

**TOMÁS DE AQUINO:
PENSAR A METAFÍSICA NA AURORA DE
UM NOVO SÉCULO**

*Henrique C. de Lima Vaz
CES-BH*

Resumo: *Tomás de Aquino: pensar a Metafísica na aurora de um novo século.* O artigo considera inicialmente a situação da Filosofia e, particularmente, da Metafísica na cultura contemporânea, tendo em vista a significação do pensamento metafísico de Tomás de Aquino para os problemas culturais do próximo século. Depois de uma breve análise histórica e teórica da situação de Tomás de Aquino na filosofia medieval, o artigo se ocupa mais longamente com a teoria tomásica do juízo e com a idéia de *existência* como fundamento das concepções metafísicas do Aquinatense. A Conclusão busca refletir sobre as relações entre a Metafísica e a Técnica, consideradas um dos mais importantes problemas culturais do próximo século.

Palavras-chave: Filosofia, Metafísica, Tomás de Aquino, Existência, Técnica.

Abstract: *Thomas Aquinas: thinking the Metaphysics at the dawn of a new century.* The article first deals with the place of Philosophy and particularly Metaphysics in the contemporary culture, and with the significance of the metaphysical thought of Thomas Aquinas for the cultural problems of the coming century. After a short analysis of Aquinas's historical and doctrinal place in medieval philosophy, the article deals at length with the thomistic theory of judgement and with the idea of *existence* as the very core of the metaphysical conceptions of Aquinas. Finally, the relationship between Metaphysics and Technics is dealt with, as presumably one of the most important problems in cultural life of the next century.

Key words: Philosophy, Metaphysics, Thomas Aquinas, Existence, Technics,

1. Situação histórica de Tomás de Aquino

1.1 - A filosofia e sua história

Ao aproximar-se o fim do século XX a filosofia, uma das mais surpreendentes criações do gênio grego, completa seus gloriosos 2600anos de existência e pode, desta sorte, reafirmar seu direito à vida com um título de ancianidade que poucas obras de cultura são capazes de ostentar. Não obstante, a filosofia vive hoje uma situação paradoxal. Por um lado, é alvo de reiteradas tentativas dirigidas a demonstrar que seu ciclo histórico chegou ao fim e que seus títulos de legitimidade científica perderam toda a validade. Por outro lado, porém, o pensamento filosófico conhece hoje um período de extraordinário florescimento, e a produção filosófica cresce num ritmo provavelmente nunca alcançado em épocas anteriores. Se olhar-mos apenas para as críticas de que a filosofia é objeto seremos levados a concordar com A. de Muralt: "A filosofia parece fazer lamentável figura nesse fim do século XXC ..). Ciências exatas e ciências chamadas "humanas" aliaram-se para roubar-lhe pouco a pouco todos os objetos do seu universo". Se, ao invés, nos dispusermos a folhear periodicamente o *The Philosopher's Index* ou o *Repertoire International de Philosophie*, iremos nos perguntar intrigados sobre o que se ocupam então os milhares de títulos ali registrados.

No entanto, será esse crescimento quantitativo do escrito tido como filosófico prova suficiente da vitalidade qualitativa e intrínseca da filosofia? O mestre Etienne Gilson parecia ter dúvidas a respeito quando escreveu, numa hora de rude franqueza: "A formidável inflação filosófica atual é literalmente insensata". Se essa era a situação aos olhos de Gilson em 1965, que dizer de 1995? Resta uma explicação: se a filosofia não é mais reconhecida na sua pretensão de "discurso verdadeiro" (*alethes logos*) tal como Platão a celebrara, terá ela, nesse seu desmesurado crescimento, consentido por fim em reconhecer-se, assim como o pretendia Isócrates, o adversário de Platão, apenas como uma "retórica do provável" (*doxastikos logos*) que percorre em todos os sentidos o campo intérmino do opinável?" Aí está, sem dúvida, uma explicação plausível para essa inflação filosófica que assustava Gilson.

Mas não será esse o caminho que iremos seguir nessas considerações introdutórias a um reencontro com a mensagem filosófica de Tomás de Aquino.

Se analisarmos, ainda que rapidamente, os repertórios bibliográficos de Filosofia à nossa disposição, haveremos de verificar que neles a

História da Filosofia ocupa a parte maior e a que mais rapidamente cresce. É como se o filósofo buscasse no testemunho incontestável de um passado ilustre os títulos, *de facto*, da sua legitimidade científica que as ciências parecem querer negar-lhe *de jure*. Mas há, talvez, uma razão mais profunda para explicar e justificar esse grandioso esforço de recuperação do passado da filosofia. É sabido que a História da Filosofia, entendida segundo os requisitos da metodologia científica com que hoje é praticada, data apenas de dois séculos, não obstante o fato de que a prática doxográfica, ou o elenco das opiniões dos filósofos do passado e a sua presença no exercício da reflexão filosófica remontem pelo menos a Platão. Ao nascer, a História da Filosofia recebe o patrocínio ilustre de Hegel nas suas *Lições sobre a História da Filosofias*. Ora, ao reconstituir a sucessão cronológica das épocas e dos sistemas, utilizando os recursos filológicos e histórico-críticos que a ciência do seu tempo lhe oferecia, Hegel articula essa sucessão segundo uma matriz dialética, integrando-a ao devir do Espírito na história.

Ele legava assim ao projeto de constituição da História da Filosofia como ciência e ao próprio exercício do pensamento filosófico, um desafio teórico incontornável, qual seja o desafio de uma filosofia da história da filosofia". Na verdade, esse tornou-se um tema cada vez mais presente, na medida mesma em que a História da Filosofia passava a ser praticada segundo os cânones metodológicos das ciências históricas. A filosofia como *história* é chamada a tornar-se componente estrutural da filosofia como *teoria* ou como *sistema* e o historiador da filosofia encontra-se com o filósofo sistemático na tarefa de elaborar uma leitura filosófica da história dos conceitos".

O reconhecimento, portanto, dessa dimensão propriamente filosófica da História da Filosofia deve incidir diretamente sobre a prática historiográfica, tornando-a constitutiva do ato de filosofar. Desta sorte a filosofia encontra na "memória"(no sentido da *Erinnerung*) hegeliana do seu passado, uma forma de legitimação teórica do seu presente. A historiografia filosófica deixa de ser tarefa puramente arqueológica ou apenas reconstituição de sistemas de idéias que um dia floresceram no solo de um mundo de cultura já tramontado", Ela se torna um empenhativo ato de filosofar, e a filosofia passa a ter seu irrefutável testemunho de vida na vida das idéias que, mesmo do passado mais longínquo, confluem para o presente da atividade filosófica".

Essa forma de *apologia pro vi ta sua* da filosofia em face das tentativas para retirar-lhe a prerrogativa de saber teoricamente válido e socialmente significativo manifesta ainda um outro e, talvez, mais decisivo alcance ao contribuir para a resposta à pergunta tantas vezes repetidas: para que filosofia? Com efeito, ela mostra que a reflexão filosófica tem lugar no terreno de uma *memória*, de um tornar presente na

atualidade do filosofar de um longa seqüência de problemas, de temas e de sistemas que não foram mais do que a inscrição, no espaço do *conceito*, das vicissitudes culturais de um *tempo*. Ela leva a cabo, por-tanto, essa decisiva operação hermenêutica que é a leitura conceptual do presente histórico a partir de toda a substância inteligível do pas-sado, nela recolhida sob a forma de história das idéias filosóficas, da qual recebe conteúdo a própria tradição do ato de filosofar. Eis aí uma comprovação indiscutível da atualidade da filosofia e da perenidade da sua vida.

Desde esse ponto de vista a pesquisa historiográfica em filosofia adquire uma significação que vai muito além da identificação e reconstituição rítica das fontes e da proposição de paradigmas interpretativos. A história da filosofia passa a oferecer-se como um caminho e, talvez, como um caminho privilegiado para atingirmos as razões e motivações profundas que subjazem às grandes questões do nosso tempo. Sem recairmos no idealismo vulgar do lugar-comum "as idéias governam o mundo", podemos admitir que a história passada, sem as idéias que nela foram vividas e pensadas, tornar-se-ia para nós obscura e incompreensível, e essa obscuridade acabaria envolvendo nossa própria história presente. Ora, ao encontrarem uma expressão mais universal e ao alimentarem uma intenção de fundamentação crítica mais rigorosa essas idéias receberam, ao menos na tradição ocidental, um estatuto canônico que foi, justamente, o saber filosófico. A filosofia na sua história pode, pois, reivindicar com todo o direito o exercício pleno daquela função testemunhal que M. T. Cícero atribuía ao conhecimento histórico: *testis temporum*".

É nessa perspectiva que convém entender o enorme trabalho historiográfico que, iniciado no século XIX, estendeu-se e aprofundou-se no nosso século, prosseguindo em nossos dias com redobrado vigor no sentido de oferecer-nos, quando está por cumprir-se o terceiro milenário da nossa civilização, uma leitura rigorosamente documentada, exegética, interpretativa e crítica do pensamento filosófico, considerado uma das obras de cultura mais significativas entre as que acompanham esses longos séculos. É como se, numa hora em que muitas interrogações são lançadas ao futuro, torne-se presente a imperiosa necessidade de invocar, no seu teor autêntico, o testemunho do passado naquele domínio que é, afinal, o mais importante para a vida humana: o domínio em que a vida mesma é *pensada*, e a descoberta do seu *sentido* impõe-se como a mais vital de todas as tarefas. Ora, se atendermos ao testemunho do seu passado, a filosofia se apresenta justamente como o desempenho por excelência, ao mesmo tempo apaixonado e metódico, dessa tarefa. Considerado sob esse ponto de vista, o intenso labor historiográfico ao qual se dedica hoje a pesquisa filosófica pode e deve ser interpretado como uma componente essen-

cial do necessário retorno crítico da civilização ocidental sobre si mesma às vésperas de um novo século.

Essas considerações parecem adquirir uma pertinência maior se aplicadas à história da filosofia antigo-medieval. O atual e vigoroso florescimento da pesquisa nesse domínio, que se verifica em todos os centros tradicionais da cultura filosófica, poderia ser interpretado à primeira vista como fuga na erudição de filósofos cansados e desiludidos com o trabalho teórico. Tal interpretação teria a sustentação o fato de que a filosofia moderna, seguindo o gesto inaugural de Descartes, caracterizou-se pela ruptura decidida com os paradigmas da filosofia antigo-medieval. Ora, o próprio progresso da pesquisa mostra que tal interpretação não é aceitável. À medida em que avançamos no conhecimento dos grandes sistemas, das correntes profundas, das matrizes conceituais determinantes do pensamento antigo-medieval vemos, não sem surpresa, que a pretendida ruptura dos modernos operou-se em nível bem mais superficial do que inicialmente se pretendia. Uma extraordinária reiteração de temas, problemas e categorias atravessa toda a história da filosofia ocidental e lhe confere uma unidade e continuidade sem dúvida dinâmicas e polimorfos mas incontestáveis, e que permitem dar ao estudo da sua história uma significação eminentemente atual de investigação de raízes e de mergulho em fontes cujas águas continuam fluindo até nós. Provindos da filosofia grega há mesmo certos arquétipos de pensamento que parecem indicar limites estruturais da atividade teórica e tem resistido a todas as tentativas, antigas e recentes, de "desconstrução". A diversa utilização desses arquétipos define, por exemplo, o perfil filosófico do platonismo e do aristotelismo, dando origem a duas inconfundíveis famílias espirituais na história da cultura ocidental".

Poderia, no entanto, permanecer uma dúvida com respeito ao pensamento medieval cujo teor filosófico, segundo um critério interpretativo adotado pelo próprio Hegel e seguido por ilustres historiadores como Émile Bréhier, teria sido irremediavelmente desfigurado pelo dogma cristão". Não obstante, essa objeção parece hoje ter perdido sua pertinência depois que ficou demonstrado, na esteira dos estudos pioneiros de E. Gilson e dos seus discípulos, e em contraposição à leitura hegeliana sobre o caráter inaugural da filosofia moderna por obra de Descartes, a presença determinante de categorias e problemas do pensamento medieval em pleno processo de elaboração e na evolução ulterior da filosofia pós-medieval. Essa evidência histórica se estende hoje, como mostrou recentemente A. de Muralt, a diversos campos como a Lógica, a Teoria do Conhecimento, a Antropologia Filosófica, a Ética e a Metafísica. Ao comprovar a presença viva da filosofia na Idade Média, ela permite que se fale da unidade de um pensamento antigo-medieval, uma vez reconhecida como sendo igual-

mente uma evidência histórica a vital continuidade que une essas duas grandes épocas do pensamento ocidental. Suprimido, assim, o enorme hiato pressuposto pelo esquema historiográfico vulgarizado por Hegel que separaria o fim da filosofia antiga (séc. VI) e o começo da filosofia moderna (séc. XVII), vemos desenrolar-se diante de nós o fluir ininterrupto do pensamento filosófico desde a sua quase imperceptível nascente jônica até a larga corrente que se espraia hoje por todos os centros de cultura superior do mundo civilizado. A esse fluir de idéias aplica-se, em todo o seu curso, a "rememoração" (*Erinnerung*) que nos permite descobrir no nosso universo espiritual a presença de grandes temas, de intuições, de categorias e estruturas lógicas que a investigação histórica reconstitui no passado e são trazidos até nós pela tradição viva da filosofia.

É na perspectiva dessa "rememoração" que pretendemos refletir, nessas páginas, sobre Tomás de Aquino e a Metafísica na aurora de um novo século. Se refizermos o caminho histórico do milênio que está para terminar veremos que ele conheceu, nos seus primeiros séculos, uma hora meridiana de intensa e extraordinária atividade de pensamento, que deixou uma marca profunda na história espiritual do Ocidente. Essa hora foi o século XIII, o século de Paris e de Oxford, de São Luís e de Tomás de Aquino". Retomar a essa hora privilegiada poderá oferecer acaso alguma perspectiva sobre o milênio que está para começar? Talvez essa questão pareça ociosa e impertinente aos olhos dos tem à sua disposição poderosos instrumentos teóricos para analisar nossa sociedade nos campos econômico, social, político, e cultural, e formular prospectivas sobre o seu futuro cientificamente mais confiáveis. Sem pôr em questão a validade desses exercícios de sóbria e prudente futurologia, acreditamos que há ainda um lugar, no horizonte desse olhar para o futuro, no qual seja possível investigar o que nele estará presente das lições do passado, sobretudo daquelas que nos falam sobre questões a que nenhuma ciência pode responder, acerca do ser e do não-ser, do bem e do mal, do sentido da vida e do destino da aventura humana. Vale dizer que é lícito, sem abandonar as preocupações do nosso tempo, tentar receber alguma coisa da mensagem filosófica que nos vem do século XIII, através da voz maior que se eleva daquele distante passado, a voz de Tomás de Aquino.

No âmbito dessa "rememoração" iremos nos fixar de preferência na mais controvertida, hoje, dentre as heranças da tradição filosófica: a tradição metafísica. Antes, no entanto, é conveniente delinear a situação histórica e teórica de Tomás de Aquino como prolegômeno à melhor compreensão do seu legado especulativo.

1.2 Tomás de Aquino e a história

A relação de Tomás de Aquino com a história apresenta, à primeira vista, um aspecto paradoxal. De um lado, o conhecimento das vicissitudes da sua existência e, mesmo, da cronologia das suas obras permanecia até recentemente envolto em dúvidas e obscuridades; e ainda seus métodos de trabalho e de ensinamento, seus instrumentos, seu *Sitz im Leben* no universo mental do século XIII, não apareciam suficientemente integrados às suas grandes opções doutrinárias. A isto somava-se o fato de que a edição crítica das suas obras, iniciada em 1882 pela Comissão Leonina sob o patrocínio de Leão XIII, avançava muito lentamente. De outro lado, a partir da sua canonização em 1323 e da sua proclamação como *Doctor Ecclesiae* em 1567, Tomás de Aquino é alçado a uma espécie de duração histórica, traduzindo-se na codificação *ne varietur* de um corpo de teses e doutrinas que recebeu o nome de *tomismo*, e que foi tido pelos mais fieis adeptos como o reflexo imóvel, no tempo que incessantemente flui, da eternidade da verdade. Essa eternidade, porém, não produziu outro reflexo no tempo senão uma literatura de comentadores e manuais *ad mentem Sancti Thomae*, que parecia querer subtrair a herança viva do grande pensador medieval ao confronto criador com a história e à prova dessa hermenêutica rememorativa que assegura a uma grande obra filosófica do passado sua permanente atualidade.

Foi justamente o trabalho pioneiro de grandes historiadores como P. Mandonnet, M. Grabmann, E. Gilson e outros que tornou possível o reencontro com um Tomás de Aquino que, surgindo da história, vinha ao nosso encontro em sua autêntica estatura humana, intelectual e espiritual. Esse labor historiográfico confluía para uma síntese de excepcional qualidade que inaugurou uma nova época e um novo estilo nos estudos tomasianos: a *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin* de M. D. Chenu". Depois de Chenu e, é permitido dizer, em grande parte sob a influência ou, pelo menos, o estímulo da sua obra magistral, os estudos tomasianos conheceram um extraordinário florescimento, mesmo nos anos difíceis da crise pós-conciliar. Enquanto a literatura manualística fenecia e praticamente desaparecia, a reconstituição do pensamento de Tomás de Aquino, do seu enraizamento histórico e da sua efetiva *Wirkungsgeschichte* fazia progressos decisivos, de sorte que o tópico "Tomás de Aquino e a história" passou a ser o prolegômeno obrigatório para o estudo do pensamento tomásico. Uma contribuição inestimável para o conhecimento do Tomás de Aquino histórico foi proporcionado pelo avanço relativamente rápido da Edição Leonina no pós-guerra (cerca de 21 volumes publicados) com introduções, complementos e texto crítico da mais alta qualidade" e pelas edições críticas das traduções latinas medievais de Aristóteles (*Aristoteles Latinus*) e dos filósofos árabes"

O primeiro resultado de todo esse trabalho histórico-crítico foi o conhecimento renovado e solidamente documentado da vida de Tomás de Aquino e da cronologia das suas obras, bem como das circunstâncias que acompanharam a redação de cada uma delas. Para esse conhecimento o estudioso dispõe atualmente de dois guias seguros: as biografias escritas por James A. Weisheipl O. P.¹⁸ e Jean-Pierre Torrell, O. P.¹⁹. Através delas e das preciosas introduções e complementos aos volumes recentes da Edição Leonina é possível acompanhar a gênese e o desenvolvimento de uma obra excepcional no seu contexto histórico, nas suas motivações profundas e nas peculiaridades que cercavam o trabalho intelectual na Idade Média. Esta encarnação na vida faz descer o *corpus* doutrinário tomásico do céu a histórico onde se pretendeu fixá-lo: e é do seio da história vivida que se elevam a sua verdadeira grandeza e a sua significação para os séculos que hão de vir.

