

Elílio de Faria Matos Júnior

\

**AS CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE DA METAFÍSICA
SEGUNDO PADRE VAZ**

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte

2011

Elílio de Faria Matos Júnior

**AS CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE DA METAFÍSICA
SEGUNDO PADRE VAZ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) como requisito parcial à obtenção do título de Mestre.

Área: Filosofia da Religião

Orientador: Prof. Dr. João A. A. A. Mac Dowell

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte

2011

Matos Júnior, Elílio de Faria

M433c As condições de possibilidade da metafísica segundo Padre Vaz /
Elílio de Faria Matos Júnior. - Belo Horizonte, 2011.

185 p.

Orientador: Prof. Dr. João Augusto A. A. Mac Dowell

Dissertação (mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia,
Departamento de Filosofia.

1. Metafísica. 2. Ser. 3. Vaz, Henrique C. de Lima. I. Mac Dowell,
João Augusto A. A.. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.
Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 111

Dedico este trabalho a Deus, que me deu o ser e me conserva na existência.

AGRADECIMENTO

A Deus, que me deu forças e iluminou;

A meus pais, Elílio de Faria Matos e Rosclair Alves de Castro Matos, sem os quais eu não poderia chegar até aqui;

A meu irmão, Samuel Alves de Matos, que me incentivou;

Ao Prof. Dr. Pe. João A. A. A. Mac Dowell, pela orientação segura;

À Arquidiocese de Juiz de Fora, a Dom Eurico e a Dom Gil Antônio, pelo apoio indispensável;

A D. Walmor e ao Padre Willamy, que me acolheram em Belo Horizonte;

À ADVENIAT e à FAJE, pela bolsa de estudos.

*“Todas as ciências serão mais necessárias que essa,
mas nenhuma lhe será superior”.*

Aristóteles, *Metafísica*

RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo mostrar que, segundo o pensamento do filósofo brasileiro Henrique Cláudio de Lima Vaz (Padre Vaz), a metafísica, entendida como ciência do ser ou da transcendência real do ser sobre o sujeito do conhecimento, é possível. Tal possibilidade, como fizemos questão de mostrar, evidencia-se a partir da reflexão filosófica sobre a história (via da rememoração histórica), do estudo filosófico sobre o ser do homem (via da antropologia filosófica) e da análise da atividade do espírito que se cumpre no juízo (via da afirmação judicativa). A metafísica é possível, em última análise, segundo Padre Vaz, porque o Absoluto, reconhecido como fundamento e meta da atividade espiritual do homem, faz-se presente, de algum modo, no íntimo da subjetividade humana, impelindo-a transgredir qualquer limitação dada e a reconhecer a transcendência infinita do *Ipsum Esse Subsistens*, para o qual se vê orientado. A identidade intencional da inteligência com o ser em seu caráter ilimitado e a concepção intensiva do ser como ato de existir (*esse*) são pilares fundamentais do discurso vaziano. O tema dessa dissertação, assim cremos, é de fundamental importância para a atualidade, cujos contornos histórico-culturais revelam uma forte crise de sentido e crise ética, que poderiam ser superadas pelo cultivo da metafísica, uma vez que, segundo o entendimento balizado de Padre Vaz, o homem está constitutivamente voltado para o Ser, animal metafísico que é.

Palavras-chave: Ser, ato de existir (*esse*), ilimitação tética, afirmação judicativa, absoluto formal, Absoluto real.

ABSTRACT

This dissertation aims to show that, according to the thought of the Brazilian philosopher Henrique Cláudio de Lima Vaz (Father Vaz), metaphysics – understood as a science of the being or of the real transcendence of the being over knowledge's subject – is possible. Such possibility, as we made a point to show, is evidenced from the philosophical reflection on history (way of historical recollection), from the philosophical study on the being of man (way of philosophical anthropology) and from the analysis of the spirit's activity that is fulfilled in the judgment (way of judicative assertion). Metaphysics is ultimately possible, according to Father Vaz, because the Absolute, admitted as foundation and goal of the spiritual activity of man, is present, in some way, in the depths of human subjectivity, compelling it to transgress any given limitation and to admit the infinite transcendence of the *Ipsum Esse Subsistens*, towards which he sees himself oriented. The intentional identity of intelligence with the being in its unlimited character and the intensive conception of the being as act of existing (*esse*) are fundamental pillars of the Vazian speech. The theme of this dissertation, so we believe, is of fundamental importance to the current affairs, which cultural-historical outlines reveal a strong purpose crisis and ethical crisis, that could be overcome by the cultivation of metaphysics, since, according to Father Vaz' sound understanding, man is constitutively turned to the Being, such metaphysical animal that he is.

Keywords: Being, act of existing (*esse*), thetic illimitability, judicative assertion, formal absolute, real absolute

LISTA DE ABREVIATURAS

- AF I = VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia filosófica I*. 5.ed. São Paulo, Loyola, 2000.
- AF II = VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia filosófica II*. 3.ed. São Paulo, Loyola, 2001.
- EF I = VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia I: Problemas de fronteira*. 2.ed. São Paulo, Loyola, 1998.
- EF II = VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia II: Ética e cultura*. 3.ed. São Paulo, Loyola, 2000.
- EF III = VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia III: Filosofia e cultura*. São Paulo, Loyola, 1997.
- EF VI = VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia VI: Ontologia e história*. São Paulo, Loyola, 2001.
- EF VII = VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia VII: Raízes da modernidade*. São Paulo, Loyola, 2002.
- MFC = VAZ, Henrique C. de Lima. *Metafísica e fé cristã: Uma leitura da 'Fides et Ratio'*. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 26, n. 86, p. 293-305, 1999.
- HH = VAZ, Henrique C. de Lima. *Humanismo hoje: Tradição e missão*. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 28, n. 91, p. 293-305, 2001.
- ERM = VAZ, Henrique C. de Lima. *Ética e razão moderna*. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 22, n. 68, p. 293-305, 1995.
- De potentia* = TOMÁS DE AQUINO. *Quaestiones disputatae 'De potentia'*. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>>. Acesso em 20 jan. 2011.
- De veritate* = TOMÁS DE AQUINO. *Quaestiones disputatae 'De veritate'*. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>>. Acesso em 20 jan. 2011.
- Sent. Met.* = TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in Aristotelem 'Sententia libri Metaphysicae'*. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>>. Acesso em 20 jan. 2011.
- Super de Trinitate* = TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in Boethium 'Super De Trinitate'*. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>>. Acesso em 20 jan. 2011.
- SCG = TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>>. Acesso em 20 jan. 2011.
- ST = TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologiae*. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>>. Acesso em 20 jan. 2011.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I – A VIA DA REMEMORAÇÃO HISTÓRICA	20
1 Considerações introdutórias	20
2 A metafísica do <i>esse</i> e seus grandes traços histórico-doutriniais	21
2.1 <i>A atualidade da metafísica do esse</i>	21
2.2 <i>Grandes traços da metafísica tomásica do esse</i>	27
2.2.1 <i>Étienne Gilson e a originalidade tomásica</i>	27
2.2.2 <i>Padre Vaz e a originalidade tomásica</i>	31
3 Raízes da modernidade	34
3.1 <i>Modernidade e suas raízes no século XIII</i>	34
3.2 <i>O itinerário da metafísica do esse e as raízes metafísicas da modernidade</i>	40
3.3 <i>Ainda sobre as raízes da modernidade</i>	50
4 Juízo fundamental sobre a modernidade	52
4.1 <i>Eclipse da Transcendência e crise da metafísica</i>	52
4.2 <i>Crise de sentido e crise ética</i>	59
4.3 <i>Axiologia fundamental da modernidade</i>	64
5 Observações conclusivas	69
CAPÍTULO II – A VIA DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA	72
1 Considerações introdutórias	72
1.1 <i>O método da antropologia vaziana</i>	72
1.2 <i>Antropologia e metafísica</i>	80
2 Espírito e transcendência	87
2.1 <i>A categoria estrutural de espírito</i>	87
2.1.1 <i>A dimensão psicossomática não esgota o discurso sobre o homem</i>	87
2.1.2 <i>O espírito reconhecido em virtude do dinamismo do Eu sou</i>	89
2.1.3 <i>O espírito finito, participação ao Espírito infinito</i>	93
2.2 <i>Categoria relacional de transcendência</i>	99
2.2.1 <i>Insuficiência das relações de objetividade e intersubjetividade</i>	99
2.2.2 <i>O homem como ser-para-a-transcendência</i>	102
3 Realização e pessoa	110
3.1 <i>A categoria de realização</i>	110
3.2 <i>A categoria de pessoa</i>	113
4 Observações conclusivas	117
CAPÍTULO III – A VIA DA AFIRMAÇÃO JUDICATIVA	125
1 Considerações introdutórias	125
1.1 <i>Metafísica tomásica do conhecimento</i>	125
1.2 <i>Percurso geral do capítulo</i>	128

