e *não Ser*. Reafirma a instituição do papel normativo das *Ideias* na transcrição inteligível do Ser por Platão. Esse inaugurou o paradigma *ideonômico* que se estenderá até Descartes. A partir de então em qualquer argumentação que se reconheça no legado grego, a ideia é termo do movimento de *anábasis* (subida) 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. Como já se disse alhures, 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, como fonte de explicação, do inteligível sobre o sensível. A memória vaziana do ser retoma a enunciação da original dicção polissêmica *o Ser se diz de muitas maneiras* por Aristóteles, que traça o rumo das vicissitudes histórico-teóricas do campo semântico da ideia de Ser, à qual as ideias de *uno*, *verdade* e *bem* vieram se somar. Acompanha a remodelação da ontologia em henologia, que resultou da inflexão da noção de Ser pela sua atração para o campo da inteligibilidade do Uno, efetuada por Plotino e o neoplatonismo.

Lima Vaz se pergunta: “Como recuperar para o universo luminoso da razão o fundo obscuro do simples existir? É a essa interrogação, vinda dos começos do caminho grego do *logos*, que a metafísica de Tomás de Aquino respondeu com a intuição da inteligibilidade do *Esse* absoluto como *ato* de infinita perfeição. Tal intuição assume então a forma de uma pré-compreensão fundante de toda atividade da razão. No entanto, como antes já observamos, ela contempla o *Esse* absoluto como fonte de toda inteligibilidade na sua objetividade transcendente. Em outras palavras, a intuição do *Esse* é ato de uma razão que se mostra assim capaz de elevar-se à *theoria* desinteressada do Ser (*capax entis*)”⁷⁶.

⁷⁶ EF VII, RM 101.

O quadro referencial teórico que vem se legitimando desde a eclosão do ciclo civilizacional conhecido como Modernidade renascentista é caudatário de formas de racionalidade nas quais a matemática substituiu a metafísica como *scientia rectrix* da razão. A partir do século XVII, a ciência e a técnica, ou seja, o conhecer e o fazer, passaram a se implicar indissoluvelmente no esforço humano de compreender e explicar o mundo, representando-o racionalmente como natureza. Por meio delas o ser humano satisfaz às duas necessidades fundamentais que se manifestam na sua relação com a realidade exterior: a necessidade de satisfazer as suas carências, que se estendem do biológico ao espiritual, e a necessidade de satisfazer a sua inata e incoercível necessidade de conhecer. É oportuno dizer que o expressivismo onto-historiológico proposto por Lima Vaz, hoje em dia, se depara com o desafio de discernir no quadro referencial desenhado pela tecnociência contemporânea o modo apropriado de tratar e de interrogar a natureza mediante entidades abstratas de matrizes, tensores, espinores, funções de probabilidade em sua ressonância com o problema da afirmação filosófica de Deus.

O sujeito moderno passou a intervir na natureza e na sociedade mediante a racionalidade científica e suas aplicações tecnológicas. Com outras palavras, a eficácia inerente à racionalidade mecanicista passou a justificar as decisões com vistas às transformações na organização da sociedade conhecidas como revolução industrial. A eficácia calculadora, i.é, o resultado materialmente mensurável, tornou-se o valor que se impõe gradativamente como determinante nas relações dos humanos com a natureza e entre si⁷⁷.

Em seu debate com o quadro referencial teórico desse novo sistema simbólico que se gestou na modernidade pós-renascentista, e em cujas fronteiras conceituais acontece a transformação das concepções milenares de razão e de natureza⁷⁸, a afirmação filosófica de Deus por Lima Vaz não poderia eludir os desafios postos pelas concepções propriamente modernas de razão e de natureza que se dão a partir do século que vai de Copérnico a Newton⁷⁹, ou ainda a partir da revolução científica galileiana e das revoluções filosóficas cartesiana e hobbesiana⁸⁰.

As transformações pelas quais passaram as concepções de razão e de natureza dão início ao processo de desconstrução da estrutura analógica da participação na qual, como se viu anteriormente, a realidade significada tem finalmente primazia sobre a forma lógica, manifestando desta sorte seu teor metafísico nas duas vertentes fundamentais: a *presença* inclusiva do Absoluto nos seres finitos e a sua *transcendência* radical expressa na

⁷⁷ Ver EF III, FC, 106-115.

⁷⁸ EF VII, RM 140-141.

⁷⁹ Ver AF I, 77-96.