O século XIII da Cristandade aparece cada vez mais aos olhos do historiador como um século de encruzilhadas decisivas na história do Ocidente e, particularmente na sua evolução espiritual. Entre outros aspectos, o século XIII apresenta a confluência de ricas e complexas idéias filosóficas vindas do mundo antigo mas trazendo a marca da sua passagem pelos mundos de cultura árabe e judaica. Como se situa no seu século Tomás de Aquino? Qual a sua presença no tumultuado mundo filosófico da época? Eis aí perguntas cuja resposta admite várias facetas.

Em primeiro lugar, o que significa *filosofar* na Idade Média latina? Nesse exercício do filosofar, uma vez admitido que possamos caracterizá-lo suficientemente, cabe algum lugar a Tomás de Aquino? Filosofar na Idade Média não é certamente entregar-se ao *bios theoretikos* dos filósofos da Antigüidade, que implicava existencialmente uma simbiose de *theoria* e de vida espiritual. Com efeito, toda a dimensão espiritual desse filosofar antigo e mesmo elementos importantes da sua *theoria* haviam migrado para a espiritualidade e para a teologia cristãs. Nem é, muito menos, a prática autônoma e independente da reflexão e da pesquisa filosóficas inaugurada pelos filósofos modernos e institucionalizada mais tarde na Universidade. Historicamente o filosofar na Idade Média latina, a partir da segunda metade do século XIII e no século XIV conhece duas formas distintas: a) a filosofia organicamente articulada à teologia e, de alguma maneira, sob a sua regência normativa ("subalternada" à teologia, como dirá Tomás de Aquino): tal é a filosofia oficialmente praticada nas Faculdades de Artes das Universidades, degrau necessário para se atingir a Faculdade de Teologia; b) e a filosofia que retoma, pela mediação do ideal de vida filosófica renascido em terras do Islã, a tradição antiga do exercício do filosofar como fonte do mais alto prazer e da felicidade", É

nessa segunda forma que podemos ver a origem longínqua do estilo de filosofar que prevaleceu na modernidade.

O lugar de Tomás de Aquino está situado, evidentemente, no interior da primeira forma do filosofar. Mas, nesse caso, de que filosofia se trata? Eis aí uma pergunta fonte de novas dificuldades. Com efeito, a filosofia assim concebida, sem renunciar à sua especificidade de saber racional, reconhece, afastando-se desta sorte da tradição do pensamento antigo, a primazia de um outro saber cuja fonte é trans-racional e no qual a razão aceita exercer-se no interior da fé. Desde logo é necessário admitir que o exercício dessa forma de filosofar é um fato histórico indiscutível. Trata-se mesmo da forma dominante do saber filosófico na Idade Média latina. É à luz desse fato que deve ser definida a situação histórica de Tomás de Aquino como filósofo". Outra questão é a que se refere à legitimidade dessa prática da filosofia, negada pelos modernos em virtude da absoluta autonomia reivindicada para o saber filosófico. Trata-se, em suma da célebre querela em torno da "filosofia cristã" sobre a qual aqui não pretendemos nos pronunciar. Como quer que seja, a situação histórica de Tomás de Aquino no universo filosófico da Idade Média apresenta dois aspectos que é importante distinguir: a) um aspecto *institucional*, ou seja, o exercício de um pensar filosófico por um Mestre em Teologia e no seio da Faculdade de Teologia: um filosofar, portanto, que se contrapõe ao ideal da vida filosófica autônoma que começava a ser preconizado por alguns mestres da Faculdade de Artes; b) um aspecto *teórico*, que diz respeito à própria possibilidade e à natureza dessa "metafísica de um teólogo" na expressão de A. Hayen". O primeiro aspecto põe em evidência a presença indiscutível de um rico e denso conteúdo filosófico que permeia a obra do teólogo Tomás de Aquino". O segundo nos convida a uma avaliação crítica desse conteúdo, ao ensaio de uma *Erinnerung* tendo em vista as virtualidades teóricas desse conteúdo na perspectiva dos problemas de um novo tempo.

2. Situação teórica de Tomás de Aquino

2.1 Tomás de Aquino e a filosofia cristã

O problema da situação *teórica* do filósofo Tomás de Aquino, colocado na perspectiva de uma possível significação não apenas puramente *histórica* do seu pensamento para a nossa época, formula-se no horizonte de outro problema mais vasto e complexo, ao qual acima já nos referimos: o problema da persistência de um pensamento filosófico ao

longo da tradição cristã, em vital interação com ela ou mesmo a ela integrando-se como um dos seus elementos constitutivos. A singularidade e originalidade desse problema vem do fato de que ele não pode ser simplesmente equiparado ao problema da origem religiosa de outras grandes tradições filosóficas. Esse é um problema que se situa predominantemente no plano da verificação histórica, não obstante o fato de que a solução que recebe nesse plano passe a influir decisivamente no tipo de hermenêutica que o historiador venha a adotar na sua leitura dos textos propriamente filosóficos. Para ficarmos em exemplo clássico nessa matéria, dois são os modelos de interpretação que se oferecem ao historiador das origens e da constituição do pensamento filosófico grego. Ora se pressupõe uma ruptura total entre o discurso mítico e o incipiente discurso racional, e tal foi o modelo seguido pela historiografia positivista no início do século. Ora se admite uma homologia entre ambos no que diz respeito à origem, ao enunciado e à transmissão dos grandes problemas, segundo o modelo proposto recentemente por W. Jaeger, P. M. Schuhl, F. M. Conford e outros. Em ambos os modelos, porém, admite-se que a evolução histórica do discurso filosófico leva-o a distanciar-se do discurso mítico ou religioso e a situar-se em plena autonomia em relação a ele". No caso da tradição cristã a evolução segue um caminho diferente e historicamente inédito. Nele, a partir de Justino no 11 século e dos Alexandrinos Clemente e Orígenes no III século, tem lugar um esforço constante para se integrar organicamente a filosofia no discurso religioso. Mas a presença da filosofia não absorve a tradição religiosa, antes torna possível a constituição de um discurso teológico especificamente cristão que, de resto, freqüentemente reivindicou para si o nome venerável de *philosophia* ", Mas foi, afinal, o termo *theologia*, também herdado da nomenclatura filosófica grega, que acabou designando o discurso cristão e estabelecendo com a *philosophia* uma relação ao mesmo tempo orgânica (no sentido de torná-la o *organon* ou o instrumento da *theologia*) e problemática, que atravessou os séculos e chegou até nós". Para esse singular encontro entre filosofia grega e mensagem religiosa cristã, do qual resultou a tradição filosófico-teológica, que marcou tão profundamente a cultura ocidental, muitas explicações foram propostas. É conhecida a que foi brilhantemente desenvolvida por W. Jaeger, e que parte do conceito genuinamente grego de *paideia* ou formação cultural". Jaeger foi um dos historiadores que apontaram a origem religiosa da filosofia grega", de sorte que a sua obra permite uma comparação entre os dois casos paradigmáticos da nossa tradição cultural. A essa explicação, e a outras de natureza histórica, convém acrescentar as de caráter mais teórico, que procuram descobrir algumas razões estruturais para esse extraordinário evento histórico-especulativo que foi o encontro entre a sabedoria filosófica grega e o *kérygma* cristão primitivo. Entre essas razões destaca-se a que conside-

ra a homologia notável entre a dimensão *teológica* da filosofia grega e o essencial *teocentrismo* da visão cristã, fundado na tradição bíblica". Essa homologia convive, no entanto, com uma radical heterologia na medida em que, ao movimento de constituição da *theologia* grega, que é um movimento de *anabasis*, de ascensão do sensível ao inteligível e, finalmente, ao Primeiro Princípio, segundo uma matriz conceptual inaugurada por Platão, contrapõe-se o movimento de constituição da *theologia* cristã que acompanha o movimento da *katábasis*, da descida do Absoluto à contingência do mundo e da história. No primeiro caso o Absoluto é *pensado* ou atingido extaticamente como ápice de um movimento de ascensão intelectual. No segundo, o Absoluto é *dado* como termo de um gesto de revelação e de graça". Essa a tensão fundamental que atravessa toda a tradição filosófico-teológica cristã. Não obstante a notável evolução que levou o médio e o neoplatonismo a um monoteísmo protológico em cuja expressão se aliaram intuição mística e razão", um abismo conceptual separa a noção plotiniana de *processão* e a noção bíblico-cristã de *criação*". É em torno dessa noção que se forma justamente a matriz de inteligibilidade capaz de alimentar um pensamento genuinamente filosófico no interior da tradição religiosa do Cristianismo. Dos Padres gregos a Santo Agostinho e deste às grandes sínteses medievais, é em torno do problema da *criação*, ou dessa original e única relação de dependência no existir dos seres ao seu Princípio ou do múltiplo ao Uno, para usar as categorias fundamentais da tradição metafísica grega, que se adensa o núcleo mais resistente da síntese filosófico-teológica que se formou ao longo de toda a história do Cristianismo. É igualmente a partir desse núcleo que se pode estabelecer uma topografia dos lugares teóricos dos grandes pensadores cristãos, entre eles Tomás de Aquino, naquele que se poderia denominar o mapa conceptual da metafísica greco-cristã.

A existência de uma filosofia especificamente cristã, como mostrou E. Gilson em numerosos escritos", e foi abundantemente comprovada por Claude Tresmontant", está intrinsecamente vinculada a essa conjuntura histórica singular, em que a *theologia* grega do Princípio foi repensada na perspectiva do dogma bíblico-cristão da *criação*. E, pois, em torno do problema que Leibniz designou mais tarde como *de rerum originatione radicali* que se organizam os lugares teóricos da tradição filosófica cristã". Eles formam um relevo sob certos aspectos paradoxal, na medida em que, situados no interior do continente filosófico descoberto pelos Gregos, nele circunscrevem uma região teórica de estrutura conceptual própria, cuja relação com a tradição filosófica anterior é absolutamente *sui generis*. É aí que se situa o lugar teórico de Tomás de Aquino: sua continuidade com a filosofia helênica e sua originalidade.

2. 2 Tomás de Aquino e a filosofia medieval

A historiografia do pensamento medieval e, particularmente, do pensamento filosófico da Idade Média na primeira metade desse século, conquanto tenha levado a cabo um enorme trabalho histórico-crítico de levantamento, identificação e edição de fontes, e um não menos vasto trabalho de hermenêutica doutrinal dessas fontes, foi poderosa mente influenciada pela reconstrução teórica de uma hipotética síntese filosófico-teológica que teria então florescido, designada como "escolástica", cuja reconstrução moderna recebeu o nome de neo-escolástica e inspirou-se no programa traçado por Leão XIII na *Aeterni Patris*. Essa reconstrução orientou-se no sentido de reconhecer um lugar central e eminente à obra de Tomás de Aquino e de ordenar a partir dela todo o universo intelectual da Idade Média. Não se trata aqui de discutir as razões que inspiraram essa leitura orientada da história das idéias, nem é possível afirmar que ela tenha sido inteiramente arbitrária. A grandeza de Tomás de Aquino é indiscutível e uma visão da filosofia medieval desde as alturas da sua síntese filosófico-teológica oferece perspectivas historiograficamente justas e teoricamente enriquecedoras. No entanto, há aqui, por um lado um risco de simplificação, por outro o de lançar na sombra temas e figuras historicamente importantes. Com efeito, a operação historiográfica preliminar para se obter uma visão unificada do século XIII, consistiu na tentativa de reconstituição de uma síntese filosófica comum aos grandes pensadores daquela época e que teria encontrado em Tomás de Aquino sua realização exemplar. Tal foi o modelo hermenêutico que presidiu à obra de um dos mais notáveis historiadores do pensamento medieval "na primeira metade do nosso século". Essa concepção, além de esbarrar em grandes dificuldades de demonstração propriamente histórica, o que levou o próprio De Wulf a abandoná-la nos seus últimos escritos", apresenta o inconveniente, no que diz respeito à posição teórica de Tomás de Aquino, de condicionar o reconhecimento da sua originalidade à hipotética reconstituição de uma pretendida síntese escolástica.

Ao invés, o caminho aberto por Etienne Gilson, grande historiador que foi igualmente genuíno filósofo, mostra-se aparentemente muito mais apto para nos conduzir ao verdadeiro lugar - o lugar original - de Tomás de Aquino no relevo doutrinal do século XIII. Esse caminho nos leva, em suma, ao cerne de uma questão metafísica por excelência: a questão da *existência*, não simplesmente como *fato* contingente mas como *aio*", o que levanta uma questão metafísica infinitamente profunda. Uma vez comprovada historicamente a existência de uma "filosofia cristã" nos pensadores medievais". o que Gilson nos mostra, e aí reside, segundo nos parece, a parte melhor da sua herança de historiador-filósofo, é a amplitude, o alcance e a profundidade do gesto

especulativo de Tomás de Aquino ao fazer do *esse*, do ato de existir, o fundamento absoluto e a fronteira última que a inquirição da nossa inteligência pode alcançar nessa *ciência do ser*, segundo Aristóteles sempre perseguida", e que permanece um campo de pesquisa estruturalmente aberto.

Buscar o reconhecimento da originalidade de Tomás de Aquino e a delimitação do seu lugar teórico na história da filosofia bem como a sua significação na continuidade dessa história, não na hipotética reconstrução de um movimento doutrinal fluindo em sentido único mas na luminosa presença, nos fundamentos do seu filosofar, de uma intuição metafísica, essa sim, única na sua nitidez e na sua profundidade, é situar-se numa perspectiva historicamente mais justa e num terreno hermenêutico incomparavelmente mais fecundo. Esse o mérito incontestável de E. Gilson. Mas é necessário que a doutrina tomásica do *esse* apareça num relevo histórico capaz de realçar a sua significação original na história da metafísica ocidental o que permitirá, por sua vez, um olhar prospectivo, abrangendo a história posterior do pensamento metafísico e uma resposta provavelmente mais satisfatória à interrogação essencial que levantamos hoje sobre o destino da metafísica no século que está para começar.

Os grandes historiadores do pensamento medieval na primeira metade deste século como M. de Wulf, M. Grabmann, F. van Steenberghen e o próprio E. Gilson, adotaram no seu trabalho de pesquisadores uma perspectiva que convém designar como "latinocêntrica" conforme a denomina M. de Gandillac", e que pode ser considerada uma versão moderna do antigo tema medieval da *translatiostudiorum*, segundo o qual o itinerário histórico da cultura intelectual, partindo da civilização antiga greco-romana, passa por Bizâncio até fixar-se definitivamente no Ocidente latino e no seu centro, Paris". Essa perspectiva encontra algum fundamento no fato incontestável do vigoroso surto de criação intelectual que impele o Ocidente latino a partir do século XII, quando já se anunciava, para as tradições bizantina, islâmica e judaica a hora do declínio. No entanto, seria difícil compreender o que foi o rápido desenvolvimento intelectual do Ocidente naqueles derradeiros séculos da Idade Média latina, sem levar em conta outro dado incontestável, a saber, que esse desenvolvimento emergiu num espaço histórico de policentrismo cultural cujos polos foram as grandes civilizações que sucederam à civilização antiga e floresceram no ecúmeno mediterrâneo do VI ao XV século, a bizantina, a islâmica e a latino-ocidental; e nas quais persistiu, abrigada sobretudo em terras do Islã, a tradição cultural judaica. O enorme trabalho de reconstituição e avaliação das fontes dessas culturas medievais não-latinas, iniciado aliás ou, pelo menos, inspirado pelos mesmos historiadores que ainda escreviam numa perspectiva "latinocêntrica", levou a uma profunda

revisão do modelo redacional que guiava, em geral, a exposição da filosofia medieval. É instrutivo comparar, a esse respeito a clássica *La philosophie au Moyen-Age* de E. Gilson", ainda hoje referência obrigatória, e a recente *Philosophie médiévale* de A. de Libera", onde Bizâncio, o Islã, a filosofia judaica e o Ocidente latino são tratados *ex aequo*, para que tenhamos uma idéia da complexidade das raízes culturais e, propriamente, filosóficas das quais iria nascer, na sua originalidade incontestável, a intuição fundadora da filosofia de Tomás de Aquino.

Para chegarmos a essa intuição dispomos felizmente de dois roteiros hermenêuticos privilegiados que percorrem sem interrupção os três grandes complexos que formam a estrutura cultural policêntrica do mundo medieval. Esses dois roteiros partem da metafísica grega e da revelação bíblica. Já antes assinalamos que o encontro histórico entre eles teve lugar no entrecruzamento paradoxal entre a *anábasis* grega da contemplação e a *katábasis* bíblica da revelação. De um lado a dialética ascendente que culmina no êxtase plotiniano do Uno e permite contemplar a processão descendente dos seres que se perde enfim na indeterminação da matéria eterna. De outro, a Palavra que vem do alto e desce até à profundidade mais recôndita da carne, segundo o *lagos sarx egeneto* joanino". Esses dois movimentos, que percorrem os caminhos mais originais do espírito das duas culturas arquetipais da nossa história, deram origem a duas expressões conceptuais nas quais verdadeiramente seu encontro teve lugar, e cuja síntese constituirá o desafio maior da tradição que vai de Orígenes a Hegel: a categoria grega de *ser* e a categoria bíblica de *criação*. O itinerário especulativo da primeira tem origem em Parmênides, atinge seu estágio decisivo com a constituição de uma *ciência do ser* no *Sofista* de Platão e na *Metafísica* de Aristóteles e termina enfim na contemplação plotiniana do Uno. O caminho de revelação da segunda, partindo das primeiras linhas da narração bíblica dos Começos, descobre um horizonte de perspectivas sem fim, na revelação do nome de Deus a Moisés", para fixar-se como doutrina plenamente acabada da *criação* nos últimos livros do AT" e no NT⁵¹. Esses dois complexos conceptuais irão operar, efetivamente, um impressionante encontro e dele fluirão as três grandes correntes religioso-doutrinárias, distintas pelas suas peculiaridades e, no entanto, constituindo uma vasta comunidade de pensamento que, de Filão de Alexandria a Nicolau de Cusa, fecundarão rico solo espiritual das civilizações mediterrâneas". A ciência grega do *ser*, na sua matriz conceptual fundamental será uma ciência da *essência* (*ousia*). A revelação bíblica da *criação* e do *Nome* divino, resgata a *existência* da pura facticidade de um aleatório acontecer. *Essência* e *existência* constituirão os polos dialéticos que determinarão um campo de inteligibilidade no qual crescerá esse "pensamento do ser" codificado em Filosofia primeira ou Metafísica, que a cultura filosófica da decadência, de Nietzsche a Heidegger, incluindo alguns teólogos cris-

tãos recentes, *tard venus* ao afã da "desconstrução"⁵³, tentam em vão destruir. É nessa Filosofia primeira que se situa o lugar teórico de Tomás de Aquino na história do pensamento filosófico. E, pois, a partir desse lugar que convém refletir sobre o "pensamento do ser" tomásico na perspectiva de uma história por vir cuja figura enigmática já se delinea no nosso incerto presente.