2	O juízo e o primeiro estágio do caminho da metafísica	130
2.1	<i>O caráter sapiencial da metafísica</i>	130
2.2	<i>A impossibilidade do ceticismo diante da afirmação judicativa</i>	132
3	O juízo como lugar da transcendência	138
3.1	<i>A necessária superação do fenomenismo pela afirmação do ser no juízo</i>	138
3.2	<i>A dimensão metafísica da afirmação judicativa e a referência ao Absoluto real</i>	143
3.2.1	A presença do incondicionado no condicionado	145
3.2.2	A referência ao Absoluto real	149
4	A posição do <i>esse</i> na afirmação judicativa	156
4.1	<i>Metafísica do conhecimento e metafísica do <i>esse</i></i>	156
4.2	<i>A separatio judicativa</i>	159
4.3	<i>Dois vias que se fecundam</i>	166
5	Considerações conclusivas	171
	CONCLUSÃO	175
	REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA	181

INTRODUÇÃO

A nossa dissertação versa sobre o tema das condições de possibilidade da metafísica, a ciência do ser, segundo o pensamento do filósofo jesuíta brasileiro Henrique Cláudio de Lima Vaz, o Padre Vaz. A escolha do tema e do autor não foi aleatória.

O autor escolhido, Henrique Cláudio de Lima Vaz figura, sem dúvida, entre os maiores pensadores da filosofia no Brasil. Nascido em Ouro Preto (MG) em 1921, ingressou na Companhia de Jesus em 1938. Fez os estudos filosóficos em Nova Friburgo (RJ). Tendo concluído com sucesso o curso de filosofia, foi enviado, em 1945, a Roma para estudar teologia. A ordenação sacerdotal veio aos 15 de julho de 1948, após o que foi completar sua formação religiosa em Gandia, na Espanha. Voltando a Roma, defendeu, em 1953, sua tese de doutorado em filosofia na Pontifícia Universidade Gregoriana com o título *Sobre a contemplação e a dialética nos diálogos de Platão*. Depois que retornou ao Brasil, aqui permaneceu até a morte. Dono de uma inteligência clarividente e de uma enorme capacidade para o trabalho intelectual, atuou ininterruptamente, por quase 50 anos, no magistério universitário, seja na Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus em Nova Friburgo (1953-1963), Rio de Janeiro (1975-1981) e Belo Horizonte (1982-2001), seja nos cursos de graduação, mestrado e doutorado do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (1964-1986).

A inegável vinculação de Padre Vaz com a metafísica clássica não lhe impediu de mergulhar nas questões da filosofia e da cultura moderna. Sua formação no seio da Companhia de Jesus foi decididamente aristotélico-tomista. O texto adotado para os estudos, a *Philosophiae scholasticae summa*, de V. Remer, S.J., encaminhou-lhe os passos para a frequência direta “das duas fontes mais ricas do pensamento ocidental”¹, Aristóteles e Tomás de Aquino. Padre Vaz, contudo, já nos tempos de simples estudante de filosofia, aproximou-se, de alguma maneira, das questões modernas, seja pelo interesse por autores dotados de uma aura de modernidade, como Sertillanges, Roussetot, A. Forest, J. Maritain, E. Gilson e J. Maréchal; seja pelo interesse nele despertado pelo seu admirado mestre, o Padre Xavier Roser, S.J., para com a significação filosófica da ciência moderna, problema que sempre foi objeto de suas reflexões. Nos fins dos anos do curso de filosofia, cresceu a sua aproximação para com J. Maréchal, cujos cinco “cadernos” da sua grande obra *O ponto de partida da metafísica* foram diligentemente estudados, o que resultou em dois trabalhos no

¹ VAZ, Henrique C. de Lima. Bio-bibliografia. In: PALÁCIO, Carlos (org.). *Cristianismo e história*. São Paulo, Loyola, 1982, p. 416.

fim do curso: o *De ratione existentiae Dei probandae in dynamismo intellectuali* Pe. Maréchal, e a dissertação para a Licença: *A afirmação do ser no limiar da metafísica*.

Estudante de teologia em Roma, Padre Vaz entrou em profícuo contato com a *nouvelle theologie*, que significava um reverdecimento do velho tronco da teologia, a ponto de confessar que “os maiores estímulos intelectuais desses anos de estudos teológicos em Roma vinham da obra do Pe. Henri de Lubac. Foi por seu intermédio que me entreguei com ardor à leitura de Maurice Blondel [...]”². A grande questão levantada pelo Pe. Henri de Lubac era o problema do sobrenatural, que tratava dos temas da realização humana, do *desiderium naturale videndi Deum* e do dom que representava a mensagem cristã. Nesse tempo, Padre Vaz encontrou-se também com o pensamento do Pe. Teilhard de Chardin. No campo especificamente filosófico, os anos de Roma levaram ainda ao estudo denodado dos diálogos de Platão, cujas posições, como lhe ficara claro a partir da reflexão sobre o problema do sobrenatural, marcaram indelevelmente as estruturas mentais do Ocidente. Foi desse interesse por Platão que nasceu sua tese doutoral, da qual já se falou. Foi ainda nos anos estudantis de Roma que se deu o encontro com o existencialismo francês, que o absorveu na leitura dos textos de Sartre, de máxima atualidade na época. Padre Vaz admite que o encontro com Sartre foi, de certo modo, desconcertante para quem se formara dentro dos sólidos muros da ontologia, cuja ordem e finalidade reivindicadas para a realidade contrastava com o absurdo, fruto da iniciativa *néantisante* do *pour-soi*. Padre Vaz, contudo, leu Sartre com a atitude crítica de quem dele se aproxima com os olhos tomistas de Maréchal e confessa que “dessa crítica ao existencialismo de tipo sartreano nunca voltei atrás [...]”³. Ainda “naqueles anos do após-guerra, em que tudo se questionava, tudo se julgava possível, mas sobre os quais pairava o obscuro pressentimento de um novo ciclo de crises mais profundas e mais decisivas”⁴, outra descoberta foi de capital importância para o jovem Henrique Cláudio de Lima Vaz. Trata-se da obra de E. Mounier e do personalismo que ele representava. Foi à luz do personalismo, desconhecido no seu período de formação escolástica, que Padre Vaz passou a encarar os problemas do mundo moderno em seus aspectos políticos e sociais, e foi através do personalismo que se deu o seu primeiro contato com o marxismo. Doravante, a sua leitura crítica de Marx estaria marcada pelo crivo do personalismo.

De volta ao Brasil em 1953, Padre Vaz, sem deixar o ensino universitário, dedicou-se, nos primeiros anos, aos diálogos de Platão. Em 1954, publicou na revista *Verbum* uma célebre

² VAZ, Bio-bibliografia, p. 419.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

conferência, feita em 1953, sob o título *Itinerário da ontologia clássica*, que, segundo seu próprio testemunho, “pode ser interpretada como a reconstituição do meu próprio itinerário pelos caminhos do pensamento clássico, de Platão a Santo Tomás [...]”⁵. Nesse texto, Padre Vaz eleva-se às alturas da metafísica tomásica do *esse*, interpretada qual “suprassunção” das conquistas de Platão e Aristóteles. Na verdade, a metafísica tomásica do *esse* será um dos pilares do pensamento vaziano.

Em seguida, a partir de 1955, quando o pensamento neoescolástico já estava em franco declínio, Padre Vaz passou a interessar-se com mais afinco pela filosofia moderna, e a ela se dedicou com empenho invejável, passando por Descartes, Espinosa e Kant, até chegar a Hegel. Nenhum dos grandes problemas levantados pelos modernos pareceu-lhe indiferente. Mas essa dedicação não o levou a “desconstruir” o que recebera dos estudos da filosofia clássica, como se pode constatar pela leitura de seus textos. Ao contrário, a frequência dos modernos, sobretudo o seu diuturno diálogo com Hegel, ajudou-o a levar adiante a empresa de uma fidelidade crítica e criativa às grandes intuições dos clássicos, sobretudo de Tomás de Aquino, que permanecerá incontestavelmente seu autor preferido.