⁸⁰ EF IV, IEF I 267-268.

tríplice causalidade: eficiente, exemplar e final. Com outras palavras, na avaliação de Lima Vaz, a refundação da metafísica por Duns Scotus confere prioridade ontológica à estrutura horizontal da participação, uma vez que a univocidade do conceito de Ser abarca todos os seres, incluindo-se Deus, na unidade do Ser enquanto Ser. No plano metafísico, Lima Vaz detecta na relação de prioridade da participação horizontal relativamente à participação vertical inversão com importante repercussão na afirmação filosófica de Deus. Ora, a nomeação filosófica do *próton noetón*, de Platão a Tomás de Aquino, regeu-se pela prioridade ontológica inerente à estrutura vertical de participação. O topo da hierarquia ontológica do universo abre-se à transcendência do Absoluto, pensável e nomeado como *Bem* (Platão), como *Uno*, (Plotino), como *Verdade* (Agostinho), como *Esse subsistens* (Tomás de Aquino). Mais ainda! A mecânica newtoniana tornou-se o padrão do conceito moderno de participação, ou seja, de uma participação horizontal⁸¹ que consagra o todo quantitativo, evoluindo para um modelo de *participação quantitativo*. Esse reorganiza a realidade na forma de modelos que, submetidos a complexos procedimentos de verificação que, devidamente comprovados, passam a traduzir, numa sucessão rigorosamente homogênea de “casos”, determinado aspecto da realidade.

No modelo de participação horizontal, manifestam-se formas de participação segundo um modelo vertical, porém regidas pelos códigos da racionalidade matemática, e, portanto, ligadas ao múltiplo quantitativo. São elas, o *eu transcendental* na Filosofia, o *Estado* na Teoria política, a *comunidade* na Teoria ética, o *mercado* na Teoria econômica. Tais formas de participação levantam a pretensão de ser uma Teoria unificada da realidade. Dados esses pressupostos teóricos, cabe a pergunta na esteira da teoria vaziana: essas formas de participação vertical ligadas ao múltiplo quantitativo conseguem nomear o Ser absoluto no nível de transcendência ontológica sobre a imanência da história?

A Modernidade pós-renascentista⁸², como ideologia da primeira civilização sem ética (=nihilismo), manifesta-se também como ideologia da primeira civilização não-religiosa da história. Lima Vaz se pergunta: como pode o cristianismo afirmar filosoficamente Deus ao homem moderno enquanto este persistir no propósito de proclamar a instância absoluta de sua práxis, ou a autonomia absoluta da sua liberdade, sem aceitar que o ateísmo se instale no próprio coração da sua afirmação?

Finalmente, o ciclo da moderna temática do assim chamado “fim da metafísica” – em que gradualmente a antropologia passa a ocupar o lugar

⁸¹ Ver EF VII, RM 171-191.

⁸² Lima Vaz a nomeia, sucessivamente, modernidade pós-cristã, modernidade moderna, fixando-se finalmente em modernidade moderna. Hoje alguns autores, entre os quais me associo, preferem falar de modernidade tardia.

antes reservado à metafísica – eclode. Lima Vaz está convencido que a ideia de Deus e sua nomeação filosófica assegurada pelo procedimento analógico⁸³, a partir da modernidade renascimental, migram da noção de Ser do paradigma ideonômico clássico para o Eu da onto-antropologia moderna. Seu desdobramento, na avaliação de Lima Vaz, resultará no advento da metafísica da subjetividade e, finalmente, do niilismo da modernidade pós-metafísica contemporânea como ponto de chegada desta pretendida desconstrução da metafísica. (cont)

Endereço do Autor:

Rua Padre Aloysio Sehnem, 186

Cristo Rei

93022-630 São Leopoldo – RS

aquino@unisinos.br

⁸³ Cfr. EF III, FC 240: “É importante observar que o lugar eminente da ideia de Deus na metafísica clássica era assegurado pelo procedimento analógico, que permitia a transgressão dos limites conceituais traçados pela finitude da nossa razão, e abria a essa o domínio do *transcendental* (no sentido clássico ou platônico-aristotélico\0, que é justamente o campo da inteligibilidade metafísica ou o campo semântico das ideias de *ser*, *uno*, *verdadeiro* e *bom*). A analogia da ideia de *ser*. permite exatamente unificar esses predicados, pelas três vias pseudodionosianas da afirmação causal, da negação e da supereminência, no Existente que está *além* de toda determinação conceptual finita, mas que pode ser atingido pela nossa razão que, como *nous* ou *intellectus*, transcende as suas próprias fronteiras no *excesso* da contemplação analógica.”.