3. Tomás de Aquino e o destino da Metafísica

3.1 Da representação ao ser

A aventura da Metafísica ocidental nos longos séculos do seu desenrolar, de Parmênides a Tomás de Aquino, teve como protagonista uma certa concepção da *inteligência* (ou *naus* na terminologia grega) cujo exercício permitiu ao filósofo, seguindo a rota da "segunda navegação" platônica, estender sua inquirição além do horizonte do sensível e propor modelos diversos de uma ciência do puramente inteligível. A inteligência metafísica que é, propriamente, uma *inteligência espiritual*, teve seu exercício reconhecido e celebrado como o mais alto cimo que a inteligência humana pode alcançar, até que o nominalismo tardo-medieval iniciou o lento trabalho de "*desconstrução*" que acabou por depor a Metafísica do lugar eminente que ocupava na tradição da cultura ocidental". A pretendida "morte da Metafísica", que preferimos denominar o seu retraimento "epocal", representa, na verdade, um processo histórico multissecular e é o avançar desse processo que permite caracterizar a época moderna da cultura e do pensamento ocidentais como idade pós-metafísica⁵⁶,

Um reencontro com a tradição metafísica, sobretudo com um dos seus filões mais profundos e mais ricos que é a metafísica tomásica da *existência*, deve antes remontar esse curso da filosofia moderna que vem desaguar na paisagem cultural dos nossos dias onde nada resta, em termos de pensamento reconhecido e legitimado pelo *establishment* intelectual, da antiga Metafísica. Uma *Erinnerung* ou rememoração hoje, do pensamento metafísico que floresceu num passado não só cronologicamente mas culturalmente tão distante de nós, oferece dificuldades que desafiam filósofos e historiadores. Dentre elas não é a menor o fato de que a cultura pós-metafísica nos envolve e modela profundamente nossos hábitos intelectuais. Encontrar um caminho que nos conduza ao pensamento metafísico como a um pensamento vivo no

contexto histórico em que foi outrora exercido, caminho pelo qual possamos retornar trazendo a inspiração dessa vida para pensar os problemas do nosso tempo (tal é a razão essencial da *Erinnerung*) eis a primeira tarefa a ser cumprida no nosso propósito de pensar a relação entre Tomás de Aquino e o destino da Metafísica. Note-se que não se trata aqui de uma tarefa de simples reconstituição histórica mas desse exercício hermenêutico por excelência que é *pensar a tradição*. E que tradição mais digna de ser pensada do que aquela que, por longos séculos, assegurou a continuidade da mais alta ambição especulativa que jamais impeliu o pensamento humano? Na verdade, o desafio de *pensar* a tradição metafísica surgiu no horizonte filosófico tão logo a crítica kantiana encerrou aparentemente o primeiro ciclo moderno do "fim da Metafísica" aberto com o nominalismo tardo-medieval. Fichte e Schelling responderam a seu modo a esse desafio, mas é a resposta hegeliana que aparece a mais significativa, propondo-se explicitamente recolher e transfundir as categorias da Metafísica clássica no grandioso ritmo dialético da *Ciência da Lógica*". Atribuindo um sentido decididamente ontológico à distinção kantiana entre *Vernunft* e *Verstand*, e conferindo, assim, um alcance metafísico à Dialética transcendental de Kant, Hegel reecontra no plano das puras essencialidades, tomadas momentos dialéticos do pensamento de si mesmo do Absoluto, o antigo conceito de *nous* ou *intellectus*. Mas o programa hegeliano de repensar a antiga metafísica como *Lógica* tem lugar no terreno da subjetividade moderna ou da forma moderna de uma metafísica da *imanência*, não restaurando, portanto, o movimento em direção à *transcendência* real do Ser, constitutivo do *intellectus* da tradição clássica". Para os pós-hegelianos a *Lógica* passa a ser o instrumento poderoso de análise das realidades em *devir*, não a expressão conceptual do Absoluto que é. Um século depois de Hegel o imperativo de *pensar* a Metafísica ressurgiu com ímpeto e profundidade na obra de Heidegger. A consigna do "pensamento do ser" preside ao desenvolvimento da reflexão heideggeriana, tanto na sua primeira fase, inaugurada para o público filosófico com *Ser e Tempo* (1927), quanto na segunda iniciada com a chamada *Kehre* (reviravolta) a partir de 1934. Mas Heidegger introduz um paradigma inteiramente novo no propósito de *pensar* a tradição metafísica e esse, que passa a ter influência predominante na historiografia filosófica contemporânea, acaba sendo erigido em roteiro do último ato no drama da "morte da metafísica". Voltaremos a nos ocupar do paradigma heideggeriano, que se auto-denominou "constituição onto-teológica da Metafísica"⁵⁹, quando estudarmos a sua flagrante inadequação ao pensamento de Tomás de Aquino. Heidegger, no entanto, deixa-nos um testemunho que é, talvez, o mais eloquente na filosofia contemporânea, de que *pensar* a tradição metafísica permanece como um dos atos fundadores da continuidade histórica da filosofia.

Esse pensamento da tradição metafísica foi retomado em perspectiva inteiramente diferente e fora do espaço teórico circunscrito pelo arco que vai de Nietzsche a Heidegger, por E. Gilson no seu grande livro *L'Être et l'Essence*". Nele estamos verdadeiramente diante de uma hermenêutica metafísica da história da Metafísica, desenrolando-se em torno dos dois polos conceptuais que definem o campo teórico dessa história: a *existência* e a *essência*. Um itinerário magistralmente traçado de Platão a Hegel, e um breve mas empenhativo confronto com Heidegger em Apêndice à 2a. edição", fazem dessa obra um marco de extrema importância na seqüência das tentativas, iniciada por Hegel, de *pensar* a tradição metafísica. Por razões que aqui não nos interessam, a obra de Gilson esteve longe de alcançar a repercussão que merecia no mundo filosófico. Como também permaneceu longe das luzes da moda filosófica outra obra notável devida a Gustav Siewerth", que acompanha, com extraordinária penetração especulativa, o destino da Metafísica de Tomás a Heidegger.

Hegel, Heidegger, Gilson e Siewerth se propõem pensar a história da Metafísica, as razões do seu declínio e mesmo confrontar-se com a sua proclamada morte numa intenção explicitamente teórica, segundo a qual as vicissitudes do conceito no tempo trazem até nós problemas que continuam presentes na teoria e na prática da nossa própria história. Sem desconhecer e, menos ainda, desconsiderar essa intenção teórica, que é inerente à historiografia filosófica, outras tentativas de pensar a significação filosófica e, mais amplamente, cultural, de que a história da Metafísica é portadora na nossa tradição, orientam-se deliberadamente para o campo da reconstituição historiográfica do seu percurso e, sobretudo, dos seus decisivos pontos de inflexão. É apenas necessário mencionar que uma parte considerável dessas tentativas concentra-se em torno das próprias origens da Metafísica. Depois de serem submetidos a diversos paradigmas de leitura, idealista, positivista, culturalista ou analítica, os textos de Platão e Aristóteles são estudados hoje, de preferência, no seu nível semântico propriamente metafísico, sem dúvida o nível mais profundo da sua estrutura significativa. Nesse sentido se desenvolvem as discussões recentes em torno da teoria dos Princípios em Platão, consignada sobretudo nas chamadas "doutrinas não-escritas" Y, ao passo que a discussão em torno da *Metafísica* de Aristóteles, iniciada com os trabalhos de W. Jaeger em 1913 e 1923, estende-se praticamente por todo o século e alimenta uma vasta bibliografia".

Mas o interesse pela história da Metafísica, estimulada sem dúvida pelo modelo interpretativo heideggeriano, ao qual se deve acrescentar, na historiografia francesa, a obra de Gilson, volta-se presentemente, de preferência, para essa época de decisivas transformações na história espiritual do Ocidente, que vai do século XIV ao século XVIII.

ou, na sua vertente filosófica, do nominalismo tardo-medieval à crítica de Kant, passando pela idade do grande racionalismo. Foi então que a história da Metafísica sofreu sua mais completa mudança de rumos e se delinearão os problemas que a acompanham até hoje. Esse é o campo percorrido por notáveis obras recentes de investigação histórica como as de L. Honnenfelder", de R. Schönberger", de A. de Muralt", de J.- F. Courtine", e de outros. A desarticulação da analogia do conceito do ser, e a constituição de uma *scientia irascendens* tendo por objeto um conceito unívoco do ser, e que será sistematizada no clima do racionalismo cartesiano assinalam, segundo alguns, o estágio final da história da Metafísica. Ora, no limiar desse estágio final eleva-se, como premonição não atendida de um destino, a metafísica tomásica do *ato de existir*. Remontar os caminhos desse destino e reencontrar, num autêntico exercício de *Erinnerung* filosófica, a significação atual do grande gesto metafísico que permaneceu como que suspenso sobre a *Geistesgeschichte* do Ocidente, sem que fossem reconhecidos sua audácia especulativa e seu imenso alcance, eis o que nos parece, depois das investigações pioneiras de Gilson, uma das iniciativas essenciais em ordem a obedecer à injunção de, mais uma vez, *pensar* a tradição metafísica, que Heidegger legou - e aí está seu indiscutível mérito - à reflexão filosófica do nosso tempo.

A pequena contribuição que trazemos ao cumprimento dessa injunção não seguirá o roteiro de um Gilson, examinando as vicissitudes históricas dos conceitos de *ser* e *essência*, nem de um Siwerth, acompanhando a inscrição do destino declinante da Metafísica nos tempos pós-tomásicos. Nossa aproximação ao alto e solitário cimo meta físico ao qual se elevou Tomás de Aquino avançará por duas vertentes que ele mesmo trilhou: a vertente *gnosiológica* e a vertente *teológica*.

Ao caminho pela vertente *gnosiológica* demos o título: *da representação ao ser*. Esse título tenta exprimir, desde o ponto de vista da teoria do conhecimento, a curva ascendente da Metafísica na tradição filosófica ocidental. No seu itinerário greco-medieval ela caminhou justamente da representação ao ser, atingindo seu ápice na metafísica tomásica do ato de existir. No seu caminho descendente, ao contrário, ou seja, na sua "desconstrução" tardo-medieval e moderna ela procedeu do ser à representação, vindo finalmente a perder-se no niilismo pós-hegeliano.

Cada um dos grandes filósofos que trilharam a via ascendente no roteiro histórico da Metafísica, de Platão a Tomás de Aquino, seguiu o mesmo itinerário. Cada um deles encontrou seu caminho original indo da "representação ao ser", e retomou, com nova estratégia, a grande "gigantomaquia em torno do ser"⁶⁹, que Platão travou pela primeira vez no diálogo *Sofista*. Ao invés, cada um dos grandes "desconstrutores" da Metafísica, de Duns Escoto a Kant, seguiu a seu modo o caminho que leva "do ser à representação?",

O caminho de Tomás de Aquino constitui o último grande itinerário gnoseológico rumo às altitudes metafísicas na história do pensamento ocidental. Da altura a que se elevou a reflexão tomásica parte igualmente, com a crítica escotista à distinção real de *essência* e *existência* no ser finito, o caminho descendente que leva do ser à representação. Nosso propósito é o de descrever os grandes passos do itinerário tomásico situando-nos num terreno privilegiado, ou seja, a *teoria do juízo*, na qual se formula, segundo os termos do comentário ao *de Trinitate* de Boécio, a *separatio*, vem a ser, propriamente, o gesto metafísico da inteligência desvelando as alturas luminosas da inteligibilidade do ato de existir",

A *teoria do juízo* em Tomás de Aquino tem sido objeto de muitos estudos, gerando abundante bibliografia que não é nosso propósito examinar aqui. O juízo pode ser considerado a partir de vários ângulos: lógico, psicológico, gnoseológico e propriamente metafísico. Por sua vez, o ponto de vista gnoseológico, ou seja, o que considera o juízo na sua função de conhecimento, é o que se prolonga diretamente na di-mensão metafísica.

Na versão gnoseológico-metafísica da teoria tomásica do juízo que adotamos, estamos mais próximos da leitura e interpretação dos textos apresentadas na década de 20 por Joseph Maréchal S. J. (1878-1944), sobretudo no *Cahier V* do seu *Le Point de Départ de la Métaphysique*⁷². Trata-se de uma das obras mais notáveis da literatura filosófica da época, hoje injustamente esquecida, não obstante a profunda influência que exerceu no desenvolvimento posterior da filosofia de inspiração cristã". Na nossa própria leitura dos textos tomásicos sob a inspiração de Maréchal, iremos dar realce ao dinamismo do conhecimento intelectual que vai além das fronteiras da representação e se orienta estruturalmente para o *absoluto* do ser, constituindo verdadeiramente o vetor metafísico do juízo. Por outro lado, na interpretação marechaliana, não recebe realce a originalidade do ato de existir, do *esse*, como perfeição suprema do ser, centro propulsor do dinamismo do juízo e centro da inteligibilidade metafísica, segundo Tomás de Aquino. Foi mérito inestimável de E. Gilson, como igualmente de J. Maritain, de C. Fabro e de outros tomistas o ter colocado em plena luz a significação metafísica da doutrina tomásica do *esse*. Foi a ela que Gilson dedicou o melhor da sua meditação de historiador-filósofo, trazendo assim uma preciosa complementação à teoria marechaliana do juízo, que ele mesmo, de resto, criticara um dia como irremediavelmente comprometida com uma postura idealista". Nosso intento não é o de harmonizar as posições dos dois pensadores, pois o tema que nos ocupa é a metafísica de Tomás de Aquino e sua significação em face dos problemas atuais da cultura e da filosofia. No entanto, parece-nos lícito afirmar que as contribuições de Maréchal e Gilson se

complementam no sentido de oferecer-nos uma melhor inteligência da teoria do juízo, na qual pulsa o coração da metafísica tomásica.

A abertura inicial ao horizonte metafísico de Tomás de Aquino, reâmbulo necessário para se avançar pelos caminhos que a ele conduzem, tem lugar no reconhecimento do caráter *sapiencial* de uma *ciência primeira*, inerente à hipótese da sua existência: se existe uma ciência *primeira*, deve ser uma *sabedoria*, afirmação que começa por desvelar a *natureza* daquela ciência e precede a demonstração da possibilidade do seu *exercício*. Trata-se de um reconhecimento que é, ao mesmo tempo, uma atitude *espiritual* e um procedimento *intelectual*, pondo em movimento a mais profunda aspiração do nosso espírito, esse *élan* para a verdade em direção à qual ele se lança, segundo Platão "com toda a alma"? O reconhecimento do caráter sapiencial da ciência primeira, que o elenco posterior das obras de Aristóteles designará com o nome de *Metafísica*, representa o título necessário para nos constituir herdeiros legítimos da tradição platônico-aristotélica da qual recebemos esse saber. A natureza da ciência primeira como *sabedoria* é proclamada por Tomás de Aquino no luminoso Proêmio ao seu comentário à *Metafísica* de Aristóteles". Nesse texto de admirável concisão", Tomás de Aquino articula três idéias matrizes constitutivas da *Metafísica*, das quais procede sua natureza sapiencial: ordem, inteligência, fim. A idéia de *ordem* rege universalmente a atividade cognoscitiva do homem, do contrário ela se perderia num inextricável caos. Por sua vez, ela é intrinsecamente articulada à idéia de *inteligência*, ou seja, da mais alta forma de conhecimento que nos é dada praticar, capaz de contemplar a ordem universal ou mesmo, se se trata da *Inteligência primeira*, de instituí-la, segundo a profunda intuição de Anaxágoras que lançou Platão na rota do *Inteligível*". Ora, a inteligência (*naus*, *intellectus*) é, por excelência a inteligência da *unidade*, vem a ser, da *forma* da ordem e do *fim* cuja consecução a ordem torna possível. A sabedoria, fruto da inteligência, é portanto, conhecimento da ordem, da unidade e do fim e o sábio é, por definição, o ordenador do universo das razões como sendo o *medium in quo* ou mediador translúcido no qual contempla a ordem dos seres". Dessa articulação da ordem, da inteligência e do fim procedem as três vertentes da sabedoria metafísica que Tomás de Aquino enumera, enfeixando em admirável síntese os três grandes fios condutores da tradição metafísica grega: a *ordem* da atividade cognoscitiva que tem como princípio o conhecimento das *causas* como conhecimento intelectual por excelência; a transgressão do sensível, pela qual a *inteligência* se eleva ao inteligível e aos princípios universais.e a própria *natureza* do conhecimento intelectual no qual vigora a identidade intencional entre a inteligência e o inteligível na sua transcendência sobre as limitações da matéria", Daqui as três designações da ciência primeira na tradição aristotélica: teologia, metafísica e filosofia primeira".

O *Proemium* ao comentário à *Metafísica* aristotélica não é nem uma sinopse dessa obra, nem uma determinação preliminar do seu objeto, questão essa que Aristóteles discutirá longamente nos livros IV (*gamma*) e VI (*epsilon*). O *Proemium* deve ser lido à luz dos capítulos 1 e 2 do livro I (*alpha*) que apresentam a filosofia primeira como sabedoria (*sophia*) e celebram sua natureza de saber desinteressado=. Nele, portanto, é desenhado o perfil de uma atitude espiritual e de uma disposição intelectual que abrem o espírito ao apelo da sabedoria e o tornam apto a percorrer o itinerário do mais alto saber humano.