O teor de vida de Padre Vaz sempre se caracterizou por ser discreto e retirado, com exceção dos “primeiros anos da década de 60, quando se tornou, quase à sua revelia, o mentor da Juventude Universitária Católica (JUC) e, posteriormente, da Ação popular, na sua primeira fase”⁶. Esses anos constituíam um período de efervescência política e polarização ideológica. Padre Vaz, contrapondo-se a uma visão fechada ao mundo moderno, proporcionou, com seus artigos sobre o *Cristianismo e a consciência histórica*, uma lufada de ar renovado a uma geração de cristãos que se sentia asfixiada por uma tradição alheia aos desafios políticos, sociais e culturais do seu tempo. As suas posições de então refletiam um certo otimismo para com a modernidade, que mais tarde seria criticado por ele mesmo. Nesses tempos, o confronto com Marx foi inevitável – e se deu à luz do império da filosofia de Hegel, do qual o pensamento de Marx era considerado por Padre Vaz uma província -, já que o marxismo, qual canto de sereia, exercia uma sedução tentadora sobre muitas inteligências jovens, propondo soluções revolucionárias, rápidas e radicais⁷. Padre Vaz, na ocasião, soube ressaltar a originalidade da consciência, negada por tendências marxistas que defendiam a “consciência-reflexo”, e afirmar a abertura constitutiva do homem à transcendência, sem se colocar no lugar dos fáceis anátemas de uma posição conservadora. Tinha, na verdade, uma

⁵ VAZ., Bio-bibliografia, p. 421.

⁶ MONDONI, Danilo. P. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 29, n. 94, p. 150, 2002.

⁷ Cf. MONDONI, P. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, p. 150.

atitude intelectual firme, mas sensível e aberta ao diálogo com a cultura contemporânea. A saída de Padre Vaz de Nova Friburgo em 1964, após o que se dirigiu para Belo Horizonte e ingressou-se na Universidade Federal de Minas Gerais, esteve relacionada com o contato que mantinha com os dois movimentos supracitados.

Em 1970, quando se celebrava o segundo centenário do nascimento de Hegel, Padre Vaz houve por bem reencontrar-se com Hegel e, com um grupo de alunos e professores, entregou-se a um estudo sistemático dos principais escritos hegelianos. “O encontro, ou reencontro, com Hegel em 1970 fez-me perceber uma profunda afinidade das minhas preocupações filosóficas com alguns aspectos do pensamento de Hegel”⁸. Com efeito, esse encontro mais profundo com Hegel representou para Padre Vaz uma dilatação de seus horizontes filosóficos, sobretudo por uma melhor inteligência do método dialético e pela releitura da metafísica clássica levada a cabo dentro dos quadros da *Ciência da Lógica*. O método dialético aparecerá imponente nas duas grandes obras sistemáticas de Padre Vaz, a *Antropologia filosófica* (2 vols.) e os *Escritos de filosofia IV e V*, que compõe uma introdução ao estudo da ética. O seu último livro publicado, os *Escritos de filosofia VII*, trará uma leitura da metafísica tomásica do *esse* em chave dialética, que, partindo da intuição protológica do ser como ato, que se opõe somente ao nada, procura explicitar dialeticamente as suas implicações.

Os escritos mais recentes de Padre Vaz mostram uma consciência aguda da crise da civilização ocidental, civilização em vias de tornar-se a primeira civilização planetária, que, dotada de uma capacidade enorme de produção material, resente-se da falta de sentido e de valores que a orientem. Principalmente nos textos recolhidos em *Escritos de filosofia III* (publicados em 1997) e *Escritos de filosofia VII* (último livro que Padre Vaz fez publicar, em 2001, ano anterior à sua morte), Padre Vaz mostra-se um grande crítico dos rumos que a modernidade vem assumindo em virtude da rejeição da transcendência e da atribuição ao sujeito finito da matriz de toda inteligibilidade. A crise de sentido e a crise ética são o resultado mais patente das opções culturais que têm marcado nossa civilização. As diversas formas de niilismo decorrem da negação do ser, da verdade e do bem. É justamente nesses dois livros que acabamos de evocar que Padre Vaz reivindica uma “volta à metafísica”, e é aí que sua admiração pelas grandes intuições de Tomás de Aquino, relido ou “rememorado” à luz dos desafios atuais, torna-se sobremaneira manifesta.

⁸ NOBRE, Marcos; REGO, José Márcio. *Conversas com filósofos brasileiros*. São Paulo: Editora 34, 2000, p. 30.

Esta nossa dissertação nutre-se amplamente dos *Escritos de filosofia III* e dos *Escritos de filosofia VII*, na medida em que reflete de modo especial as posições mais recentes de Padre Vaz em seu confronto com os rumos da modernidade. Outro texto que nos serviu de base para os fundamentos antropológicos das condições de possibilidade da metafísica foi a sua *Antropologia filosófica* (2 vols.). Embora o filósofo brasileiro não nos tenha deixado um tratado sistematizado de metafísica nem das suas condições de possibilidade, acreditamos que as “pérolas” presentes nos textos vazianos, sobretudo nesses que acabamos de mencionar, permitem-nos ver, em grandes linhas, como ele divisava a ciência do ser; permitem-nos ver ainda como Padre Vaz lançou reflexões que nos permitem falar das condições de possibilidade da metafísica. Delinear, pois, essas condições, tais como pudemos encontrá-las no pensamento vaziano, é a tarefa que nos impomos.

A divisão escolhida para esta dissertação leva-nos a percorrer três “vias” ou “caminhos” pelos quais acreditamos ser possível acessar o pensamento vaziano naquilo que ele nos oferece em termos de condições de possibilidade da metafísica. As três vias que escolhemos – outras poderiam ser escolhidas, sem dúvida – devem ser vistas como complementares e, a nosso ver, apresentam bem, em seu conjunto, o que a obra de Padre Vaz – sobretudo seus últimos escritos, como já dissemos – oferece para o tema de nossa dissertação. A dissertação está dividida em três capítulos, cada capítulo tratando de uma via.

A primeira via – intitulada *Via da rememoração histórica* – liga as condições de possibilidade da metafísica com a “rememoração” histórica. Com efeito, apresenta a releitura ou a “rememoração” (*Erinnerung*) vaziana de aspectos histórico-doutrinários importantíssimos para a compreensão dos tempos atuais. Aliás, o conceito mesmo de “rememoração”, inspirado em Hegel, significa uma volta para descobrir nos contornos do *passado* a sua relevância para o *presente*. Pretendemos mostrar, nessa via, que Padre Vaz, relendo o passado, pôde apontar que a nossa modernidade tem suas raízes no longínquo século XIII, quando, em meio às controvérsias do tempo, brilhou um discurso metafísico de alto rigor especulativo, isto é, a metafísica do *esse* de Tomás de Aquino. A modernidade, sobre a qual Padre Vaz emite um juízo axiológico fundamental que trataremos de apresentar, derivou, na visão de Padre Vaz, da inversão do caminho apontado à inteligência humana pela metafísica tomásica do *esse* em virtude do eclipse da transcendência e da imanentização do sentido. Tendo ultrapassado o universo imóvel das essências, a metafísica tomásica deixou à razão moderna a tarefa de pensar a *existência*. Só que as opções da filosofia moderna, ao invés de encontrar o sentido básico da *existência* no *Existente*, caminharam para transferir para o sujeito finito, num gesto titânico indefensável, os atributos do *Esse* infinito. A modernidade, assim, é compreendida

pelas suas raízes metafísicas, raízes que Padre Vaz procurou identificar para fazê-las crescer em nosso solo conforme as direções apontadas pelas intuições fundamentais da metafísica do *esse*. A crise de sentido e a crise ética de que padece o nosso tempo deve-se, fundamentalmente, na visão vaziana, ao abandono da transcendência, um dia pensada com brilhantismo pelas grandes intuições da metafísica do *esse*. Queremos dar a ver, portanto, que, já no plano das razões históricas, por um ato de “rememoração”, Padre Vaz vê motivo de propor à atualidade uma “volta à metafísica”. A partir, pois, de uma rememoração histórica, a obra de Padre Vaz apresenta já, de algum modo, condições de possibilidade da metafísica.

A segunda via – intitulada *Via da antropologia filosófica* – trata da relação entre a autocompreensão do homem e as condições de possibilidade da metafísica. Quer fazer ver que, para Padre Vaz, o homem não pode ser compreendido como convém senão por sua relação constitutiva com o ser em seu caráter ilimitado. O espírito humano que, de um lado, mostra-se finito pelo seu liame com o corpo e com o psiquismo, com o espaço e com o tempo, com o mundo e com os outros, de outro lado, vê-se identificado intencionalmente com o absoluto do ser, o que leva o homem a transgredir qualquer limitação dada e se lançar no horizonte do infinito e do absoluto. Através das categorias antropológicas vazianas de *espírito, transcendência, realização e pessoa*, queremos mostrar que o homem se compreende como *animal metaphysicum*. Nem as relações com a natureza ou o mundo, nem as relações com os outros ou a sociedade podem esgotar a riqueza do “excesso ontológico” que o habita e fazê-lo, assim, repousar. Sem a referência, portanto, à noção de ser como tal, em seu caráter ilimitado, não se pode compreender o ser do homem adequadamente. A metafísica, assim, como ciência do ser e da transcendência, encontra na antropologia filosófica como que o solo onde pode medrar.

A terceira via – que intitulamos *Via da afirmação judicativa* – procura fazer ver que, de acordo com as posições vazianas, a reflexão sobre a afirmação judicativa é capaz de nela descobrir o autêntico ponto de partida da metafísica. O passo inicial é mostrar a ligação constitutiva da inteligência com a afirmação do ser pela refutação redargutiva do ceticismo niilista. Em seguida, mostrar que a afirmação judicativa, lida em sua dimensão sintética e dinâmica, abre para o homem o horizonte do ser em sua transcendência real sobre o sujeito afirmante. Na afirmação, segundo Padre Vaz, a subjetividade finita depara-se com o absoluto do ser, o que garante o desvelamento do campo autêntico da metafísica, evidenciando, assim, as condições de possibilidade da ciência do ser. Cumpre notar que Padre Vaz vê realizar-se na afirmação judicativa uma dialética da forma (absoluto *formal* do ser) e do ato (absoluto do ser

entendido como *ato de existir*)⁹, levando a cabo um enriquecimento mútuo entre as posições de Joseph Maréchal sobre a metafísica tomásica do conhecimento e as contribuições de Étienne Gilson sobre a metafísica tomásica do *esse*. Esta via, na verdade, mostra-nos o alcance autenticamente metafísico do simples ato de afirmação - *aliquid est* -, proporcionando uma pré-compreensão do Absoluto real.

As três vias, cada qual compondo um capítulo da dissertação, são vistas por nós como complementares, como já dissemos. Uma enriquece a outra, cada qual tendo como ponto de partida um fato diverso: a rememoração histórica em sua relevância para o presente, a autocompreensão do homem e, por fim, a atividade específica de conhecer pela afirmação judicativa. Como quer que seja, podemos notar que entre as três vias – entre os três capítulos, portanto - há uma progressão na ordem da fundamentação. Com efeito, as condições de possibilidade da metafísica a partir da rememoração histórica encontram fundamento no discurso sobre aquele que faz a história, ou seja, o homem, que é fundamentalmente um *animal metaphysicum*. A relevância metafísica do homem fundamenta-se de modo especial, por sua vez, na reflexão sobre a afirmação judicativa, que, de acordo com Padre Vaz, abre-nos o campo para o exercício da ciência do ser.

Acreditamos ser o tema das condições de possibilidade da metafísica de inegável pertinência, na linha mesma das posições vazianas. Nossa civilização ocidental vive uma época de grandes transformações e crises que incidem sobre nosso modo de viver e de encarar o sentido da existência. A expansão da atividade tecnocientífica, embora tenha trazido grandes e valorosas aquisições para o desenvolvimento de nossas potencialidades, traz-nos também o enorme perigo de que o espírito ceda à dominação da técnica. Uma “volta à metafísica” estaria conforme à dignidade espiritual do homem, que se vê exposto, pelas opções culturais dos últimos tempos, a um sério perigo de sufocar a sua mais alta e legítima expressão – a abertura ao Ser, à Verdade, ao Bem, a Deus. A imensa produção e manipulação de objetos e a primazia dada ao fazer em detrimento do contemplar e do agir ético não deixam de gerar, em grande medida, um desajuste na maneira de viver, manifestado nas crises que pesam sobre nós – a crise de sentido e a crise ética. A trajetória do pensamento de Padre Vaz sempre procurou mostrar que a nossa existência tem sentido e que o homem é, em última análise, um *ser-para-a-transcendência*, e, nessa mesma medida, defendeu arduamente a atualidade da metafísica.

⁹ A dialética do ser como *forma* e do ser como *ato* não derroga o absoluto do ser como ato, fora do qual só há o nada. Essa dialética, na verdade, se dá *quad nos*, isto é, em relação ao espírito humano em seu processo de conhecer, uma vez que não pode chegar ao ser como ato sem reconhecer o ser como forma.

O que se verificou na modernidade, segundo Padre Vaz, foi a inflexão da Transcendência real para a transcendência lógica. Tal inflexão se caracteriza pela primazia dada ao sujeito em detrimento do ser. Se antes era a Transcendência o critério último de inteligibilidade, a partir da modernidade assistimos ao desdobramento do afirmar-se, cada vez maior, do sujeito humano como critério. Immanuel Kant, a título de exemplo, proclama de alto e bom tom a "revolução copernicana" levada a cabo nos domínios da filosofia, "revolução" essa segundo a qual já não é o *Eu penso* que gira em torno do objeto de conhecimento, mas, ao contrário, é o objeto de conhecimento que gira em torno do *Eu penso*.

A razão humana, privada de um princípio de inteligibilidade radical que lhe desse real fundamento, passou a fundar-se sobre si mesma, encerrando-se no círculo de sua finitude. A contemplação do ser em sua alteridade e transcendência real cedeu lugar ao domínio sobre os fenômenos e suas relações lógicas segundo a capacidade finita da razão. Com acerto se diz que o modelo de razão que tem predominado nos tempos modernos é o da "razão instrumental", interessada tão somente em ligar meios a fins, com propósitos eminentemente práticos e utilitários. O ideal da vida contemplativa (*bíos theoretikós*), predominante na Antiguidade e Idade Média, foi substituído pelo ideal da atividade e produtividade (*operari*). Foi a partir desse modelo moderno de razão, que a civilização ocidental pôde constituir-se "sob a norma da tecnociência regendo todos os campos da nossa atividade: o conhecimento, o agir ético, o agir político, a criação artística, o trabalho"¹⁰. Em certo sentido, essa razão instrumental ou operacional acabou por tirar do homem a capacidade de contemplar o ser e deter-se ante a sua perene novidade, maravilha e beleza. A mentalidade científico-técnica já não se espanta ou se maravilha diante do milagre do ser, pois se interessa apenas pelos fenômenos e a relação lógica entre eles; está como que impossibilitada de fazer a pergunta metafísica radical: *Por que existe o ser e não o nada?* "A fascinação pelo objeto técnico na sua essencial referência *antropocêntrica* [...] é o fator verdadeiro e mais eficaz do esquecimento do Ser e do descrédito da metafísica, bem como das consequências niilistas que daí se seguem"¹¹. O niilismo é resultado da perda da capacidade de ousar adentrar no mistério do ser. Num horizonte cultural onde já não se colocam as questões fundamentais da existência, tais como *De onde vim? Para onde vou? Por que o mal? Como devo agir?*, aí não se pode discernir o verdadeiro do falso, o bem do mal, a beleza da fealdade.

Dito isso, julgamos que o objetivo de nossa dissertação, ao propor pensar as condições de possibilidade da metafísica, poderá contribuir para a reflexão sobre a problemática atual e

¹⁰ EF VII, p. 255.

¹¹ EF VII, p. 282.

fundamentar um discurso que seja uma espécie de antídoto contra o domínio exacerbado do sujeito e de sua *poíesis*, considerado como “medida” de todas as coisas, e contra a consequente falta de sentido para a existência humana. Pela metafísica cultivada por Padre Vaz, vê-se que a medida não pode ser o homem, senão o Absoluto que o fundamenta.

Assim, a religião, que propõe uma relação com o Absoluto, não estaria privada de qualquer fundamento, e teria sua razão de ser fundada na natureza mesma do homem, cuja inteligência, por reclamar o Absoluto, não poderia realizar-se plenamente sem a relação de transcendência. Sim, é comum hoje dizer que o discurso sobre o fundamento último e, conseqüentemente, o discurso religioso que pretenda dizer algo sobre o Absoluto, carece de sentido, e as pretensões de conhecê-lo deveriam ser deixadas de lado. A zona da relação de transcendência, que nos remete ao Absoluto, deveria ser um assunto privado ou deixado ao campo extracientífico e, portanto, não universalizável, da metáfora ou do sentimento.