O passo inicial desse itinerário, no qual já se fixa a sua direção definitiva, vamos encontrá-lo descrito por Tomás de Aquino no seu comentário à célebre refutação aristotélica do Ceticismo, refutação que é o primeiro estágio do caminho da *Metafísica*". Não nos deteremos aqui na estrutura *lógica* do argumento de *retorsão* mas na significação *metafísica* dessa passagem tal como Tomás de Aquino a leu em Aristóteles. Depois de ter pesquisado e determinado, nos capítulos 1 a 3 do livro IV (*gamma*) o objeto da ciência primeira e estabelecido a sua unidade segundo a estrutura analógica denominada *pros en*, ou referência a um significado primordial (no caso a *ousia*, o ser subsistente)", Aristóteles inclui nesse objeto os axiomas e, em primeiro lugar, o que é princípio de todos os outros, o axioma da não-contradição (cap. 3). Ao justificar em face do cético o princípio de não-contradição, utilizando o argumento da *retorsão* ou *ad hominem*, o Filósofo retoma o impulso do grandioso surto especulativo transmitido por Pia tão no *Sofista*, e que funda o *discurso* (*logos*) da *Metafísica* ocidental".

A leitura tomásica desse célebre capítulo parece-nos conter uma indicação decisiva no sentido da reformulação conceptual que será levada a cabo pelo Aquinatense da tão discutida divisão das ciências teóricas proposta por Aristóteles no capítulo 1 do livro VI (*epsilon*). Descerra-se, pois, aqui, o que será o horizonte da *Metafísica* segundo Tomás de Aquino. Nesse capítulo Aristóteles ensina que as três ciências teóricas, Física, Matemática e Filosofia primeira, situam-se hierarquicamente de acordo com a independência do seu objeto com relação à matéria sensível". Ora, para Tomás de Aquino, que realiza um esforço notável para fundamentar num princípio absolutamente universal a universalidade da Filosofia primeira proclamada por Aristóteles, esse princípio flui imediatamente da natureza da inteligência e se exprime na afirmação incondicionada do *ser* no ato judicativo. O objeto da Filosofia primeira, o *ser enquanto ser* (*on he on*) ou ser universal (*ens commune*) emerge em plena luz no mais simples ato do juízo, e a inteligência deve apenas penetrar sempre mais a sua superabundante inteligibilidade para construir a *ciência do ser*. É esse o ponto de partida que é estabelecido de maneira irrefutável na *retorsão* operada sobre

a negação cética. A *vis probandi* da retorsão reside fundamentalmente na natureza da relação que une a inteligência humana *finitae* o *ser* como tal, na sua amplitude transcendental ou *infinita*. Trata-se de uma relação *ativa*, inerente à finitude da inteligência, pela qual ela necessariamente *age* (ou melhor, por meio dela o *sujeito* age), ao passar do *poder* conhecer ao *ato* do conhecimento. Não sendo idêntica ao *ser*-hipótese de uma inteligência infinita -- 87, a inteligência finita deve unir-se intencionalmente ao *ser* numa *identidade na diferença*, o que requer absolutamente uma determinação mínima no seu objeto: *aliquid est*, "*alguma coisa é*", determinação que instala a contradição no cerne do nihilismo radical do cético absoluto ao pretender *dizer* e, portanto, *significar* que *nada* ⁸⁸. Em suma, falar é pensar, pensar é julgar, julgar é agir, agir pressupõe uma determinação mínima (ti *orismenony* " no seu objeto. Nem deus, nem vegetal: tal é o homem como inteligente, segundo Aristóteles. Nem a mudez absoluta, nem a identidade absoluta com o objeto, e sim a necessidade absoluta de agir para conhecer, logo a de afirmar alguma determinação no ser conhecido e a de confrontar-se inevitavelmente com o problema das determinações elementares do ser. Ao cético, ou ao negador do princípio de não-contradição, não sendo ele deus, não resta senão a mudez do vegetal ou a linguagem contraditória do não-sentido?

Desta sorte, no primeiro e mais elementar ato da inteligência judicante emerge luminosa a figura conceptual do *ser*, e se abre o espaço inteligível da ciência primeira, ou *ciência do ser*. É sabido que o caminho aristotélico nesse espaço dirige-se para pôr em evidência no centro ou no foco de inteligibilidade do ser a *ousia*, o ser subsistente ou substância, segundo o procedimento analógico da referência a um ser-uno primordial (*pros en*)⁹¹.

No seu Comentário à *Metafísica*, fiel à letra do texto, Tomás de Aquino não vai além da ontologia aristotélica da substância. Com efeito, ao tratar da divisão das ciências teóricas em VI (*épsilon*), 1, o comentador não faz nenhuma alusão nem ao ato de existir (*esse*) nem ao ato judicativo no seu exercício metafísico (*separatio*). É preciso recorrer às questões V e VI do Comentário ao *De Trinitate* de Boécio, para encontrarmos uma das expressões mais acabadas da concepção tomásica da natureza e divisão das ciências teóricas (qu. Vedo seu exercício, qu. VI)⁹². Ao comentar o tratado teológico boeciano, Tomás de Aquino move-se em território cristão e pode, assim, fazer avançar as fronteiras da *Metafísica* até à afirmação da inteligibilidade intrínseca do ato de existir, que transluz através do conceito de *criação* e da *revelação* do Absoluto como puro existir: *Ego sum qui sum*⁹³. Essa a contribuição decisiva do Comentário a Boécio. Os artigos 2 a 4 da questão V se apresentam aqui como os textos centrais. Depois de justificar, no art. 1, a divisão aristotélica das ciências teóricas, Tomás de Aquino se

interroga, no art. 2, sobre o objeto da Física, que é definido a partir da distinção aristotélica entre a forma (*eidos*) e o todo concreto (*synolon*). A *forma* dos seres naturais, neles imanente, conquanto em si mesma universal, é ato da matéria (*hyle*) nos indivíduos concretos, dos quais se abstrai o *ser móvel*, objeto da ciência física. Já ao determinar o objeto da Matemática (art. 3), Tomás de Aquino expõe sua teoria da *abstração* intelectual e é a propósito dessa teoria que ele nos introduz no terreno da Metafísica. O substrato histórico desse artigo é bastante complexo, a começar pelas incertezas textuais da passagem aristotélica [*Met. VI (épsilon)*, 1] na qual Boécio se apóia?'. Na conclusão do artigo, porém, Tomás de Aquino avança por seus próprios passos ao descrever o processo intelectual que conduz ao nível teórico onde se situa a filosofia primeira ou Metafísica. Eis os estágios desse processo: a) a *abstractio universalis a particulari*, que é comum a todas as ciências (abstração *total*) e que é própria igualmente da ciência física; b) a *abstractio formae a materia sensibili* da qual resultam as "quididades" ou essências abstratas (abstração *formal*) e que é própria das ciências matemáticas; c) finalmente, a *separatio*, operação própria do juízo ou da inteligência que compõe ou divide (afirma ou nega), e é o procedimento que está na origem da filosofia primeira ou Metafísica⁹⁵. A originalidade de Tomás de Aquino, como reconhece a maioria dos comentadores, reside nessa intuição genial pela qual o objeto próprio da Metafísica não se situa ao termo de um processo abstrativo da inteligência como noção universalíssima do *ser* (*ens generalissimum ut nomen*) mas transluz na intencionalidade dinâmica do ato judicativo como identidade dialética entre a *forma* do juízo (*est*) e o ato ou perfeição suprema (existir, *esse*). O Aquinatense articula, desta sorte, a determinação do objeto da Metafísica ao movimento dialético de refutação do cético absoluto pelo argumento de *retorsão* em *Met. IV (gamma)*, 4 que, como acima vimos, nos permite o primeiro passo no terreno da Metafísica. Esse terreno se abre justamente para nós ao descobrirmos a estrutura metafísica do juízo. É nele que se desdobra o caminho que leva da *representação* ao *ser*, e tem lugar a descoberta pela inteligência humana, muito mais importante do que qualquer "revolução copernicana", daquela que Gilson denominou a *ultima Thule* do pensamento metafísico: a inteligibilidade irradiante do *ato de existir*. Vamos, pois, indicar os grandes passos desse caminho e, assim, atingiremos o centro da metafísica de Tomás de Aquino.

Em primeiro lugar é necessário descobrir a direção do caminho. Para tanto ajudará, talvez, uma breve comparação entre duas leituras paradigmáticas da teoria tomásica do juízo: a de Joseph de Tonquedéc⁹⁶ e a de [Joseph Maréchal?], O primeiro propõe uma concepção analítica e estática do juízo?'; o segundo uma concepção sintética e dinâmica⁹⁷. Para Tonquedéc o juízo é essencialmente uma operação analítica que, na unidade complexa do objeto apreendido pela inteligência, põe em

relevo a dualidade de aspectos que, por sua vez, são reunificados a relação elementar S -- P. Por meio dela a inteligência restitui a compatibilidade ou conveniência de aspectos que antes distinguiu, recuperando assim a unidade do objeto à qual presta assentimento'P. O assentimento não é, formalmente, um conhecimento em forma judicativa, pois pode ser dado a uma proposição sem que a inteligência conheça a conexão real dos seus termos, como nos juízos falsos, de opinião ou de fé¹⁰⁴. Por conseguinte, na leitura proposta por Tonquedéc da teoria tomásica do juízo, a *forma* propriamente dita do ato judicativo, a cópula é, não desempenha senão uma função de ligação dos termos que a análise distinguiu; e o assentimento cumpre apenas a função psicológica de exprimir a atitude do sujeito cognoscente em face do objeto ao qual se aplica o juízo.

Ao passarmos para a leitura marechaliana dos textos tomásicos entramos num clima intelectual e num projeto filosófico diferentes, onde é visível o propósito de descobrir na teoria do juízo justamente "o ponto de partida da Metafísica". Segundo Maréchal, a estrutura fundamental do juízo manifesta-se na articulação de dois níveis, na qual tem lugar exatamente a passagem do *lógico* (primeiro nível) ao *metafísico* (segundo nível), ou da chamada "síntese concretiva" à síntese judicativa propriamente dita. Nessa passagem manifesta-se o dinamismo elementar do juízo e é através dela que o conhecimento intelectual se eleva do nível das *essências* ou "quididades" onde ele se exerce como "razão" (*ratio*) ao nível da *existência* onde procede como "inteligência" (*intellectus*). No primeiro nível tem lugar o conhecimento *científico* propriamente dito, no segundo o conhecimento *metafísico*. É necessário, no entanto, que essa passagem da *ratio* ao *intellectus* seja bem entendida. Toda ciência, evidentemente, se constrói através de juízos que são, na sua forma lógica, proposições de diverso gênero (axiomas, princípios, teses, conclusões) que dão origem a outras tantas espécies de juízo (categóricos, hipotéticos, disjuntivos ...) com diverso valor cognoscitivo (evidentes, certos, prováveis ...). No entanto, o âmbito epistemológico ao qual se aplicam os juízos científicos é o da *síntese concretiva*, ou seja a atribuição de uma essência ou "quididade" universal a um sujeito concreto. A cópula verbal é desempenha aqui a função de operador lógico da síntese concretiva S - P. O âmbito da atribuição é limitado eideticamente pela "quididade" ou *essência*. Tal é a estrutura e o alcance dos juízos científicos segundo Maréchal. Se considerarmos, porém, o juízo desde o ponto de vista *metafísico*, ou seja, à luz da operação intelectual que Tomás de Aquino denomina *separatio* e da qual resulta o objeto da Filosofia primeira, torna-se patente a insuficiência da simples função *lógica* da cópula verbal é, para explicar o alcance *ontológico* que o juízo passa a revelar. Com efeito, ao ser submetido ao dinamismo da *afirmação*, o juízo transgride a limitação *eidética* da síntese concretiva, e eleva o objeto ao nível da univer-

salidade *formal* do ser (*ens com mune*) o que implica, por sua vez, referi-lo ao Absoluto real (*Ipsum Essesubsistens*), *subsistens*), que é *posto* (função *tética* do juízo) como finalidade última do dinamismo intelectual. É justamente na natureza dessa estrutura relaciona1constitutivamente 1constitutivamente metafísica do juízo que jaz um dos mais profundos entre os problemas da Metafísica: *pensar* a seqüência desses dois movimentos intencionais da inteligência, que definem a sua pulsão essencial": a passagem da síntese concretiva ou da *representação* ao *ser* e do *ser* ao *Absoluto*.

Os aspectos psicológico e gnoseológico do primeiro desses movimentos foram longamente analisados por Tomás de Aquino" e não é o caso de nos demorarmos, aqui, nessa análise. Ela pode ser resumida assim: a) *psicologicamente* a faculdade cognoscitiva, operando como "intelecto agente" (*nous o panta poiein*, na expressão de Aristóteles) apreende uma "quididade" proveniente *exercite, exercite*, do objeto mediante a sensibilidade; uma forma de reflexão ou seja, implicada diretamente no próprio ato da apreensão e denominada "conversão à imagem" (*conversio ad phantasma*) descobre essa "quididade" como inerente a um sujeito concreto; b) *gnosiológicamente* a "quididade" é o primeiro objeto (*objectum proprium*) do conhecimento intelectual, operando como "intelecto possível" (*nous to panta gignesthai*), e é conhecida, através da chamada "síntese concretiva", como sendo a *forma* de um sujeito concreto (p. ex. "humanidade" como forma de "homem"). Esses dois aspectos se ordenam estruturalmente ao juízo (passagem da "síntese concretiva" ao ser). O momento da "síntese concretiva", cuja razão última é a *receptividade* de uma faculdade cognoscitiva não-intuitiva como é a nossa, o que supõe o conhecimento intelectual como passagem da potência ao ato¹⁰⁸, implica a *alteridade* do objeto e, portanto, a sua *objetividade* incoativa, na medida em que a sua *natureza* (*essentia*), quididativamente ou abstratamente expressa, é conhecida, e em que a sua *existência* (*esse*) é afirmada em virtude dessa mesma natureza". À unidade da "síntese concretiva" que resulta da atribuição da "quididade" a um sujeito, corresponde a unidade ontológica do objeto enquanto *ser* e que é afirmada pelo juízo": Trata-se, no caso, de uma unidade *predicamental* pois resulta da atribuição do *ser* no nível predicamental ou categorial, circunscrito pela limitação *eidética* da "quididade!". Sabemos, no entanto, que a "síntese concretiva" e a atribuição da unidade ao objeto que ela torna possível, bem como o nível ontológico no qual o objeto se situa em virtude dessa unidade predicamental, não atendem ao dinamismo profundo da afirmação *judicativa*".

É, pois, na afirmação que se transpõe verdadeiramente o limiar da Metafísica segundo Tomás de Aquino". Nela tem lugar, de um lado a apercepção cognoscitiva da unidade transcendental ou trans-numérica do *ser* e, de outro, a operação denominada *separatio* que põe em

evidência a natureza do *existir* (*esse*) como *ato* e perfeição suprema do ser. Na afirmação cumpre-se, pois, a passagem da *representação* ao ser ou, na linguagem medieval, da *species* ao *objectum*, ou ainda da *forma* ao *ato* de ser!". No próprio nível do *ser afirmado* tem lugar um novo e decisivo movimento dialético no qual o ser *predicamental* é suprassumido no ser *transcendental* ou é situado na perspectiva do horizonte absoluto do ser!". É justamente na perspectiva desse horizonte que se pode falar de uma função *tética* do juízo, ou seja, da posição incessante do existir (*esse*) na afirmação como valor inteligível supremo do real!".

Por outro lado, em se tratando de um movimento intencional, vem a ser, da passagem da *potência* (a *forma* da síntese concretiva) ao *ato* (o *esse* da afirmação), o dinamismo do conhecimento intelectual manifestado no juízo desdobra-se na ordem da *finalidade*, na qual se manifesta a sinergia da vontade e da inteligência, orientando ontologicamente o movimento do espírito - inteligência e liberdade - para o absoluto *formal* da Verdade e do Bem e para o Absoluto *real* do Existir subsistente (*Ipsum Esse subiectens*", O problema da finalidade no conhecimento objetivo é tratado longamente por Maréchal", comentando Tomás de Aquino. Trata-se de um dos tópicos entre os mais discutidos da sua obra. No entanto, é indubitável que a dimensão *tética* da afirmação ou a posição do ser como *existir* no juízo objetivo, permaneceria inexplicável sem a presença, no movimento da inteligência, de uma finalidade antecedente e conseqüente, de um Princípio primeiro e de um Fim último da nossa atividade intelectual que, sendo a universalidade absoluta do ser o horizonte da afirmação, não pode ser senão o Absoluto real. Somos, assim conduzidos à segunda vertente metafísica da teoria tomásica do juízo, a vertente *teológica*.

3.2 Do Ser ao Absoluto

O reconhecimento de uma dimensão *teológica* constitutiva da Filosofia primeira ou Metafísica remonta às origens desse saber. Platão, além de nos fornecer a primeira ocorrência conhecida do termo *theologia*", legou-nos igualmente, no *Banquete* e na *República*", o modelo teórico, que se tornou clássico, de ascensão intelectual ao Absoluto como Beleza e Bem transcendentais. Por outro lado, são conhecidas as discussões entre os estudiosos da *Metafísica* de Aristóteles acerca da designação de *theologia* ou "ciência divina" atribuída à Filosofia primeira e que Tomás de Aquino fez sua. Hoje prevalece a tendência a não se aceitar o rígido dualismo estabelecido por W. Jaeger e seus seguidores entre a ciência primeira enquanto *theologia* e enquanto ciência do "ser como ser" (*on he on*)¹²¹. A *teologia filosófica* em Tomás de Aquino, confluência de diversas tradições como a aristotélica a neoplatônica e a

cristã!", compõe-se harmoniosamente, segundo o Aquinatense, com a teologia revelada!". Obedecendo ao modelo platônico-aristotélico, a teologia metafísica de Tomás de Aquino é uma ciência *a posteriori*, na qual Deus é conhecido não em si mesmo (*non tamquam subjectum scientiae*) mas enquanto fonte dos *princípios* do ser (*tamquam principia subjecti*). A demonstração da sua existência procede pela análise metafísica das estruturas do ser finito, seguindo o roteiro das "cinco vias" (movimento, causalidade, contingência, participação, finalidade), que abrangem todos os caminhos para o Primeiro Princípio seguidos pela tradição metafísica". Desde o ponto de vista da metafísica teológica, a natureza do Princípio permanece em si mesma incognoscível, de acordo com um ensinamento que vem de Filão de Alexandria". Segundo a enérgica fórmula de Tomás de Aquino, co-nhecemos a Deus *per ignorantiam nostram*", pois conhecer a Deus é ignorar o que ele é em si mesmo. A nossa inteligência, enquanto *inte - ligência espiritual*, aproxima-se dele paradoxalmente, sem diminuir a distância ontológica infinita da sua Transcendência, seguindo nesse aproximar-se os caminhos consagrados pela tradição pseudo-dionisiana: *per viam negationis, causalitatis e euperminentiae*".