Nosso propósito, na verdade, não é dar um fundamento a determinado discurso religioso, o que seria uma apologética. Não. O que queremos é mostrar que, segundo as reflexões de Padre Vaz, é possível constituir um discurso científico (não no sentido das ciências particulares, mas no campo metafísico, no sentido de um discurso racionalmente universalizável), ainda que limitado em virtude da finitude da inteligência humana, sobre a metafísica e, conseqüentemente, sobre o Absoluto, meta do dinamismo metafísico do espírito humano. Pois bem. Se se mostrar que é possível uma metafísica, e, conseqüentemente, um discurso universalizável sobre o Absoluto, então nosso trabalho poderá servir, de alguma maneira, para fundamentar um diálogo entre razão e religião, de modo que esta não fique confinada apenas aos limites do privado, embora este não seja nosso propósito diretamente visado de nossa dissertação.

CAPÍTULO I

A VIA DA REMEMORAÇÃO HISTÓRICA

1 CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS

Este primeiro capítulo tem por objetivo mostrar que, para Padre Vaz, a reflexão sobre o desenrolar da história da filosofia no Ocidente apresenta já um motivo para a retomada hodierna da metafísica, que hoje em dia é rejeitada pelo *establishment* filosófico e, por isso, anda em crise.

Com efeito, segundo a posição vaziana, o pensamento metafísico, que começa com os gregos, desenvolve-se com o médio e o neoplatonismo e, depois, se deixa fecundar pelo influxo do cristianismo, atingindo em Tomás de Aquino o seu grande cume pela descoberta, levada a cabo pelo Aquinate, da inteligibilidade radical do *esse* como *ato de existir*, o que colocou no centro das indagações filosóficas, não já as essências imutáveis, mas a *existência*.

Para Tomás de Aquino, o *esse* dos entes finitos fundamenta-se no *Esse* absoluto, que é também Inteligência absoluta. Assim, o Aquinate garantia o sentido da *existência*. Entretanto, o pensamento ocidental, deixando pouco a pouco de lado o fundamento transcendente do *Esse* absoluto, fez refluir para o sujeito finito a titânica tarefa de dar sentido à existência.

A modernidade filosófica, segundo Padre Vaz, herdou da metafísica tomásica do *esse* a tarefa de pensar a *existência*. Entretanto, contrariamente ao caminho seguido por ela, fez refluir para a imanência do sujeito finito a fonte de inteligibilidade, num esforço injustificável de transferir para a criatura os atributos do Criador. Tal imanentização, que começa já na Idade Média e em contraposição à direção apontada pela metafísica tomásica, acaba por desembocar atualmente na crise de sentido e na crise ética, tão lamentadas por Padre Vaz.

Ao longo do capítulo, faremos ver que, segundo Padre Vaz, e desde um ponto de vista de uma “rememoração” histórica, uma volta à metafísica não é absurda. Os grandes pontos de reflexão são: o século XIII, século em que desabrochou a metafísica do *esse*, considerada por Padre Vaz o topo de um grande monte ao qual chegou a inteligência humana em sua inquisição sobre o ser; as raízes da modernidade, presentes já no século XIII, raízes que vão produzir frutos num movimento inverso ao que seguiu a metafísica do *esse*; e o juízo fundamental sobre a modernidade, cujas crises de sentido e ética reclamam o cultivo da metafísica. Vejamos.

2 A METAFÍSICA DO *ESSE* E SEUS GRANDES TRAÇOS HISTÓRICO-DOCTRINAIS

2.1 A atualidade da metafísica do *esse*

Um dos grandes temas presentes na obra do Padre Vaz é, indiscutivelmente, a metafísica. Ao lado de temas de primeira grandeza que figuram em seus escritos, tais como a história, a cultura, a ética e a antropologia, aparece a metafísica, e a ela Padre Vaz sempre se refere como uma questão decisiva para o pensar filosófico, de modo a deixar claro que seu pensamento constitui-se a partir de uma decidida opção pela metafísica¹.

Sabemos que não é fácil dar uma definição de metafísica, uma vez que o termo assume diversos significados segundo os diversos autores e épocas diversas. No entanto, podemos ver que, para o Padre Vaz, existe uma unidade fundamental na compreensão da metafísica a partir da visão do itinerário por ela percorrido, desde suas origens na Grécia antiga, em via ascendente, até o alto cimo que atingiu com o pensamento de Tomás de Aquino e sua metafísica do *esse* (metafísica do *ato de existir*). Depois de ter atingido o seu ponto mais alto, contudo, a metafísica começa a percorrer um caminho inverso, a via descendente, com Duns Scotus e sua noção unívoca de ser e impugnação da distinção real entre essência e existência no ser finito, com Kant e sua negação da possibilidade da metafísica como ciência, até atingir o pensamento pós-hegeliano, que proclama a idade pós-metafísica da razão e mesmo o fim da filosofia.

Ao percorrermos, pois, esse itinerário, tendo como ponto de referência fundamental a metafísica do *esse*, vértice a que chegou a inteligência humana em sua busca e inquisição, poderemos captar o *sentido* profundo da opção de Padre Vaz pela metafísica e o *tipo* de metafísica cultivada por ele. Podemos mesmo dizer que a metafísica do *esse* pulsa, de algum modo, em toda sua obra, e sem sua compreensão não podemos atingir a inteligibilidade profunda do pensamento vaziano.

Padre Vaz, com efeito, refere-se à metafísica do *esse* de Tomás de Aquino em tons elogiosos. A descoberta da inteligibilidade irradiante do ato de existir seria “muito mais importante do que qualquer ‘revolução copernicana’”². Esse passo – a descoberta da

¹ “É verdade que as tentativas de migração para uma nova terra humana, sob o signo das novas constelações teóricas, multiplicam-se no clima espiritual da chamada ‘modernidade’, mas nada parece indicar que, tendo uma vez ouvido a interpelação da Verdade e do Bem desde o horizonte do Ser, o homem disponha de estratégias teóricas válidas capazes de fechar esse horizonte e silenciar essa interpelação. Em outras palavras, nada indica que, não obstante a vigorosa vegetação de antiplatonismos contemporâneos, estejamos em condições de desmentir, por meio de procedimentos teóricos aceitáveis, o veredicto de Péguy: *on ne dépasse pas Platon*” (AF II, p. 157).

² EF III, p. 320.

inteligibilidade do ato de existir – teria levado a inteligência ao núcleo mais profundo e à fonte primeira de inteligibilidade do real e seria “o último e o mais audaz passo da inteligência metafísica (*noûs*) na sua inquisição do *ser*”³.

Desse modo, reconhece-se a importância do pensamento de Tomás de Aquino e sua metafísica do *esse* para o pensamento do filósofo brasileiro Henrique Cláudio de Lima Vaz. Paulo Meneses chega a usar o termo *connaturalitas* (conaturalidade) para caracterizar a relação entre Padre Vaz e Tomás de Aquino⁴, e esclarece:

Num périplo impressionante, Vaz percorre os grandes pensadores da história da filosofia (e compraz-se em demorar-se [*verweilen*] em cada um deles, parecendo tratá-los de igual para igual), Platão e Aristóteles, Plotino e Agostinho, e finalmente Hegel [...] Mas não creio que Vaz (excetuando Santo Agostinho) desse a algum deles o nome de Mestre. Eram pensadores geniais, sobre cujo sistema refletia e, em sintonia ou contraponto com eles, elaborava seu próprio pensamento. Mestre mesmo de Vaz era Tomás de Aquino⁵.

Com efeito, Padre Vaz frequentou as obras dos grandes nomes da filosofia e conheceu com profundidade ímpar a filosofia de um Platão ou Aristóteles, de um Agostinho ou Plotino, e é conhecida também a dedicação que dispensou ao estudo de um Hegel. Entretanto, somos levados a concordar com o juízo de Paulo Meneses de que Tomás de Aquino ocupou em suas reflexões e na elaboração de seu pensamento um lugar especial.

Já em seu ilustre artigo *Itinerário da ontologia clássica*⁶, aparece com clareza a importância da metafísica tomásica do ato de existir como superação dialética do momento *objetivo* de Platão e do momento *reflexivo* de Aristóteles. Também em sua *Antropologia Filosófica* e em sua *Introdução à Ética Filosófica*, as duas obras sistemáticas do Padre Vaz, a metafísica do *esse* constitui o fundamento de suas profundas reflexões sobre o espírito humano, que, em sua abertura dinâmica ao absoluto do ser e do bem como inteligência e vontade, está orientado para a posição do *Ipsum Esse Subsistens* como o donde e o aonde do dinamismo mesmo do espírito. Mas a importância da metafísica do *esse* em sua obra esclareceu-se sobretudo com a potente luz de seu artigo *Tomás de Aquino: pensar a metafísica na aurora de um novo século*, recolhido nos *Escritos de filosofia III* sob o título *Tomás de Aquino: do ser ao absoluto*⁷, e de seu último livro *Escritos de filosofia VII*.