A demonstração *a posteriori* da existência de Deus que é, ao mesmo tempo, o conhecimento da absoluta necessidade ontológica do Princípio e o reconhecimento da sua infinita Transcendência, é o limiar da metafísica como *teologia revelada* ou *sacra doctrina*. Se essa demonstração é assim considerada e é exposta cuidadosamente por Tomás de Aquino no início da *Summa contra Gentiles* e da *Summa Theologiae*, uma questão permanece que tem intrigado os intérpretes dos textos tomásicos e nem sempre tem recebido uma resposta satisfatória: por que Tomás de Aquino não incluiu formalmente entre as provas da existência de Deus aquelas que parecem resultar de três tópicos metafísicos presentes ao longo de toda a sua obra? São eles: a) a estrutura analógica do conceito de ser que, sendo uma estrutura do tipo *plurium ad unum (pros en)* implica, na perspectiva do teocentrismo tomásico, separando-se aqui da ousiologia aristotélica, a posição do Ser Absoluto como primeiro analogado; b) a dialética da distinção real da *essência* e da *existência* no ser finito, que implica a sua identidade no Ser Infinito; c) a estrutura finalista do dinamismo da inteligência, expressa no axioma do *desiderium naturale videndi Deum*, o que implica a existência de Deus como Fim absoluto da inteligência finita, a ser alcançado segundo o outro axioma *desiderium naturae nequit esse inane*.

Gilson se coloca a questão a propósito da dialética da distinção da *essência* e da *existência*, ou da afirmação de Deus como *Ipsum esse*²⁹. Sua resposta atende apenas às circunstâncias de composição dos textos tomásicos: Tomás de Aquino contentou-se com as "cinco vias" ao demonstrar *ex professo* a existência de Deus, por se tratar de provas recebidas da tradição filosófica e que partem de fatos empiricamente

verificáveis. No entanto, é possível talvez encontrar para essa interrogação uma resposta menos circunstancial. Com efeito, parece fora de dúvida que nem a distinção real de essência e existência não ser finito, nem a estrutura analógica do conceito de ser, nem o dinamismo intelectual impelido pelo *desiderium naturale* constituem, aos olhos de Tomás de Aquino, provas *formais* da existência do Absoluto real. Por outro lado, esses grandes alicerces conceptuais, sobre os quais repousa o edifício da metafísica tomásica, organizam sua estrutura significativa em referência constitutiva ao Absoluto real: como Ato puro do existir, como Princípio, como Fim. Haveria aqui a presença dissimulada de uma forma do argumento ontológico anselmiano: da idéia do Absoluto à sua existência real? A objeção foi feita a Maréchal a propósito do dinamismo intelectual. No entanto, ele nega expressamente¹⁶ que uma das finalidades da sua obra seja a de propor uma demonstração da existência de Deus. Como então entender a referência ao Absoluto nesses primeiros passos da metafísica de Tomás de Aquino?

Em primeiro lugar é necessário levar em conta que essa referência situa-se no limiar da metafísica aristotélico-tomásica como ciência do *ser como ser*, ou no seu *point de départ* para falar como Maréchal, não obedecendo ao estatuto *formal* de uma demonstração, que supõe já elaborados os conceitos fundamentais da ciência e enunciados seus princípios, mas como *condição necessária* de possibilidade para o próprio exercício do pensar metafísico. Essa condição é explicitada por uma *análise reflexiva* sobre a afirmação do *ser* no ato judicativo, análise que tem início na demonstração *por retorsão* da necessidade absoluta do princípio de não-contradição. No horizonte dessa análise o Absoluto como *forma* (verdade absoluta do princípio de não-contradição) e como *ato* (necessidade absoluta da existência) emerge como condição necessária para que a afirmação judicativa tenha alcance ontológico e o discurso da Metafísica possa se constituir. Note-se que as idéias de essência e existência, de finito e infinito, de ato e potência, de ser subsistente (*ousia*) são, nesse limiar da metafísica, conceitos *heurísticos* que se formam necessariamente no curso da análise reflexiva que examina as condições *dinâmicas* (a afirmação) e *formais* (a enunciação do ser) que tornam possível a interrogação primordial "o que é o ser?" (*ti to on;*) e a primeira e elementar resposta "o ser é" (*os estin*), Só no desenvolvimento do discurso metafísico eles serão elaborados formalmente como noções transcendentais ou então como categorias". É assim que Aristóteles redige um léxico de termos e conceitos filosóficos no livro V (*delta*), propõe um estudo da substância (*ousia*) no livro VII (*dzetha*), do ato e da potência no livro IX (*theta*), do uno no livro X (*iota*) e, finalmente, da primeira substância no livro XII (*lambda*). Em Tomás de Aquino a tarefa final da teologia *filosófica* com a demonstração da existência de Deus e a investigação da sua natureza e dos seus atributos encontra-se no início das *Sumas* pois ali é "subalternada" à

teologia *revelada* ou *sacra doctrina*, cuja ordem prevalece no discurso tomásico".

A demonstração da existência de Deus não é, portanto, o *começo* mas o *fim* do discurso metafísico?'. Ela supõe que a estrutura metafísica do real acessível à nossa experiência externa e interna tenha sido elucidada e é essa elucidação que nos permite articular tal demonstração". Mas ela não seria possível ou ficaria suspensa no ar se não se apoiasse numa *pre-compreensão* original e originária do Absoluto que tem lugar no ponto de partida do discurso metafísico, justamente na descoberta da dimensão *tética* do juízo no curso da análise reflexiva que, partindo da refutação redargutiva do Ceticismo radical, põe em evidência a ordenação ao Absoluto do dinamismo intelectual manifestado no ato judicativo. Com efeito, a posição do *ser* no juízo implica reflexivamente: a) a *separatio* do existir (*esse*) como perfeição suprema do ser, e a impossibilidade da identificação do *esse* e da *essentia* no ser finito, estruturalmente submetido à limitação *eidética* que tem lugar na formação do conceito; b) a referência ao Absoluto como polo unificador da pluralidade de dicções na predicação do *ser*!", tendo em vista a unidade analógica do seu conceito; c) a ordenação ao Absoluto do dinamismo do espírito que impele a atividade judicativa da inteligência. Mas é claro que nenhum desses resultados da análise reflexiva que se exerce no *inicio* da Metafísica entra como *premissa* na demonstração da existência do Absoluto, que é o seu *fim*. Caso contrário, tal demonstração incidiria em flagrante círculo vicioso. Convém, assim, distinguir cuidadosamente entre a demonstração *formali* 38e a análise *reflexiva* que explicita as condições de possibilidade da demonstração, presentes *a priori* na própria estrutura da inteligência. Sendo condição de possibilidade *a priori* da Metafísica como ciência, a natureza dinâmica do ato judicativo ou a *limitação tética* da afirmação" é condição de possibilidade da demonstração da existência do Absoluto real. Tal nos parece ser a extraordinária significação, na história da Metafísica, da teoria tomásica do juízo que o Aquinatense expõe com sobriedade mas com inigualável penetração especulativa sobretudo nos artigos 3 e 4 da questão V do comentário do *De Trinitate* de Boécio. É mérito incontestável da leitura marechaliana dessa teoria o ter explicitado a pré-compreensão do Absoluto no dinamismo intelectual e mostrado, assim, o verdadeiro lugar teórico do "ponto de partida da Metafísica" que é igualmente, do ponto de vista filosófico, o lugar teórico original de Tomás de Aquino!". Da rede coberta da natureza e do alcance metafísicos do juízo segundo Tomás de Aquino surgiu e finalmente se impôs como tópico de fundamental importância e significação para a avaliação da atual situação do pensamento metafísico, físico, a doutrina da inteligibilidade do ato de existir (*esse*) como sendo a "atualidade de todos os atos e a perfei-

ção de todas as perfeições" ¹⁴¹. Essa intuição fulgurante da *existência* como inteligível supremo assegura a originalidade de Tomás de Aquino e o afasta definitivamente, como mostrou E. Cílon', da tradição essencialista dominante na metafísica grega. Ora, a primazia do *existir* na ordem da inteligibilidade manifesta-se exatamente na natureza do juízo, na medida em que ultrapassa o nível da simples operação lógica e o nível gnoseológico da composição e divisão das "quididades" (síntese concreta) para avançar até à *afirmação* do ser.

É necessário no entanto, em face das discussões recentes, que a doutrina tomásica da inteligibilidade suprema do ato de existir seja examinada à luz de duas objeções mais freqüentemente repetidas: a) sobre a verdadeira originalidade da concepção tomásica do *esse*; b) sobre a situação da metafísica tomásica do *esse* diante do chamado modelo onto-teológico.

Na verdade os dois tópicos costumam aparecer unidos na literatura recente, não obstante o fato de que a descoberta gilsoniana da centralidade do *existir* na metafísica de Tomás de Aquino e da sua originalidade na constituição da metafísica de inspiração cristã" se tenha dado muito antes da moda "onto-teológica" e independente dela!". A relação entre os dois temas surgiu naturalmente quando, a partir dos anos 70, a influência de Heidegger passou a ser dominante em algumas correntes da filosofia francesa e em alguns círculos teológicos", aparentemente convencidos do "fim da Metafísica" ¹⁴⁶.

Independentemente, porém, do problema da onto-teologia, a concepção tomásica do *esse* foi igualmente contestada na sua originalidade e na sua procedência cristã desde um ponto de vista histórico, ao se pretender encontrar suas raízes na metafísica neoplatônica. Uma primeira tentativa nesse sentido deve-se a Klaus Kremer, numa obra rica em erudição e em análises interessantes, mas excessiva na tese que se propõe demonstrar e nas suas conclusões!". Kremer rejeita *in limine* a afirmação de Gilson sobre a "metafísica do Exodo" e pretende encontrar a doutrina do *esse* antecipada em Plotino, Proclo e no Pseudo-Oionísio, dos quais Tomás de Aquino a teria recebido. Se a demonstração de Kremer não é convincente, uma outra objeção de natureza histórica à originalidade do *essetomásico* e à posição de Gilson foi formulada pelo grande especialista do neoplatonismo e da filosofia tardo-antiga, Pierre Hadot. Na sua grande obra de comparação entre o neoplatônico Porfírio, o discípulo e biógrafo de Plotino, e o retórico Mário Vitorino, o primeiro teólogo neoplatônico cristão de expressão latina", Hadot é levado a identificar Porfírio como autor de um comentário ao *Parmênides* de Plotino, do qual alguns fragmentos foram encontrados em forma de palimpsesto na Biblioteca de Turim e publicados pela primeira vez em 1892¹⁴⁹. Ora, ao comentar o início da 2ª hipótese do *Parmênides* "se o Uno é pode ele ser e não participar da

ousia"? (*Parm.*, 142 b 6) Porfírio propõe uma distinção entre o ser (infinitivo *einai*, lat. *esse*) e o ente (particípio *on*, lat. *ens*), distinção que, segundo Hadot, assinala uma inflexão na história da Ontologia", ao supor a inteligibilidade do *existir*, e que deve ter sido transmitida à Idade Média por meio de Boécio no tratado *De Ebdomadibus*, comentado por Tomás de Aquino'?. Nele ocorre justamente a distinção entre *esse* e *quod est*, que pode ser considerada uma das fontes da distinção real de essência e existência no ser finito. A partir dessa descoberta Hadot, sem negar a originalidade do *esse* Tomásico¹⁵², nega a especificidade cristã da noção de "ato puro do existir", que atribui à tradição grega e não à hebraica, invalidando, portanto, a idéia gilsoniana de uma "metafísica do Exodo",

Admitindo-se embora a presença da concepção do ato puro do existir, expressa pelo infinitivo *einai* (*esse*) como atributo do Primeiro Princípio na tradição neoplatônica que procede de Porfírio e sua possível transmissão aos autores medievais", ou mesmo, como quer C. J. de Vogel, a influência helênica na tradução dos Setenta do nome de Javé como *Egô eimí* o *on* (*Ego sum qui sumy*), o que importa aqui é a leitura cristã e especificamente tomásica desse *topos* e o reconhecimento da sua incontestável novidade. Com efeito, a constituição do objeto da Filosofia primeira a partir da *separa tio* operada pelo ato judicativo e, nele, a emergência do *esse* como ato e suprema perfeição do ser, bem como a utilização sistemática do *esse* na concepção do Princípio e do ato criador-", na distinção entre Deus e as criaturas e na explicação da contingência e finitude das criaturas pela composição real de essência e existência, fazem com que a concepção tomásica do *esse* se distancie *toto co elo* das suas eventuais fontes e brilhe com indiscutível originalidade⁵⁶.

É atendendo a essa originalidade que convém pôr em questão a pertinência do modelo heideggeriano da onto-teologia para explicar a metafísica de Tomás de Aquino, de sorte a incluí-la nesse suposto longo caminho de declínio da metafísica ocidental, assinalado pelo "esquecimento do ser". Heidegger faz começar tal caminho desde Piatão e mesmo desde os pré-socráticos, e fa-lo prolongar-se até Nietzsche, quando então é anunciado o "fim da metafísica". O essencial do modelo onto-teológico consiste, como indica a formação *on -- theos* da expressão", na representação do Ser como hierarquia de entes (*Seiende*) numa linha contínua coroada pelo Ser supremo ou, mais exatamente, Ente supremo (*Ens summum*). A primeira conseqüência da estruturação da Metafísica segundo o esquema *onto-teol ágico* é o ocultamento do que Heidegger denominou a "diferença ontológica" segundo a qual o ser (*Sein*) do ente (*Seiendes*) não é um ente ou não pertence à categoria do ente. Ora, segundo o modelo onto-teológico, o ser dos entes é explicado, em última instância, por um Ente supre-

mo, o que limita o pensamento do Ser à hierarquia dos seres como *entes*.

A aplicação do modelo onto-teológico à metafísica antiga tem sido *alvo* de críticas de vários estudiosos. Ele parece inadequado, por exemplo, para fundamentar uma hermenêutica correta da metafísica aristotélica", e é decididamente inaplicável à metafísica neoplatônica como mostrou, entre outros, o grande especialista W. Beierwaltes¹⁶⁰. Não obstante, a leitura onto-teológica da história da metafísica acabou sendo o instrumento conceptual privilegiado para aqueles que, por uma razão ou por outra, julgaram dever dar um adeus definitivo ao pensamento metafísico, entre eles não poucos teólogos cristãos!". Estes invocaram a submissão da metafísica de Tomás de Aquino ao modelo onto-teológico, e o risco nela presente de uma idolatria conceptual de Deus, para buscar outros caminhos para a reflexão teológica¹⁶².

Os primeiros estudiosos da doutrina tomásica do *esse* no tomismo contemporâneo, como o próprio E. Gilson, C. Fabro, J. B. Lotz e outros já haviam denunciado a inadequação do modelo onto-teológico para situar corretamente aquela doutrina na história da metafísica ocidental. Assim, por exemplo, a distinção corrente em Tomás de Aquino entre o *ens commune* e o *Ipsum Esse subsistens* que implica a absoluta transcendência de Deus", é freqüentemente esquecida pelos que se esforçam por submeter a metafísica tomásica ao esquema onto-teológico.

Na verdade, os estudos recentes tendem a mostrar que o modelo onto-teológico é um modelo errante, à busca de efetiva aplicação histórica¹⁶⁴. No que diz respeito à metafísica tomásica do ato de existir tudo leva a admitir sua originalidade com relação à tradição metafísica anterior da qual ela procede mas na qual imprime uma decisiva inflexão, originalidade que permanece intacta nas vicissitudes vividas pelo pensamento metafísico desde a Idade Média tardia até os nossos dias. Eis o que nos parece justificar a intenção primeira que nos guiou nessas páginas, qual seja a de refletir sobre o destino da Metafísica no século que se aproxima, à luz do ensinamento que nos vem de Tomás de Aquino.

4. Conclusão

Um lugar comum difundido na cultura contemporânea, a cuja difusão não é provavelmente estranha a lei comteana dos três estados, e que recebeu foros de nobreza filosófica por obra de M. Heidegger", faz do

projeto técnico-científico justamente o sucedâneo moderno da Metafísica, dela procedendo e levando a cabo o seu desígnio fundamental de domínio do *Ser* pelo homem. Desta sorte, o destino da Metafísica torna-se visível no triunfo planetário da técnica. É sabido que uma outra leitura - essa ligada efetivamente à tradição positivista - vê o fim da Metafísica no advento do pensamento científico, sobretudo em face da prova decisiva que submete a linguagem metafísica aos critérios de validade da linguagem científica e mostra ser ela uma linguagem destituída de significação objetiva (*meaningless*)¹⁶⁶.

Essas duas teses, conquanto procedendo de inspirações filosóficas diferentes e mesmo opostas, apresentam talvez um ponto de convergência. Ambas concordam no diagnóstico de que, para o homem contemporâneo e, mais ainda, para o homem do futuro anunciado pela nossa civilização, o mundo *objetivo* é e será sempre mais o mundo das formas *produzidas* pela tecno-ciência; das formas puras da *ciência* e da sua materialização nos objetos da *técnica*. Que esse mundo proclame o fim da Metafísica, por declarar-se seu legítimo herdeiro ou por considerar sem-sentido as suas proposições, o que parece claro é que a idade pós-metafísica será cada vez mais caracterizada por essa forma de *objetividade* posta à disposição do homem e trazendo a marca do seu poder criador. Ora, nesse universo de formas *produzidas*, ligado estruturalmente às necessidades humanas e regido pelas categorias da *produção* e da *utilidade*, que lugar poderia estar reservado àquele tipo de saber que, justamente por seu caráter *desinteressado* e por sua evidente *inutilidade* técnica, Aristóteles julgou dever distinguir rigorosamente de todas as formas do *agir* e do *jazer*?¹⁶⁷

Essa situação atópica da Metafísica na cultura contemporânea é apenas uma conseqüência do imenso processo histórico do qual resultou uma das componentes estruturais desse estilo de civilização a que chamamos modernidade e que consiste na migração contínua e aparentemente irreversível do homem moderno do seu *Lebenswelt* natural para uma forma de *Lebenswelt* técnico cujos contornos e cuja natureza aparecem ainda indefinidos nessa fase de transição. Sob outro aspecto esse movimento histórico de gênese do universo técnico pode ser considerado como a passagem incessante do mundo das formas naturais que são *dadas* ao homem, ao mundo das formas técnicas que são por ele *produzidas*". Ora, o estatuto da forma *produzida*, em razão da sua própria natureza de objeto técnico, implica uma referência constitutiva ao *homo technicus*, que nele imprime sua imagem e semelhança, ou seja, os paradigmas da sua razão, a expressão dos seus valores, os reclamos das suas necessidades e a concretização dos seus fins. Se nos é permitida uma analogia de caráter metafísico, podemos pensar aqui na ação criadora de Deus, segundo a concepção exemplarista ilustrada particularmente por Tomás de Aquino". En-

quanto produtor das formas que definem a *existência* dos objetos técnicos, o homem pode ser dito *creatura creatrix* mas essa expressão, ao mesmo tempo em que põe em relevo, por um lado, a atividade criadora do *homo faber*⁷⁰, descobre, por outro, o abismo que a separa do Ato criador originário, introduzindo na analogia entre a criação humana e a criação divina uma dessemelhança infinita, que restabelece a absoluta transcendência do Criador. Com efeito, a relação entre o homem, que é também uma criatura, e o mundo das formas e dos objetos por ele produzido é uma relação *real* recíproca ou de recíproca dependência, ao passo que a relação do Criador com a criatura é apenas uma relação de *razão*, ou que deve ser necessariamente *pensada* por nós para explicarmos a contingência, ou seja, a emergência no *existir* a partir do nada, nossa e dos seres que nos cercam?⁷¹.

A relação recíproca de dependência entre o homem e o mundo das formas *produzidas* que, na modernidade é, em proporções cada vez mais vastas, o mundo *técnico*? instaura, por sua vez, um movimento dialético constitutivo da atividade humana na sua intencionalidade *poiética*: na medida mesma em que o homem, pela produção incessante de formas e objetos técnicos, estende seu domínio sobre a natureza, ele se integra a si mesmo nesse processo de tecnificação, seja oferecendo-se como *objeto* aos procedimentos técnicos", seja submetendo-se ao "mau infinito" da geração, sem termo previsível, de novas necessidades e de novos objetos destinados a satisfazê-las. Nesse caso, o *e1an* inato do espírito humano para o Absoluto?⁷² fica aprisionado no universo dos objetos, e seu alimento essencial, que é o *ato de existir* como perfeição suprema do ser, fica restrito ao existir artificial da multidão das formas *produzidas*, que não refletem no seu produtor senão as mil faces dele mesmo. O homem passa a viver num mundo circunscrito pelos objetos do *fazer* técnico, objetos que, na sua significação antropológica, não são senão os simulacros da sua finitude e da sua indigência.

Desta sorte, ao pretender substituir-se à Metafísica, o universo técnico revela uma inequívoca dimensão metafísica e essa aponta justamente para o problema da *existência*, na verdade o mais metafísico de todos os problemas. A pergunta inevitável que se levanta a essa altura das nossas reflexões pode ser assim formulada: poderá o homem existir autenticamente nessa forma de *existência-reflexo* nele produzida pela relação recíproca com o mundo dos objetos técnicos, que acaba sendo a sua referência objetiva primordial?

Eis aí uma interrogação de natureza evidentemente metafísica. Como respondê-la, senão em termos metafísicos? É esse o lugar teórico em que a metafísica tomásica do *ato de existir*, tal como nessas páginas tentamos delineá-la, mostra-se de surpreendente atualidade. Com efeito, na aurora de um novo século que deverá assistir a um irresistível

avanço da técnica, a descoberta do horizonte transcendental do *existir* na afirmação judicativa mostra que o homem, enunciador do juízo e portador da intencionalidade inírita do *logos* do ser, só irá alcançar a profundidade do seu *existir autêntico* na transgressão de todas as fronteiras que a *limitação eidética* dos objetos técnicos traçar diante dele. Em outras palavras, como ensina Tomás de Aquino, um ser que assume o infinito *onus* metafísico de enunciar o *existir* dos seres, só pode existir autenticamente ao assumir sua abertura constitutiva ao Absoluto: no consentimento às formas absolutas da Verdade e do Bem e no reconhecimento da ordenação de todo o seu ser ao Existir transcendente absoluto.

Será o homem da civilização tecnológica, que não recebe do mundo dos *objetos*, em incessante fluxo e mudança, senão o reflexo do seu próprio ser empírico, efêmero e inquieto, sensível a uma mensagem que vem do remoto século XIII? Deixando essa pergunta entregue aos azares do nosso incerto amanhã, podemos pelo menos convir em que a *rememoração filosófica* dessa mensagem, por nós tentada nessas páginas, não é um exercício ocioso e inútil. Ela nos permite entrever que na alma profunda do *homo technicus* subsiste o *homo metaphysicus*. É ele que afiara nesse ato tão banal e tão iníritamente grave pelo qual assumimos o risco de *afirmar o ser no juízo* e no qual, ao nos entregar-mos ao exercício de *pensar* a tradição metafísica, descobrimos uma perspectiva intelectual de ilimitada amplitude, e nela as dimensões do nosso verdadeiro *existir*.

Notas

1. A DEMURALT, *L'Enieu de la philosophie médiévale*, Leiden, Brill, 1991, p. 1
2. Carta de 18. 08.1965 a Stefan Sweczawski, cit. por G. KAUNOWSKI, *L'Impossible Métaphysique*, Paris, Beauchesne, 1981, p. 248.
3. A polêmica entre Isócrates (*Antídosis*) e Aristóteles, então discípulo da Academia (*Grillo* e *Protrético*) reveste-se de significação exemplar para a história da cultura ocidental. Ver E. BERTI, *Profilo di Aristotele*, Roma, Studium, 1975, pp. 23-35.
4. O grande *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, dirigido por W. TOTOK, Frankfurt a. M., 1964-1990, 6 vols., acompanha a historiografia filosófica da Grécia aos nossos dias, nele ocupando lugar preponderante a historiografia filosófica do século XX.

5. Ministradas inicialmente por Hegel ao fim da sua estadia em Iena (1805-1806) e, em forma definitiva, nos cursos de Berlim (1819-1831).
6. Uma discussão brilhante desse problema encontra-se em V. HÖSLE, *Wahrheit und Geschichte: Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischen Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1984, pp. 17-170.
7. Ver H. G. GADAMER, *Begriffsgeschichte als Philosophie*, ap. *Kleine Schriften*, Tübingen, Mohr, 1972, III, pp. 237-250.
8. O problema da relação entre filosofia e cultura surge desse enraizamento histórico das idéias. Ver H. C. LIMAVAZ, *Filosofia e Cultura na tradição ocidental*, *Síntese*, 63 (1993): 533-578 e *Cultura e Filosofia*, *Síntese* 67 (1994): 479-493.
9. O ritmo da vida filosófica como história pode ser estudado na grande obra dirigida por V. MATHIEU, *Questioni di Storiografia Filosofica*, 6 vols., Brescia, La Scuola, 1975-1978. Ver ainda L. BRAUN, *Histoire de l'histoire de la Philosophie*, Paris, éd. Ophrys, 1973, ou M. GUÉROULT, *Histoire de l'histoire de la philosophie* (Dianoématique 0, Paris, Aubier, 1984. A discussão sobre o caráter filosófico ou não da história da filosofia deu origem recentemente a uma interessante troca de pontos de vista entre P. Aubenque e J. Brunschvicg, *L'histoire de la philosophie est-elle ou non philosophique?* ap. B. CASSIN(org.) *Nos Grecs et leurs moâernes*, Paris, Seuil, 1992, pp. 15-96. Ver igualmente, sobre o mesmo problema diversas contribuições em GILBERT Boss (ed.), *La Philosophie et son hisioire*, Zurich, éd. du Grand Midi, 1994.
- 2 *De Oraiore*, **¶**. 9, 36.
- 3 Ver o interessante artigo de PASCALIDE, *Platonisme ou aristotélisme*, *Revue Thomisie*, XCV (1995): 566-610.
12. A questão alimentou a célebre querela sobre a possibilidade e a natureza da "filosofia cristã" nos inícios dos anos 30. Ver o balanço de Y. Ftoucxr, *Pour une philosophie chrétienne :e:lements d'un débat fondamental*, Paris, Téqui, 1983. Ver *infra*, 2. 1.
13. Ver sobretudo, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du systeme cartésien*, Paris, Vrin, 1931, e André de Muralt, nota 1, *supra*. E já nas teses de GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie* e *Index scholastico-cartésien* (1913).
14. Permitimo-nos remeter ao nosso texto, *Fisionomia do século XIII*, ap. *Escritos de Filosofia I: Problemas de fronteira*, São Paulo, Loyola, 1986, pp. 11-33. Uma visão do século XIII nos seus aspectos político, social, cultural e religioso nos é proporcionada pela recente e monumental biografia de São Luís escrita por JACQUESLE GOFF, *Saint Louis*, (*Bibliothèque des Histoires*), Paris, Gallimard, 1996.
15. 1a. ed. Paris, Vrin, 1950. Depois de quase meio-século, e não obstante os grandes avanços da pesquisa, o livro de Chenu permanece uma valiosíssima e sempre atual introdução ao estudo da obra de santo Tomás de Aquino.
16. Publicada pela *Comissio Leonina* sediada em Roma, a Edição Leonina é distribuída atualmente pelas Éditions du Cerf, Paris. Ver, p. ex., o erudito e interessante estudo do P. M. GILS, O. P., S. Thomas écrivain, ap. *Opera*, vol. L, App., Reme-Paris, Comissio Leonina-Cerf, 1992, pp. 175-209.

17. Ver F. VANSTEENBERGHEN, *La philosophie au XIII siècle*, 2. éd., Louvain-Paris, Peeters, 1991, pp. 28-29.
18. *Friar Thomas d'Aquino : his life, thought and work*, N. Y., Doubleday and Co. 1974 (traduções alemã, italiana e francesa: ver a recensão da tr. italiana em *Sintese* 50(1990): 127-128).
19. *Initiation à Saint Thomas d'Aquin: sa personne et son oeuvre*, Friburgo S -- Paris, Éd. Universitaires-Cerf, 1993; com abundante bibliografia, pp. 527-567. Uma tradução brasileira desse livro está prevista nas Ed. Loyola, São Paulo.
20. Uma visão completa e autorizada do século XIII filosófico é proporcionada por F. VANSTEENBERGHEN, *La philosophie au XIII siècle*, op. cit. (biblio. pp. 481-526).
21. Sobre esse exercício anti&o do filosofar ver P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophiques antiques*, Paris, Les Etudes Augustiniennes, 1987, e André-jean Voelke, *La Philosophie comme thérapie de l'âme* (Vestigia, 12) Friburgo S., Éd. Universitaires, 1993.
22. Ver, a propósito, A. DELIBERA, *Penser au Moyen-Âge*, Paris, Seuil, 1991, Intr., pp. 9-25 e caps. IV e V (pp. 98-180); ID., *La philosophie médiévale*, PUF, 1993, pp. 396-418; uma tradução dessa última obra está em curso nas Edições Loyola, São Paulo.
23. Ver A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, op. cit., pp. 406-413.
24. *La communication de l'être selon Saint Thomas d'Aquin I: la métaphysique d'un théologien*, Paris-Louvain, Desclée, 1957.
25. Esse fato é irrefutavelmente estabelecido na literatura filosófica contemporânea pela bibliografia sobre a *filosofia* de Tomás de Aquino, organizada por R. INGARDIA, *Thomas Aquinas: International Bibliography 1977-1990*, The Philosophy Documentation Center, Bowling Green, 1993.
26. O que não significa contrapor-se ao mito, como Aristóteles reconhece na célebre passagem de *Met. (alpha)* 2, 982 b 12-983 a 12, ao apontar o parentesco entre o *philosophos* e o *philosophos*. Ver o comentário dessa passagem em ARISTOTELE, *Metafísica* (ed., intr. e com. de G. Reale), Milão, Vita e Pensiero, 1993, III, pp. 28-29.
27. Ver a cuidadosa pesquisa textual de A. M. MALINGREY, *Philosophia: étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des présocratiques au IV siècle*, Paris, Klincksieck, 1961.
28. A acepção especificamente filosófica do termo *theologia*, provinda da tradição platônico-aristotélica, permanece até o fim da Antiguidade e ressurge no racionalismo moderno com a denominação de *theologia rationalis* devida a Chr. Wolff. Sobre a significação original de *theologia* ver V. GOLDSCHMIDT, *Questions platoniciennes*, Paris, Vrin, 1970, pp. 141-172. Ver também ARISTOTELE, *Metafísica*, (ed. G. Reale), op. cit., Intr. I, pp. 139-152.
29. *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard Univ. Press, 1961.
30. W. JAEGER, *The Theology of the early Greek Philosophers*, Oxford University Press, 1947.
31. Ver C. J. DEVOGEL, *Platonismo e Cristianismo: antagônismos e fundamentos* (tr. it.) Milão, Vita e Pensiero, 1993. Esse texto discute a tese do grande

historiador do platonismo antigo H. Dörrie sobre a incompatibilidade entre platonismo e cristianismo.

32. Ver H. C. LIMA VAZ, Teologia medieval e cultura moderna, ap. *Escritos de Filosofia I: Problemas de fronteira*, op. cit., pp. 71-86.

33. Permitimo-nos remeter ao nosso texto Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-teológica, em *Síntese* 59 (1992): 443-460 (aqui, pp. 453-459).

34. Ver JOHNP. KENNEY, *Mystical monotheism : a study in ancient platonic theory*, Brown University Press, 1991.

35. Sobre a metafísica plotiniana ver as lúcidas páginas de G. REALE, *Historia da Filosofia antiga* (tr. bras.), São Paulo, Loyola, 1994, IV, pp. 525-533, nas quais é posta em evidência a noção de "contemplação criadora" em Plotino.

36. Uma síntese de caráter mais teórico das posições de Gilson é apresentada no seu livro *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris, Vrin, 1960. E. Martineau qualifica esse pequeno livro *un pieux factum* (*E. Gilson et nous: la philosophie et son histoire*, (publ. par M. Couratier), Paris, Vrin, 1980, p. 63. Mas é permitido pensar que Gilson o considerava uma síntese definitiva do seu pensamento sobre a questão. Ver *Le Thomisme*, 6. éd., Paris, Vrin, 1989, *Préface*, p. 8.

37. *La Métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris, Seuil, 1961; *La Métaphysique du Christianisme et la crise du XIIIème siècle*, Paris, Seuil, 1964.

38. A essa interpretação contrapõe-se a leitura heideggeriana da teoria grega do Princípio, que assinalaria o começo da *Seinsvergessenheit*, do "esquecimento do Ser", do qual participaria a metafísica cristã da criação. A propósito ver J. BEAUFRET, *Sur la philosophie chrétienne*, ap. *Étienne Gilson et nous*, op. cit., pp. 93-101. Mas a presença de algo equivalente ao *Sein* heideggeriano como anterior teoricamente e historicamente à protologia platônico-aristotélica nos textos filosóficos gregos não é atestada senão segundo a ótica de leitura do próprio Heidegger.

39. MAURICE DEWULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, 6. 00., Louvain, Institut Sup. de Philosophie, 3 vols., 1934-1947.

4. Ver F. VANSTEENBERGHEN, *La philosophie au XIIIème siècle*, 2. éd. op. cit. pp. 468-469.

5. Ato no sentido aristotélico de *entelecheia* ou *energeia*; *perfectio*, perfeição, no latim filosófico da I. M.. Ver H. BONITZ, *Index aristotelicus*, s. v. *entelecheia*, col. 253-254.

42. Uma preciosa reconstrução histórica da formação do conceito de "filosofia cristã" em Gilson, encontra-se em H. GOUHIER, *Étienne Gilson, trois essais*, Paris, Vrin, 1993, pp. 37-73.

43. *Met. II (beta)* 1, 995 b 6; ver I (*alpha*) 2, 982 a4; 983a 21-33. Sobre a significação das aporias na *Metafísica* de Aristóteles ver G. REALE, *Il concetto di "filosofia prima" e l'unità della Metafísica di Aristotele*, Milão, Vita e Pensiero, 6. ed., 1993, pp. 54-98.

44. Segundo uma sugestão de M. DEGANDILLAC, *Genèses de la modernité*, Paris, Cerf, 1992, p. 186.

45. Paris foi denominada *parens scientiarum* na Bula de Gregório IX (1231) que confirmou os estatutos de Robert de Courçon e concedeu autonomia corporativa àquela Universidade. Sobre a *translatio studiorum* ver M. DEGANDILLAC, *Genêses de la Modernité*, op. cit., pp. 61-62.
46. Paris, Payot, 1944 (numerosas reedições): tr. bras. de E. Brandão, São Paulo, Martins Fontes, 1995. A versão inglesa em colaboração com Ph. Boehner, foi traduzida por R. Vier, O. F. M., como título *História da Filosofia cristã*, Petrópolis, Vozes, 1970.
47. Ver nota 22 *supra*.
48. "A palavra se fez carne", 10., 1, 14.
49. *Exodo*, 3, 14. A leitura tradicional dessa passagem "Eu sou o que sou" foi corrigida pela exegese moderna em "Eu sou o que serei". Mas essas retificações filológicas, como observa Gilson (*Introduction à la philosophie chrétienne*, op. cit. pp. 45-58) não atingem a significação profunda da leitura tradicional, sobretudo na sua interpretação tomásica. Ver D. BIJU-DUVAL, Dieu avec ou sans être, *Revue Thomiste*, XCV (1995): 547-565 (aqui, 548-549). Ver os estudos reunidos em *Dieu et l'être: exégèse de Exode 3,14 et de Coran, 20, 11-24*, Paris, Les Études Augustiniennes, 1978. A relação entre o "Eu sou o que sou" e a Criação foi posta em evidência por E. Gn.50N, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1932, p. 60.
50. Por exemplo, *Provérbios*, 8, 22-31.
51. 10., 1, 3; *Coloss.*, 1, 15-20.
52. Sobre o que foi essa "comunidade de pensamento" ver o belo livro de ROCERARNALDEZ, *À la croisée des trois monothéismes : une communauté de pensée au Moyen-Age*, Paris, Albin Michel, 1993.
53. Ver alguns dos textos reunidos em D. BoURG(org.) *L'Être et Dieu* (Cogitatio Fidei, 138) Paris, Cerf, 1986.
54. *Fed.* 96 a-102 a. Ver G. REALE, *História da Filosofia antiga* (tr. bras.), São Paulo, Loyola, 1994, 11, pp. 49-60.
55. Ver G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik I, Vorrede zur ersten Ausgabe*, (*Werke*, ed. Suhrkamp. 5, pp. 13-14). Ver, a propósito, A. Doz, *La Logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'Ontologie*, Paris, Vrin, 1987, pp. 13-20.
56. Considerando essa linha de evolução da filosofia moderna desde um ponto de vista antropológico, podemos nela acompanhar o declínio e o fim da *inteligência espiritual*. Ver H. C. LIMAVAZ, *Antropologia Filosófica*, I, 3a. ed., São Paulo, Loyola, 1995, pp. 260-289.
57. Sobre esse propósito de Hegel e sua concepção da *tradição* filosófica, ver a Introdução de A. Doz, *La Logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'Ontologie*, op. cit., pp. 13-34. Sobre as primeiras relações de Hegel com a Metafísica clássica, ver F. CHIEREGHIN, *Hegel e la Metafisica classica*, Padua, CEDAM, 1966.
58. Ver B. LAKEBRINK, *Kommentar zu Hegels Logik in seiner Enzyklopidie von 1830*, Friburgo B. - Munique, Alber, 1985, 11, pp. 339-336.
59. Ver M. HEIDEGGER, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, ap. *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957, pp. 35-73.