Cumprir observar que o Tomás de Aquino que Padre Vaz traz para dentro de sua obra não é, de modo algum, o Tomás mumificado dos manuais. No capítulo II do livro *Escritos de*

³ EF VII, p. 88.

⁴ Cf. MENESES, Paulo. Vaz e Tomás de Aquino. In: MAC DOWELL, João A. (org). *Saber filosófico, história e transcendência*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 65.

⁵ Ibid.

⁶ Cf. EF VI, p. 57-76.

⁷ EF III, p. 283-342.

filosofia I figura o artigo *Tomás de Aquino e o nosso tempo: o problema do fim do homem*, artigo que tinha sido publicado originariamente na *Revista Portuguesa de Filosofia* em 1974 sob o título *Teocentrismo e beatitude: sobre a atualidade do pensamento de Santo Tomás de Aquino*. Nesse profundo texto, é ressaltada a atualidade do Aquinate e o caráter “epocal”⁸ de sua obra. Entretanto, aí mesmo, Padre Vaz procura deixar claro que “não podemos repetir santo Tomás. Podemos – e devemos interpretá-lo”⁹. Isso porque, sendo a obra do Aquinate uma obra do passado, é impossível fazê-la comensurável sem mais aos nossos problemas. Faz-se necessário lançar mão de uma adequada hermenêutica que leve em consideração o tempo de Tomás, a reconstituição crítica de seus textos e o nosso presente histórico, que, de algum modo, possa conter “a obra interpretada como uma das linhas de seu relevo”¹⁰, de modo que “interpretar o passado implique necessariamente interpelar o presente”¹¹.

Para Padre Vaz, a atualidade de Tomás de Aquino se verifica porque o nosso presente com suas questões pode ser interpelado por sua obra verdadeiramente “epocal”. A releitura do Aquinate pode projetar luz para o pensar filosófico sobre o nosso tempo. Esse é um exercício de pensar filosoficamente a história da filosofia. É o que Padre Vaz, na esteira de Hegel, chama de *Erinnerung* ou “rememoração”.

Já em data mais recente, em seu célebre artigo *Tomás de Aquino: do Ser ao Absoluto*, Padre Vaz volta a apresentar o modo como pensa a atualidade de Santo Tomás valendo-se do conceito-chave de “rememoração”. E deixa claro que

[...] a reflexão filosófica se dá no terreno de uma *rememoração*, de um tornar presente na atualidade do filosofar de uma 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, portanto, essa decisiva operação hermenêutica que é a leitura conceptual do presente histórico a partir de toda a substância inteligível do passado, nela recolhida sob a forma de história das idéias filosóficas, da qual recebe conteúdo a própria tradição do ato de filosofar¹².

Desse modo, é em vista de refletir sobre o presente, com tudo aquilo que ele apresenta como desafio à consciência da *gens philosophica*, que o passado deve ser considerado. E o nosso tempo presente, para Padre Vaz, pode muito ganhar em inteligibilidade pelo exercício “rememorativo” da obra de Santo Tomás, mormente de sua genial metafísica do *esse*, já que a interpelação metafísica é constante para o espírito humano, cuja grandeza é constitutivamente

⁸ “Epocal” aqui assume o sentido de “relevante”, isto é, uma obra que marcou profundamente o desenvolvimento do pensamento humano.

⁹ EF I, p. 38

¹⁰ EF I, p. 39.

¹¹ EF I, p. 39.

¹² EF III, p. 286-287.

metafísica. Com efeito, tal exercício, longe de ser ocioso e inútil, “permite entrever que na alma do *homo technicus* subsiste o *homo metaphysicus*”¹³.

Deve-se notar ainda que Padre Vaz esclarece mais detidamente o seu posicionamento diante da atualidade da obra de Tomás de Aquino. Padre Vaz, assim como o Aquinate, exerce suas reflexões como cristão convicto e presbítero da Igreja católica. E faz saber que “é como componente orgânica de uma cultura cristã que a filosofia tomásica poderá sobreviver [...]”¹⁴.

A recepção da obra de Tomás de Aquino conheceu, como se sabe, um longo percurso: temos a escola tomista da tarda Idade Média e a da “segunda escolástica” do século XVI. A preeminência de Tomás de Aquino foi assegurada no pensamento cristão sobretudo pela consagração de suas doutrinas teológicas no Concílio de Trento e pelo título de “Doutor da Igreja” que lhe foi conferido por São Pio V em 1567. Mas foi no século passado que a presença do grande mestre dominicano se fez sentir de uma maneira inusitada, “uma forma de presença qualitativamente nova, aquela com a qual se procurou assegurar a sua atualidade no campo filosófico-teológico e na cultura em geral desses últimos cem anos”¹⁵. Com efeito, depois de um acirrado confronto com o mundo moderno ao longo do pontificado de Pio IX, a Igreja católica sofreu uma sensível mudança de estratégia com o pontificado de Leão XIII, de modo que “à condenação inapelável sucedem os ainda tímidos ensaios de diálogo e, sobretudo, a proposição de modelos alternativos no campo intelectual, social e político fundados na tradição cristã, e que se apresentavam como capazes de acolher e retificar as conquistas legítimas da modernidade”¹⁶. O grande marco que assegura o novo ciclo de presença do pensamento de Tomás de Aquino no século XX, e que determina, de certo modo, o curso do pensamento católico até o Concílio Vaticano II, é a carta encíclica *Æterni Patris* (1879). Foi sobretudo como resposta à encíclica de Leão XIII que se formou e fortaleceu o conhecido movimento neoescolástico.

O intento programático da *Æterni Patris* tinha como lema *vetera novis augere et perficere* (aumentar e enriquecer o que é antigo com o que é novo), de modo que “ao novo *tomismo* cumpria em primeiro lugar, em força de sua própria razão de ser, apresentar-se como uma filosofia viva e com todos os títulos de legitimidade exigidos pela cultura moderna”¹⁷. Padre Vaz tece elogios aos frutos desse programa, ressaltando que grandes obras de inspiração tomista foram produzidas, ao mesmo tempo em que lamenta o fato de que o

¹³ EF III, p. 342.

¹⁴ EF VII, p. 244.

¹⁵ EF VII, p. 245.

¹⁶ EF VII, p. 246.

¹⁷ EF VII, p. 246.

establishment filosófico não lhes tenha dado a devida importância no cenário do pensar filosófico. Tais obras teriam alcançado “uma densidade e uma profundidade de pensamento que nem sempre se encontram nos corifeus da moda filosófica”¹⁸.

Ao contrário do que acontecera no século XVI, o tomismo do século XX esbarra-se com um pensamento já dono de si, fruto maduro do clima da modernidade filosófica. Em suas múltiplas correntes, o pensamento moderno apoia-se sobre pressupostos metodológicos, gnosiológicos, críticos e metafísicos que não são os da filosofia antiga nem de seus prolongamentos cristãos, o que exigiu dos seguidores de Tomás de Aquino uma postura consciente e clara em face da modernidade. Tal postura manifestou-se, então, como as classifica o Padre Vaz, em três tendências:

A primeira tendência postula que o pensamento tomásico, restituído em seu teor original, traz em si o predicado de verdade, uma verdade trans-histórica, para além das contingências temporais. Ainda que organizado segundo a ordem sistemática exigida pela razão moderna, o pensamento de Tomás de Aquino não poderia renunciar à verdade que lhe é inerente sem renunciar, ao mesmo tempo, à sua única forma de presença digna no contexto da modernidade. Além de uma abundante literatura manualística de desigual valor, essa tendência deu-nos obras notáveis, como as de R. Garrigou Lagrange e Joseph Tonquédec.

A segunda tendência é caracterizada por um senso mais agudo da história. Embora não conteste a verdade do pensamento tomásico, acha, no entanto, que ele deve provar sua validade em um confronto vivo com as grandes teses do pensamento moderno. Tal tendência se subdivide em duas linhas: a teórica e a histórica. A linha teórica reivindica que o pensamento de Tomás de Aquino, genuinamente colhido em suas obras pela tradição de grandes comentadores, tem um lugar no pensamento atual. A linha histórica pretende reconstituir pela crítica histórica o genuíno pensamento do Aquinate, frequentemente obscurecido pela tradição, e, assim, ressaltar sua importância ímpar na história da filosofia, sua atualidade e a fecundidade de suas grandes teses. Jacques Maritain bem representa a primeira linha, e Étienne Gilson, a segunda. Padre Vaz lembra ainda que foi “sob o influxo dessa segunda tendência que se estabeleceu a distinção, hoje corrente, entre o ‘pensamento tomásico’ (*thomasisches Denken*), que se pode historicamente atribuir a Tomás de Aquino, e o ‘pensamento tomista’ (*thomistisches Denken*), representado pelas diversas variantes da escola tomista ao longo do tempo”¹⁹.

¹⁸ EF VII, p. 247.

¹⁹ EF VII, p. 248.

A terceira tendência é a mais sensível aos problemas e questões levantados no pensamento pós-medieval. Seu intento expressa-se nas tentativas “de mostrar, nas grandes opções tomásicas no campo da filosofia, indicações ou antecipações em ordem à solução de problemas levantados a partir da instauração cartesiana de um novo ciclo histórico do filosofar”²⁰. Essa tendência procura, na verdade, traçar o perfil da obra filosófica de Tomás de Aquino no interior das coordenadas do pensamento moderno. Assim, mostra-se a mais audaz, mas também a mais exposta a riscos, já que deve repensar nas coordenadas do presente uma obra do passado, cujos pressupostos e conceitos estão, por vezes, em franca oposição com o ciclo moderno do pensar filosófico. Grandes nomes que refletiram sobre a obra filosófica do Aquinate a partir dos códigos hermenêuticos da modernidade foram, por exemplo, Joseph de Finance, que confrontou a teoria tomásica da *reflexão* com o *Cogito* cartesiano; Joseph Maréchal, que apresentou uma nova e original versão da fundamentação da metafísica a partir do programa *crítico* de Kant; Gustav Sieweth, Gaston Fessard e Bernard Lakebrink, que entabularam um diálogo com Hegel; e ainda J. B. Lotz, que realizou uma comparação, minuciosa e documentada, entre o pensamento de Tomás de Aquino e o de Heidegger.

Padre Vaz não deixa de manifestar sua simpatia pela terceira tendência: “Mas é, sem dúvida, o perfil do Mestre medieval em seu diálogo com os grandes nomes do calendário filosófico moderno, aquele que conserva para nós a atualidade mais viva [...]”²¹. Com efeito, sua sensibilidade pelos problemas e questões levantados pelo pensamento moderno é notória, e é mesmo, pode-se dizer, o grande *leitmotiv* de seu pensar filosófico. É no conceito de “rememoração”, como se expôs acima, que devemos encontrar a profunda significação do pensar vaziano. Toda a sua obra publicada o testemunha. De modo particular, a sensibilidade para com os problemas decorrentes da rejeição da metafísica no mundo atual aparece com intensidade nos textos dos *Escritos de filosofia III* e nos dos *Escritos de filosofia VII*. Aliás, um grande nome que figura na terceira tendência, Joseph Maréchal, marcou profundamente o pensamento vaziano, embora devamos reconhecer que, no que se refere à compreensão da originalidade da concepção tomásica do *esse*, Jacques Maritain e Étienne Gilson, classificados na segunda tendência, são seus inspiradores.

Só se pode, pois, falar da atualidade da metafísica tomásica do *esse*, segundo Padre Vaz, porque os contornos e relevos do tempo presente, e as questões que aí se levantam, podem ser iluminados pelo original pensamento do Aquinate, que, na “luta de gigantes em torno do ser” (Platão), sobressai como um grande farol a iluminar a inteligência humana e a

²⁰ EF VII, p. 249.

²¹ EF VII, p. 249.

compreensão que o homem desde sempre, em cada presente histórico, procura alcançar de si mesmo.

2.2 Grandes traços da metafísica tomásica do *esse*

Apresentaremos abaixo, em grandes linhas, a metafísica tomásica do *esse*, que, segundo o Padre Vaz, é o grande cimo a que a inteligência humana se elevou em sua inquisição sobre o ser, inquisição que teve seu início na Grécia antiga. A apresentação dos grandes traços histórico-doutrinários dessa metafísica é fundamental para atingirmos uma inteligência mais apurada das grandes opções feitas no horizonte filosófico da modernidade, suas raízes e a crise a que chegou a inteligência metafísica com sérias consequências para o sentido do ser, do agir e do fazer humano.

Num primeiro momento, faremos referência a Étienne Gilson por ser um grande nome que ressaltou a originalidade da metafísica tomásica do *esse* e uma fonte da qual Padre Vaz bebeu. Depois, apresentaremos, sempre em grandes linhas, a metafísica do *esse* tal qual o Padre Vaz a vê nascer, em confronto com outras posições, no contexto do efervescente século XIII. Padre Vaz ressalta que Tomás de Aquino operou uma “suprassunção” dos diversos paradigmas herdados da tradição e das posições que se formaram nas disputas em torno da *causa essendi*. Em uma síntese original, coerente e profunda, o Aquinate apresentou o nível mais profundo de inteligibilidade – o do *ato de existir*, fora do qual só há o nada.

2.2.1 Étienne Gilson e a originalidade tomásica

A genialidade de Tomás de Aquino no campo da metafísica foi ressaltada, entre outros, por Étienne Gilson em sua grande publicação *L'être et l'essence*²². Em síntese, Gilson destaca o passo metafísico que Tomás de Aquino, iluminado pela noção de criação, dá para além de Aristóteles e da metafísica grega em geral, ultrapassando o nível de inteligibilidade da substância ou da essência, e alcançando um nível ulterior, o nível radical da inteligibilidade, o do *esse* entendido como ato de existir.

Aristóteles, em sua inquisição sobre o ser, chegou à ουσια (substância) como suprema instância de inteligibilidade do real. A metafísica aristotélica é a ciência do ser enquanto ser. Quando Aristóteles trata de saber o que é o ser, ele diz que o ser se diz de muitas maneiras, mas sempre em relação a uma e mesma realidade fundamental, que é a ουσια. O modo de ser fundamental é o da substância, pois que todos os demais modos de ser

²² GILSON, Étienne. *L'être et l'essence*. 3.ed. Paris: J. Vrin, 2000.

se resolvem nela. Tudo que é, ou é substância ou está relacionado fundamentalmente com a substância: “ Certas coisas poderão ser chamadas de ‘ser’, porque elas mesmas são substâncias ; outras porque são propriedades de algumas substâncias ; outras ainda porque geram alguma substância ou a destroem”²³. A metafísica para Aristóteles é, então, em última análise, destaca Gilson, a ciência que trata da substância: “É então da ουσια, dos seus princípios e de suas causas que deverá tratar a ciência do ser”²⁴.

Em Aristóteles, a metafísica padece de certa ambiguidade, apesar de sua unidade estar garantida, de alguma maneira, pela unidade da substância. Tratando fundamentalmente da substância, a metafísica recebe três nomes: a) *ciência do ser enquanto ser*, vale dizer, ciência daquilo que diz respeito ao ser como tal (*ens commune*) e de tudo o que se lhe segue – e o ser, fundamentalmente, é a substância; b) *filosofia primeira*, isto é, ciência que trata dos primeiros princípios do ser, que são, em última análise, os princípios da substância; c) *ciência teológica*, enquanto investiga as causas da substância e as encontra, fundamentalmente, nos seres – substâncias - eminentemente inteligíveis, isto é, os seres imateriais, separados ou divinos. Assim entendida, a metafísica aristotélica, embora seja uma ciência una em virtude da unidade da substância, não deixa de carecer de uma unidade mais fundamental, pois que bem se vê que ela está ordenada tanto ao que há de comum entre os seres (como *ciência do ser enquanto ser* e *ciência dos primeiros princípios*), de um lado, quanto aos seres singulares, às substâncias separadas (como *ciência teológica*), de outro. Qual seria, pois, a última instância da unidade da metafísica? Ou, entre essas “duas” metafísicas, qual se deveria escolher? Aristóteles não resolveu a questão, diz Gilson²⁵.

Tomás de Aquino, a partir da noção de criação que recebeu do cristianismo, operou uma profunda transformação na noção de metafísica. A última instância de inteligibilidade do real não é, para Tomás de Aquino, a substância ou a essência, mas o *esse* – entendido como ato de existir -, sem o qual nenhuma substância ou essência existiria. Aristóteles não chegou a indagar para além da substância, uma vez que a noção de criação lhe era estranha. A existência mesma – como ato supremo de perfeição – não foi tematizada pelo filósofo grego, pois que não lhe causava problema a questão da origem do universo; o relevo de sua indagação ordenava-se às substâncias que constituíam um universo ordenado que ele cria

²³ « On nommera certaines choses des «êtres» parce qu’elles-mêmes sont des substances (ουσια), d’autres parce qu’elles sont des propriétés de quelques substances, d’autres encore parce qu’elles engendrent quelque substance ou la détruisent » (GILSON, L’être et essence, p. 91).