60. Paris, Vrin, 1948; 3a. ed. aumentada, 1981. Sobre a importância desse livro no panorama filosófico contemporâneo, ver P. AUBENQUE, Étienne Gilson et la question de l'être, ap. *Étienne Gilson et nous*, op. cit., pp. 79-89. Ver igualmente C. GIACON, Der hl. Thomas und Sein: Maritain, Gilson, Fabro, ap. *Thomas von Aquin* (ed. Bernath), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981, II, pp. 482-512. Contra a interpretação de Gilson, Giacomini separa nitidamente a teologia da criação e a metafísica da existência, o que nos parece altamente discutível.
61. Ver, na 3a. ed., pp. 365-377.
62. *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas bis Heidegger*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1959.
63. Ver HANS KRÄMER, *Platone e i fondamenti della Metafisica*, Milão, Vita e Pensiero, 2. ed., 1987, e sobretudo G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, 5. ed., Milão, Vita e Pensiero, 1987. Uma tradução brasileira dessa última obra, realizada por M. Perine, está em vias de publicação nas Edições Loyola, São Paulo.
64. Ver E. BERTI, *Aristotele nel Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 1992 (tradução br. em preparação nas Ed. Loyola), e a bibliografia ao fim da obra de G. REALE, *Il concetto di "filosofia prima" e l'unità della Metafisica di Aristotele*, op. cit., pp. 555-562. Na 6a. ed. dessa obra (1993) está anunciada uma bibliografia exaustiva sobre a *Metafisica* aristotélica no século XX, organizada por Roberto Radice.
65. L. HONNENFELDER, *Scientia transcendens: die formale Bestimmung der Seindheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, Hamburgo, Meiner, 1990.
66. R. SCHONBERGER, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses*, Berlin, de Gruyter, 1991.
67. A. DEMURALT, *L'Enjeu de la philosophie médiévale*, op. cit. e *Analyse des structures de pensée et histoire de la philosophie*, ap. *La Philosophie et son histoire*, op. cit., pp. 138-171.
68. J.-F. COURTINE, *Suárez et le système de la Métaphysique*, Paris, PUF, 1990. Sobre essa última obra ver nossa nota *Metafisica: história e problema*, *Síntese*, 66 (1994) 395-406.
69. *Sof.* 246 a 4-5.
70. Sobre esse caminho ver as reflexões do nosso texto *Sentido e não-sentido na crise da modernidade*, *Síntese* 64 (1994): 5-14.
71. Ver *Super Boethii de Trinitate*, q. V, a. 3, resp. (*Opera*, vol. L, pp. 146-149).
72. J. MARÉCHAL, *Le Point de départ de la Métaphysique*, Cahier V, 2. éd., Bruxelles-Paris, L'Édition Universelle - Desclée, 1949. Uma obra fundamental, que se inspira na leitura marçaliana, é a de J. B. LOTZ, *Das Urteil und das Sein: Grundlegung der Metaphysik*, Pullach, Verlag Berchmanskolleg, 1957 (tr. fr. *Le jugement et l'être*, Paris, Beauchesne, 1966).
73. Sobre o pensamento de Maréchal e sua gênese, ver E. DIRVEN, *De la forme à l'acte: essai sur le thomisme de J. Maréchal* (Museum Lessianum sect. phil. 53), Paris-Bruges, Desclée, 1965.
74. No seu livro *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris, Vrin, 1939, pp. 130-155. Sobre essa crítica de Gilson ver J. MARÉCHAL, *Problèmes*

métaphysiques d'hier et d'aujourd'hui, ap. *Mélanges Maréchal* I, Bruxelles-Paris, L'Édition Universelle-Desclée, 1950, pp. 353-356.

75. *Rep.* VII, 518 c.

76. In *XII Metaphysicorum Aristote/is expositio, Proemium*, ed. Cathala-Spiazzzi, Turim, Marietti, 1950, pp. 1-2.

77. O comentário de J.-F. COURTINE, *Suárez et le système de la Métaphysique*, op. cit., pp. 32-40 obscurece inutilmente o texto nele introduzindo problemas e questões que estão fora da perspectiva do A. nessa página introdutória. S. MANSION, *L'intelligibilité métaphysique chez Saint Thomas d'après le Proemium du Commentaire à la Métaphysique d'Aristote*, ap. *Études Aristotéliciennes*, Louvain-la Neuve, Inst. Supérieur de Philosophie, 1984, pp. 509-522, apresenta uma discussão penetrante do texto, nele porém introduzindo igualmente dificuldades *ex aliunde*. Já a crítica de M. HEIDEGGER, no seu curso de 1929-1930, *Les concepts fondamentaux de la Métaphysique: monde, finitude, solitude* (tr. fr.), Paris, Gallimard, 1992, p. 74, falha inteiramente seu alvo, ao afirmar que, para Tomás de Aquino, somente a *fé* une os três aspectos da Metafísica como teologia, metafísica e filosofia primeira.

78. Ver *Fed.* 97 b 8 - 98 b 6. Sobre a "metafísica da ordem" ver a nossa nota em *Antropologia Filosófica*, I, 3a. ed., op. cit. p. 282 n. 115.

79. *Medium in quo* é uma expressão técnica da gnosiologia tomásica: é a mediação da *species expressa* que torna possível a identidade intencional entre o intelecto e o inteligível.

80. São esses, pois, os caminhos por onde a inteligência penetra na região do puro inteligível: a) *ex ordine intelligendi*; b) *ex comparatione intellectus ad sensum*; c) *ex ipsa cognitione intellectus* (*Proemium*, op. cit., p. 1). O caminho da identidade dialética entre o intelecto e o inteligível, que Tomás de Aquino exprime na proposição *Intellectus et intelligibile in actu sunt unum* (ibid.) retoma a tradição platônico-aristotélica da proporcionalidade entre o *nous* e o *noeton* (*De Anima*, III, 5, 430 a 2-8).

81. Tomás de Aquino não conhece, evidentemente, os problemas da crítica moderna sobre a composição e unidade dos livros da *Metafísica* de Aristóteles. O anacronismo de lê-lo à luz desses problemas obscurece a limpidez do seu texto. Ver L. EWERS, *St. Thomas Aquinas commentary of the Metaphysics of Aristotle*, ap. *Autour de Saint Thomas d'Aquin*, Paris-Bruges, FAC-Tabor, 1987, pp. 123-145.

82. Um elenco de opiniões e problemas sobre as concepções da Metafísica na história da filosofia e sobre o seu objeto em Tomás de Aquino encontra-se em L. EWERS, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive*, Salzburgo, Anton Pustet, 1985, pp. 11-37. Para um comentário de *Met. I (alpha)*,

1 e 2 ver ARISTOTELE, *Metafísica* (ed. G. Reale), op. cit., III, pp. 20-30.

83. ARISTÓTELES, *Met. IV (gamma)*, 4, 1006 a 35 - 1009 a 5. Sobre essa célebre refutação por retorsão (*apodeixai eleniichos*), além do minucioso comentário de G. Reale (ARISTOTELE, *Metafísica*, op. cit., III, pp. 167-180) ver J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la Métaphysique*, op. cit. I, pp. 16-17 e V, pp. 81-84; Maréchal chama a atenção sobre a atitude crítica inicial preconizada por Tomás de Aquino: *universalis dubitatio de veritate*, In *III Met.*, lec. 1 (nn. 339-344, Cathala-Spiazzzi). Sobre a posição do Absoluto na aplicação do primeiro princípio ver

J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la Métaphysique*, op. cit. V, pp. 84-99.
Uma

utilização do argumento de "retorsão" como procedimento fundamental na constituição do pensamento metafísico foi proposta recentemente por E. BERTI, *Introduzione alla Metafisica*, Turim, UTET, s/d, pp. 74-80; 81-116.

84. A estrutura *pros en* (*focal meaning* na expressão de G. E. L. Owen), sem se identificar com a *analogia attributionis* posterior, ordena a polivocidade da dicção do ser (*to d'on légetai men pollachôs*, *Met. IV (gamma) 2*, 1003 a 33) numa unidade de referência. Esses textos de Aristóteles deram origem recentemente a investigações e discussões histórico-críticas. Ver L. ELDERS, *Aristote et l'objet de la Métaphysique*, ap. *Autour de saint Thomas d'Aquin*, op. cit., I, pp. 147-165.

85. Ver o grande comentário de G. MOVIA, *Apparenze, essere, verità: commentario storico-critico al Sofista di Platone*, Milão, Vita e Pensiero, 1991; ver particularmente a Conclusão, pp. 473-480.

86. Esse texto dará origem à teoria medieval dos três graus de abstração, que não é a teoria de Tomás de Aquino, embora tenha sido a ele atribuída por alguns comentadores. Sobre os problemas e interpretação do texto ver PH. MERLAN, *Dal Platonismo al Neoplatonismo* (tr. it.), Milão, Vita e Pensiero, 1990, pp. 119-152 e Amsrorats, *Metafisica*, ed. G. Reale, I (Intr.), op. cit., pp. 288-293; para a exegese do texto, *ibid.*, III, pp. 293-301.

87. Essa hipótese será explicitamente formulada no curso do desenvolvimento da teoria metafísica do juízo, quando a posição do Absoluto na ordem do conhecimento estará implicada no dinamismo intelectual que move a afirmação do ser.

88. Ver *In IV Met. lec. 7* (ed. Cathala-Spiazzi n. 611).

89. ARÍSTRÃO, *Metafisica IV (gamma) 4*, 1006 a 25.

90. A "desconstrução" da razão metafísica na cultura contemporânea tem lugar justamente no âmbito da contradição vivida entre a linguagem e o sentido. A partir da *lectio VII* o comentário tomásico ao livro IV (*gamma*) da *Metafisica* no qual Aristóteles se opõe à célebre tese sofística do "tudo é verdadeiro" (*pant'alethe*), constitui um admirável *tratado do sentido*. Ver *Summa Theologiae*, I, q. 85, a. 2 c.

91. *Met. IV (gamma)*, cc. 1 e 2. A estrutura 1 e 2. A estrutura *ousiológica* é o fundamento da ciência

do ser aristotélica, com relação à qual é permitido falar de uma analogia do conceito de ser, não obstante as objeções de alguns autores como P. Aubenque.

Ver a ampla exposição de D. DuBARLE, *La doctrine aristotélicienne de l'analogie et sa normalisation rationelle*, ap. *Dieu avec l'être* (Philosophie 11), Paris, Beauchesne, pp. 107-165.

92. A edição crítica provavelmente definitiva do comentário ao *De Trinitate* de Boécio foi publicada no vol. L da Edição Leonina, já anteriormente citado. Esse comentário foi redigido por Tomás de Aquino provavelmente entre 1257 e 1259, alguns anos antes do comentário à *Metafisica* (1270-1271, Torrell). Sobre essa parte do Comentário há uma abundante bibliografia. Ver, p. ex., A. MAURER, *St. Thomas Aquinas, the Division and Methods of Science: questions V and VI of his commentary of De Trinitate of Boethius*, Toronto, Institute of Medieval Studies, 4. ed., 1986; L. ELDERS, *Faith and Science: an introduction to St. Thomas Expositio in Boethii de Trinitate*, Roma, Herder, 1974. Sobre os antecedentes históricos do problema da divisão das ciências na Antigüidade e na Idade Média, ver L. ELDERS, *Faith and Science*, op. cit., pp. 85-91.

93. Ver nota 49 *supra* .
94. Ver L. ELDERS, *Faith and Science* , op. cit., pp. 96-105.
95. Ver L. B. GEIGER, *Abstraction et séparation d'après Saint Thomas d'Aquin*, ap. *Philosophie et Spiritualité* , Paris, Cerf, 1963, pp. 85-124. Ver *Summa Theologiae* , I, q. 85 a. 1 ad 1m e ad 2m.
96. Ver E. Cuso», *Le Thomisme* , 6.00., op. cit., p. 112
97. *Hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum et perfectio perfectionum* , Q. D. *De Pot. Dei*, q. 7, a. 2 ad 9m. O *esse* aqui significa o *actus essendi* e não a verdade da proposição (*ibid.*, ad 1rn). Donde a inferência da incognoscibilidade *em si*, ou a transcendência absoluta do *Ipsum Esse subsistens*.
98. *Le Thomisme*, 6. éd., op. cit., p. 112.
99. Joseph de Tonquédec (1868-1962) foi um dos mais notáveis e conhecidos tomistas da primeira metade desse século, célebre a seu tempo pelas críticas que dirigiu a Henri Bergson e Maurice Blondel. Deixou uma importante obra de exegese dos textos tomásicos, sobretudo nos campos da teoria do conhecimento e da filosofia da natureza.
100. Ver nota 72 *supra* .
101. J. DETONQUÉDEC, *La Critique de la Connaissance*, Paris, Beauchesne, 1929, pp. 179-218.
102. *Le Point de départ de la Métaphysique*, op. cit., V, pp. 131-216.
103. Os textos alegados por Tonquédec, op. cit., p. 193 n, 1 são os seguintes: *Summa Theologiae*, I, q. 58 a. 2; q. 85 a. 4; *Contra Gentes*, I, c. 55.
104. J. DETONQUÉDEC, op. cit., pp. 194-210.
105. Ver *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 2 c. Sobre a relação entre a inteligência e o entendimento, que são dois modos de conhecer de uma mesma faculdade intelectual, ver a clara exposição de JOSEPH MOREAU, *De la connaissance selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Beauchesne, 1976, pp. 89-117.
106. É um belo e divino impulso, para usar a expressão de Platão: "é belo e divino, sabe, o impulso que te leva aos discursos argumentativos" (Parmênides a Sócrates, *Parm.* 135d 2-3).
107. Eis alguns textos: *Summa Theologiae*, I, q. 75 a. 5 c.; q. 84 a. 7 c.; q. 89 a. 1 c.; *De Verit.*, q. II, a. 6 ad 3m; Q. *uno de Anima*, a. 20, ad 1m *contra*; *De Ente et Essentia*, c. 3; *In 1m Metaphys.*, lec. 12 (Cathala-Spiazzi n. 183); *In VII Metaphys.*, lec. 5 (Cathala-Spiazzi, nn. 1378-1380).
108. *Summa Theol.*, I, q. 74 a. 2 c.; a célebre análise aristotélica na qual se inspira S. Tomás encontra-se em *De Anima*, III, 5, 430 a 10-25: distinção dos intelectos "agente" e "possível".
109. É o que ensina o Aquinatense no texto capital *In Boeth. de Trinitate*, q. 5 a. 3 c. onde se distinguem as duas operações da inteligência: a) apreensão da "quididade" ou da "natureza" da coisa, *secundum quod res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet*; b) consideração do *existir* da coisa: *respiet ipsum esse rei*.
110. Ver *De Ente et Essentia*, c. 10; *De Verit.* q. II, a. 7 c. et ad 3m; *In VI Metaphys.*, lec. 4 (Cathala-Spiazzi, nn. 1228-1229).

111. "Predicamental" é um termo oriundo do latim filosófico medieval e corresponde a *categorial*, designando o ser que se divide pelos 10 *praedicamenta*

ou categorias aristotélicas. Ver J. MARÉCHAL, *Le Point de départ de la Métaphysique*, V, op. cit., pp. 297-298.

112. O andar além (*meta*) da "síntese concretiva" que é própria do domínio da substância sensível (*ta physika*), torna possível a constituição da ciência primeira no âmbito do *ser* e do *uno* transcendentais, que emergem pela *separatio* do *esse* na afirmação judicativa. Sem essa passagem da "síntese concretiva" ao *ser* na sua amplitude transcendental, a Física seria a "ciência primeira". Física seria a "ciência primeira". Ver

ARISTÓTELES, *Met. VI (épsilon)* 1, 1026 a 27-30; *Met. VII (dzetha)* 3, 1028 b 33-1029 b 12, citados e comentados por G. Reale em ARISTÓTELE, *Metafísica*, op. cit., I, pp. 46-48. A manifestação do caráter transcendental do *esse* como "ponto de partida da Metafísica" é contestada por vários tomistas contemporâneos, que adotam uma atitude crítica com relação à interpretação marechaliana, p. ex., B. LAKEBRINK, *Klassische Metaphysik*, Friburgo B., Alber, 1967 e C. FABRO, *Zu einem vertieftem Verständnis der thomistischen Seinsphilosophie: der Begriff der Partizipation*, ap. *Thomas von Aquin* 11, op. cit. 426, n. 68. Ver, no entanto, L. ELDERS, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive*, op. cit., pp. 154-157 e R. Schönberger, *Die Transformation des klassischen Seinsoerständnisses*, op. cit., pp. 258-262.

113. Ver o texto programático de J. MARÉCHAL, *Au seuil de la Métaphysique: abstraction ou intuition?* ap. *Mélanges Maréchal*, I, op. cit. pp. 102-180. A afirmação é, na inteligência humana, o sucedâneo da intuição intelectual do *ser* na pura inteligência.

114. Sobre essa superação dos limites do conhecimento representativo, ver E. DIRVEN, *De la forme à l'acte*, op. cit., pp. 225-226.

115. A essa função ontológica do juízo na afirmação são dedicadas algumas das páginas mais importantes de *Le Point de départ de la Métaphysique*, V, op. cit., pp. 299-315.

116. Esse ponto permanece implícito na obra de Maréchal, e é aqui que um apelo ao ensinamento de Gilson se mostra necessário. Note-se que, ao tratar da divisão das ciências teóricas (*Le Point de départ ...*, V, pp. 260-279) Maréchal não se refere aos textos fundamentais do *In Boethii de Trinitate*, q. V, aa. 1-4. 117. *Summa Theol.*, I, q. 4 a. 2 ad 3m e *Contra Gentiles*, I, c. 22. Estudamos essa relação de transcendência, do ponto de vista antropológico, em *Antropologia Filosófica* 11, 2a. ed., São Paulo, Loyola, 1994, pp. 93-117.

118. Ver *Le Point de départ de la Métaphysique*, op. cit., V, pp. 363-504. E ainda o importante artigo *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective*, ap. *Mélanges Maréchal* I, op. cit., pp. 75-101. -101.

119. *Rep.* 11, 379 a 5-6. Platão refere-se aqui aos poetas aos poetas e compositores de mitos.

120. *Banq.* 210 a 5-211 c 9; *Rep.* VI, 507 b 1-509 b 10.

121. Sobre a componente teológica da *Metafísica Metafísica* de Aristóteles ver G. REALE,

Il concetto di "filosofia prima" e l'unità della Metafisica di Aristotele, op. cit., pp. 114-127; 144-171; 259-317.

122. Ver a ampla e documentada exposição de L. ELDERS, *The philosophical Theology of Saint Thomas Aquinas*, (*Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, 25), Leiden, Brill, 1990.

123. In *Boeth. de Trinitate*, q. V. a. 4: Sic ergo theologia sive scientia divine est duplex: una in que considerantur res divine non tamquam subjectum scientie sed tamquam principia subjecti et talis est theologia quam philosophi prosequuntur, que alio nomine metaphysica dicitur; alia vero que ipsas res divinas considerat propter seipsas ut subjectum scientie, et haec est theologia que in sacra scriptura traditur (ed. Leonina, t. L, p. 154).

124. *Summa Theol.*, I, q. 2, a. 3; *Contra Gentiles*, I, c. 13.

125. Uma ampla exposição das cinco vias e das suas interpretações modernas em L. ELDERS, *The philosophical Theology of Saint Thomas Aquinas*, op. cit., pp. 82-139. Ver também as páginas clássicas de E. GILSON, *Le Thomisme*, 6. éd., op. cit. pp. 51-97.

126. Ver *Antropologia Filosófica*, op. cit., 3a. ed., I, p. 287 n. 174.

127. *Commentarium in librum Dionysii de Divinis Nominibus*, VII (ed. C. Pera, n. 731).

128. O caminho da *teologia negativa* remonta a Platão e à filosofia helenística. Sobre essas três vias em Tomás de Aquino ver L. ELDERS, *The Philosophical Theology of Saint Thomas Aquinas*, op. cit., pp. 141-185.

129. *Autour de saint Thomas*, op. cit., pp. 107-108. Na 5a. edição de *Le Thomisme* Gilson admite uma prova da existência de Deus a partir da composição real de essência e existência, mas na 6a. ed. (p. 97, n. 85) retrata-se com relação a esse ponto.

130. Ver *Passages du Cahier V d'ou peut ressortir une preuve de l'existence de Dieu* (mars 1944), ap. *Mélanges Maréchal*, op. cit., I, pp. 370-371.

131. PARMÊNIDES, *DK*, 28, B, 8, 1: primeiro clarão do pensamento metafísico. Ver ARISTÓTELES, *Met.* VII (*dzetha*) 1, 1028 b 2-4: *ti to on*; o que é o ser?, *tis he ousia*; o que é a substância?

132. É sabido que Tomás de Aquino, teólogo, não redigiu um discurso sistemático sobre a Metafísica, nem mesmo tentou dispor em ordem sistemática os livros da *Metafísica* de Aristóteles que comentou. A Metafísica como sistema é criação moderna de Francisco Suárez (1548-1617) e foi cultivada sobretudo no clima do racionalismo pós-cartesiano. Ver o livro já citado de J.-F. COURTINE, *Suárez et le système de la Métaphysique*.

133. A justificação dessa ordem na exposição da *filosofia* de Tomás de Aquino é exposta por E. GILSON ao longo da sua obra *Le Thomisme: introduction à la philosophie de Thomas d'Aquin*, op. cit.

134. É essa a significação da colocação, pelos editores da obra aristotélica, do livro XII (*lambda*), que trata do Primeiro Motor ou do Deus de Aristóteles, ao termo da seqüência dos livros da *Metafísica*. Esse foi o último livro comentado por Tomás de Aquino. Os livros XIII (*my*) e XIV (*ny*) são um apêndice crítico em polémica com os Platônicos. Segundo a ordem do discurso metafísico tomásico, modelado *de jure* na ordem aristotélica, embora submetido *de facto* à ordem da *sacra docirina*, nada impede, embora Tomás de Aquino não o tenha feito explicitamente, assumir nas cinco vias, ao termo do discurso metafísico, *exempli gratia* a distinção real de *essência* e *existência* (argumento da contingência), da *analogia* do conceito de ser (argumento dos graus de perfeição), ou do *dinamismo intelectual* (argumentos do movimento, da causalidade e do fim).

135. Ao iniciar as *Sumas*, Tomás de Aquino já dispõe dessa elucidação da estrutura metafísica do real como de um instrumento privilegiado para levar adiante seu discurso teológico-dogmático, o que não impede que, em pontos de grande importância, ele avance na inteligência dessa estrutura. Sobre a estrutura do real segundo o Aquinatense, ver a obra clássica de A. FOUST, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, 2. éd., Paris, Vrin, 1950.

136. A ordenação ao absoluto *formal* (Unidade, Verdade, Bem) implica a ordenação ao Absoluto *real*, em virtude do caráter finito e "mensurado" da nossa inteligência. Ver *Antropologia Filosófica* I, op. cit., pp. 220-225; 11, pp. 119-124 (e notas correspondentes). Sobre a nossa inteligência como "mensurada" ver H. C. LIMAVAZ, *Escritos de Filosofia 11: Ética e Cultura*, 2. ed., São Paulo, Loyola, 1993, p. 38 n. 8. Ver igualmente J. MARÉCHAL, *Au seuil de la Métaphysique: abstraction ou intuition?*, ap. *Mélanges Maréchal*, op. cit., pp. 111-117.

137. "O ser se diz de muitas maneiras" *Met. IV (gamma)*, 2, 1003 a 33.

138. No caso trata-se de uma demonstração *a posteriori*, que Aristóteles denominou *oti* e os latinos *quia*, concluindo, no nosso caso, do efeito à causa (Ver *Anal. Post.*, 11, c. 13).

139. Sobre a noção de *ilimitação tética* ver *Antropologia Filosófica*, I, op. cit., p. 167.

140. Ao evitar o círculo vicioso na estrutura da Metafísica, que parte da *pré-compreensão* do Absoluto e culmina na *demonstração* da sua existência e natureza, o discurso metafísico manifesta a sua estrutura circular *dialetica*, pois o conhecimento do Absoluto no *fim*, reflui sobre o *princípio* para assegurar a definitiva fundamentação especulativa da pré-compreensão do Absoluto que torna possível o mesmo discurso.

141. Ver Q. *D. de Potentia Dei*, VII, q. 2 ad 9m.

142. *L'Être et l'Essence*, op. cit., 3. éd., pp. 81-123.

143. Na verdade, trata-se de um *topos* característico de toda a tradição teológica cristã, presente no reconhecimento da natureza existencial de Deus, manifestada na revelação a Moisés do *Eu sou*, embora seu aprofundamento metafísico seja sobretudo obra de Agostinho e Tomás de Aquino. Ver E. GNSOX, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, op. cit., pp. 39-62. Embora seja provavelmente mais prudente o abandono da expressão gilsoniana "metafísica do Exodo", o problema do texto do *Ex.*, 14, 3 na tradição cristã antigo-medieval não é um problema exegético mas especulativo.

144. Foi a partir das *Gifford Lectures* (1931) reproduzidas em *L'Esprit de la philosophie médiévale*, que o problema do ser como *esse* (*existir*) se impõe a Gilson, que nele descobre a originalidade de Tomás de Aquino. A partir da 4a. edição de *Le Thomisme* (19-1), o tema adquire preponderância no seu pensamento. Ver P. AUBENQUE, Etienne Gilson et la question de l'être, ap. *Etienne Gilson et nous*, op. cit., pp. 79-80.

145. Ver D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, éd. de l'Éclat, 1991; M. HENRY ET AL., *Phénoménologie et Théologie* (présentation de J.-F. Courtine), Paris, Critérion, 1992.

146. Ver, a propósito, os testemunhos recolhidos por E. GABELLIERI, *Saint Thomas: une ontothéologie sans phénoménologie?* *Revue Thomiste*, XCV (1995): 150-192 (aqui, 150-156).

147. KLAUSKREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihr Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden, E. J. Brill, 1966 (2. ed. 1971). Uma crítica equilibrada dessa obra, que restabelece a originalidade da concepção tomásica do *esse* sem desconhecer suas eventuais fontes inspiradoras foi apresentada por A. SOUGNAC, *La doctrine de l'esse en Saint Thomas est-elle d'origine néoplatonicienne?* ap. *Archives de Philosophie*, 30(1967): 439-452. Numa pesquisa anterior e que se presume exaustiva R. J. Henle examinou os textos em que S. Tomás se refere à posição dos *platonici*, e suas conclusões não autorizam a afirmação de uma dependência essencial da metafísica tomásica com relação ao neoplatonismo.
- Ver R. J. HENLE, *Saint Thomas and Platonism: a study in the Plato and platon ic texts in ihe writings of Saint Thomas*, Haia, M. Nijhof, 1956. Na sua notável tese recente, *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*, Leiden, E. J. Brill, 1988, pp. 112-140, JANAERTSEN situa o problema da participação no *esse* na perspectiva do conceito de *criação*. Ver igualmente, A. DE MURALT, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, Paris, Vrin, 1995, e a erudita comunicação de CRISTINA D'ANCONACOSTA, *Historiographie du platonisme médiéval: le cas de saint Thomas*, ap. *Saint Thomas au XXème siècle: Actes du colloque du Centénaire de la "Reoue Thomiste"* (éd. S.-T. Bonino), Paris, Éd. Saint Paul, 1994, pp. 198-217.
148. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, 2 vols., Paris, Les Études Augustinennes, 1968.
149. *Porphyre et Victorinus*, op. cit., I, pp. 102-104.
150. *Porphyre et Victorinus*, op. cit., I, p. 408. Os fragmentos do comentário atribuído a Porfírio foram editados *ibid.*, 11, pp. 58-113; sobre o "ser e o ente" ver pp. 98-107. Os comentários de Hadot estão em 1, 129-132; 283-285; 408-418; 488-493.
151. A edição crítica desse comentário está na Edição Leonina, t. L, op. cit., p. 231-282. A grafia *De Ebdomadibus* parece ser a mais correta, os mss. não registrando nenhum título (*ibid.* p. 263). Sobre a distinção entre *esse* e *quod est* ver *ibid.*, p. 270. A propósito, ver L. ELDERS, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive*, op. cit., pp. 134-136.
152. Dieu comme acte d'être: à propos des théories d'Étienne Gilson sur la "métaphysique de l'Exode". ap. *Étienne Gilson et nous*, op. cit., pp. 177-122. Note-se que o *De Ente et Essentia*, redigido em tomo de 1252 (Torrell), onde a distinção real do *esse* e da *essentia* é claramente exposta, é certamente anterior ao comentário ao *De Ebdomadibus* (depois de 1259, Leonina, L, p. 264).
153. Sem dúvida essa tradição, com a descoberta e interpretação de *einai* por P. Hadot no comentário ao *Parmênides*, relativiza a tese gilsoniana sobre a absoluta originalidade da concepção do *esse* na tradição cristã.
154. C. J. DEVOGEL, *Platonismo e Cristianismo* (tr. it.), op. cit., pp. 80-84.
155. Q. D. *de Potentia Dei*, q. 3, a. 4, c.; e o comentário de Tomás de Aquino à proposição 4 do *Liber de causis: prima rerum creiarum est esse*. Ver *In librum de Causis expositio*, pr. IV, lec. IV (ed. C. Pera nn. 93-129).
156. Uma preciosa coletânea de textos de Tomás de Aquino sobre a metafísica, comentados magistralmente por E. GILSON encontra-se em *Éléments d'une métaphysique thomiste de l'être*, ap. *Autour de Saint Thomas*, op. cit., pp. 97-126. Sobre a recepção, na tradição cristã, do tema grego do *ser* como *existência*

e sua evolução nesse novo contexto, ver R. SCHÖNBERGER, *Die Transformation des klassischen Seinsoerständnisses*, op. cit., pp. 84-94.

157. Segundo Heidegger, esse "esquecimento do ser" é uma modalidade (*modus*) do próprio Ser, um "acontecimento" (*Ereignis*) e não um "erro" (*Fehler*). Ver, a propósito, R. SCHÖNBERGER, op. cit., pp. 22-28.

158. A expressão "onto-teológico" foi empregada por Kant para designar o chamado argumento ontológico da existência de Deus. (*Kritik der reinen Vernunft*, B, 659-660).

159. Ver P. AUBENQUE, La question de l'ontothéologie chez Aristote et Hegel, ap. TH. DEKONNINCK- G. PLANTY-BoNJOUR(eds.) *La question de Dieu chez Aristote et Hegel*, Paris, PUF, 1991, pp. 259-283 (aqui pp. 280 segs.), e ainda E. BERTI, *Aristotele nel Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 1992, pp. 64-79.

160. Ver *Identità e Differenza* (tr. it.), Milão, Vita e Pensiero, 1989, pp. 360-378. Ver a Introdução de A. Bausola, ibid. pp. 19-21. Uma leitura dos grandes momentos da "história do Ser" na metafísica antiga (Parmênides, Platão, Aristóteles, Agostinho e Tomás de Aquino) que se liberta do modelo onto-teológico é a de D. DuBARLE, *Dieu avec l'être: de Parménide à Saint Thomas d'Aquin*, *essai d'ontologie iheologale*, op. cit.

161. Ver *supra*, nota 145.

162. É o caso, notadamente, do filósofo e teólogo J.- L. MARION no seu livro *Dieu sans l'être*, Paris, Communio-Fayard, 1982 (2. ed. 1991), e em outros textos. Recentemente J.-L. Marion deu a conhecer uma *retractatio* na qual procura liberar Tomás de Aquino da onto-teologia, introduzindo uma separação, a nossos olhos inexistente, o que toma pouco convincente a palinódia do conhecido pensador, entre a doutrina tomásica sobre Deus e a metafísica, aquela centrada sobre a teologia negativa, essa presa ao modelo onto-teológico; ver Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théologie, *Revue Thomisic*, XCV (1995): 31-66. Esse número da RT reúne as comunicações de um colóquio sobre o tema "São Tomás e a onto-teologia" (1994) organizado pelo Instituto Católico de Toulouse e a RT.

163. Q. D. *de Potentia Dei*, q. 7, a. 2 ad 4m. Ver os comentários de GILSON sobre o *Esse diuinum* em *Éléments d'une métaphysique thorniste*, ap. *Autour de Saint Thomas*, op. cit., pp. 108-115.

164. Ver O. BoULNOIS, Quand commence l'ontothéologie?, *Revue Thomisic*, XCV (1995): 85-108. Para Boulnois, como para outros historiadores recentes, o modelo onto-teológico só se mostra pertinente quando aplicado a uma metafísica fundada na univocidade do conceito de ser; historicamente, convém à metafísica tal como foi praticada de Duns Escoto a Kant. Ver H. C. LIMAVAZ, *Metafísica: história e problema*, *Síntese* 66(1994): 395-406. Sobre a relação entre a metafísica medieval e a metafísica moderna a partir de Escoto, ver o livro já citado de L. HONNENFELDER, *Scientia transcendens*; em particular sobre a situação de Tomás de Aquino na interpretação neo-escolástica recente, ver ibid., *Einl.*, pp. IX-XXIII.

165. Sobretudo no texto *Die Technik und die Kehre*, Pfüllingen, Neske, 1962.

166. Ver TH. RENSCH - H. J. CLOREN, *Metaphysikkritik*, ap. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 5, 1282-1294; E. BERTI, *Introduzione alla Metafisica*, op. cit., pp. 33-43.

167. Trata-se da conhecida distinção aristotélica entre os saberes *teórico*, *prático* e *poiético*: *Met.* VI (*épsilon*) , 1, 1025 b 18-1026a 23.

168. Uma reflexão profunda sobre esses dois tipos de *formas* encontra-se em J. LADRIÈRE, *Métaphysique et Culture*, ap. *Dimensions de l'Exister* (*Études d'Anthropologie Philosophique V*, dir. G. Florival), Louvain, Peeters, 1994, pp. 250-266. Ver igualmente a conclusão do nosso texto sobre Tomás de Aquino e o nosso tempo: o problema do fim do homem, ap. *Escritos de Filosofia I: Problemas de fronteira*, op. cit. pp. 34-70 (aqui, pp. 67-70).

169. *Summa Theologiae* , I, q. 44 a. 3 e *loc opara*l.

170. Ver a nossa exposição da "categoria de objetividade" em *Antropologia Filosófica*, 11, op. cit., pp. 9-48.

171. *Summa Theologiae*, I, q. 45 a. 3 ad 1m; Q. D. de *Potentia*, q. 3, a. 3 c.

172. O mundo das formas *produzidas* é o mundo da *cultura*, ao passo que o mundo das formas *dadas* ao homem é o mundo da *natureza*. Do ponto de vista da sua estrutura *significante* o mundo das formas produzidas é o universo dos *símbolos* e entre eles se inclui a própria *natureza* enquanto objeto do processo de simbolização. É dentro do universo dos símbolos que o homem se reconhece e se movimenta.

173. Problema tematizado especificamente pela Bioética humana.

174. *Élan* que pode ser detectado até experimentalmente no pouco estudado fenômeno da *idolatria*, desde as suas primitivas formas religiosas até às suas transposições modernas nos campos da política, da arte, do lazer, do consumo, do narcisismo intelectual e moral, etc...

Endereço do Autor:
Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127
31720-300 Belo Horizonte - MG