²⁴ « C’est donc sur l’ουσια, sur ses principes e sur ses causes, que devra porter la science de l’être » (GILSON, L’être et essence, p. 91).

²⁵ “Entre ces deux métaphisiques, il semblerait qu’on fût tenu de choisir. On ne voit pourtant pas qu’Aristote l’ait fait [...]” (GILSON, L’être et essence, p. 84).

existir desde todo o sempre e cuja origem, pelo fato mesmo de o filósofo se adstringir ao mundo das substâncias, não podia ser-lhe, de modo algum, objeto de questionamento²⁶. Tomás de Aquino, ao contrário, movendo-se no plano radical da origem do ser pela iluminação do conceito de criação, chega a Deus, segundo os recursos mesmos da razão natural, como o *Existente*, não simplesmente como uma substância ou essência. Nele não há composição alguma, nem mesmo a de essência e existência, composição esta que o Aquinate afirma a respeito de todo ente que não é o *Ipsum Esse Subsistens*²⁷. Aliás, a essência do Deus de Tomás é seu próprio ato de existir; ele é *purus actus essendi*, e, como *Ipsum Esse Subsistens*, individualiza-se e se distingue de tudo o mais que possa existir. Ora, o *Existente*, encerrando em si mesmo toda a perfeição do ser, não pode ser senão um: “Como , com efeito, seria o puro existir, sem mistura de potência, se existisse, fora dele, algo de real que pudesse ser e que, no entanto, não fosse ou não fosse ele?”²⁸ Mas como explicar que outros entes existam – e de fato existem -, se o *Existente* encerra toda a perfeição do existir, ou melhor, se o *Existente* é toda a perfeição do existir? Santo Tomás diz que todo ente que não é o *Existente* existe na medida em que participa do *Puro Ato de Existir*. Assim, os entes recebem do Ser subsistente o seu ato de existir, de modo que, em vez de *serem* o seu ser (*esse*), o *têm*. Por isso diz Gilson: “[...] é preciso admitir uma diferença radical entre aquilo que *é* o existir mesmo, e aquilo que o *tem*”²⁹.

Desse modo, Tomás de Aquino alcançou um nível mais radical – o nível radicalíssimo, pode-se dizer – da inteligibilidade do real. Fora do *esse* – *actus essendi* - só há o nada. E sem o *esse*, nenhuma substância ou essência existiria ou seria posta fora do nada. Em relação aos entes que não são o Ser mesmo, há real composição de essência e existência. Se a forma lhes é verdadeiramente um ato, como ensinou Aristóteles, ela o é dentro de uma ordem precisa: a ordem da substancialidade. Mas, como Santo Tomás viu para além da ordem da substancialidade, o ato último é o ato de existir, que, propriamente, não faz da substância

²⁶ “Aristote n’a pas su que le monde n’a pas toujours existé, mais c’est que, identifiant l’être à la substance, il n’avait en effet aucune raison de poser un tel problème » (GILSON, L’être et essence, p. 99).

²⁷ Tomás de Aquino ensina que nos entes materiais há dupla composição: a composição de matéria e forma e a de essência (*id quod est*) e existência (*id quo est*); já os entes imateriais, embora sejam privados da composição de matéria e forma, neles há composição de essência e de existência. Só Deus, *Ipsum Esse Subsistens*, carece de toda composição e é absolutamente simples.

²⁸ « Comment, en effet, serait-il l’exister pur et sans mélange aucun de puissance, s’il existait, hors de lui, quelque chose de réel qu’il pût être, et pourtant il ne fût pas, ou que ne fût pas lui » (GILSON, L’être et essence, p. 116).

²⁹ « [...] il faut admettre une différence radicale entre ce qui *est* l’exister même, et ce que l’*a* » (GILSON, L’être et essence, p. 116).

uma substância, mas a faz existir.³⁰ Assim, o Doutor Comum podia afirmar sem pestanejar: “[...] O que chamo de ser (*esse*) é a atualidade de todos os atos, e por isso é a perfeição de todas as perfeições” *hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum*³¹.

No domínio metafísico da “causa do ser” (teologia), Aristóteles não podia alcançar uma causa absolutamente primeira. A filosofia grega como tal desconhecia uma causa absolutamente primeira, e com Aristóteles não era diferente. Os entes divinos e separados eram causas, sem dúvida, e de modo especial o Primeiro Motor Imóvel, mas havia uma franja do ser que lhes escapava. Num universo como o de Aristóteles, em que o Primeiro Motor Imóvel não é criador, a matéria é também, a seu modo, causa primeira.

Gilson destaca que, ao atingir o ser como ato de existir, Santo Tomás alcançou a unidade derradeira que faltava ainda à metafísica aristotélica. Como se notou acima, Aristóteles não havia decidido, segundo Gilson, qual direção seria a fundamental e determinante em sua metafísica, pelo que ela padecia de certa ambiguidade. Ao atingir, porém, o ser como ato, como perfeição última, o Aquinate esteve em condições de afirmar que a metafísica está toda orientada para o Existente. Santo Tomás mantém, assegura Gilson, os dois pontos de vista da metafísica, mas os coloca em uma ordem de subordinação hierárquica, de modo que a ordem do “ser enquanto ser”, enquanto ordem do nível ontológico da substancialidade, está subordinada à ordem da causa do “ser enquanto ser”, enquanto ordem do nível ontológico superior, o da existência. Tal subordinação conduz o pensamento, em última instância, a Deus, o Existente. A metafísica, assim, está toda ordenada para o Ato Puro de Existir³².

Desse modo, Gilson apresenta a originalidade do Aquinate, originalidade que, como se viu, consistiu em ultrapassar Aristóteles (e toda metafísica grega). Ao intuir que o *esse* entendido como *actus essendi* é a perfeição das perfeições ou o ato de todos os atos, Tomás de Aquino atingiu o nível radicalíssimo de inteligibilidade do real, fora do qual só há o nada. Vê-

³⁰ « La forme est l'acte ultime dans l'ordre de la substantialité. Si l'esse doit s'y ajouter, ce ne sera pas pour en faire une substance, mais pour faire que cette substance existe » (GILSON, L'être et essence, p. 104).

³¹ “[...] *hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum*” (*De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9).

³² “Pour interpréter correctement la doctrine de saint Thomas, il importe de garder présente à la pensée cette dualité de plans, tous deux indispensables mais hiérarchiquement ordonnées. On peut dire en effet que tout sa doctrine de l'être porte la marque de cette distinction fondamentale entre l'ordre de l'« être en tant qu'être », qui est celui de la substance, et l'ordre de la cause de cet « être en tant qu'être », qui est celui de l'existence et, si l'on poursuit le problème jusqu'à son terme, conduit la pensée jusqu'à Dieu » (GILSON, L'être et essence, p. 90).

se, assim, que o Aquinate, longe de ter simplesmente “batizado” Aristóteles, superou-o, operando uma grande transformação no entendimento da metafísica.

2.2.2 *Padre Vaz e a originalidade tomásica*

Padre Vaz, em sua “rememoração” do pensamento tomásico, acolhe os grandes traços da leitura gilsoniana segundo a qual a grande originalidade do Aquinate consiste em ter ultrapassado as perspectivas da metafísica grega, que circunscrevem a inteligibilidade do ser ao domínio da ουσια ou da essência, e ter fundado, assim, a metafísica do *esse*³³. Em seu último livro publicado, *Escritos de filosofia VII*, Padre Vaz apresenta como a originalidade de Tomás de Aquino surgiu em meio às disputas de seu tempo. Trata-se de uma visão histórico-doutrinal, se quisermos chamá-la assim.

A fisionomia do século XIII é apresentada por Padre Vaz nos capítulos de dois a seis da referida obra. O século XIII foi um século efervescente, principalmente em sua segunda metade, quando a penetração do *corpus* aristotélico já estava praticamente terminada nas Universidades de Paris e Oxford³⁴. Ao introduzir, no universo cultural de então, questões novas, a obra de Aristóteles suscitou reações diversas, gerando uma grande crise no final do século XIII. Não vamos considerar tal crise detidamente em toda sua complexidade. Para o nosso propósito cumpre apenas notar que um dos temas que vem sustentando o universo simbólico ocidental desde seus começos gregos é o da *causa essendi*, e foi justamente em torno desse tema, no contexto do efervescente século XIII, que Tomás de Aquino apresentou sua originalidade.

O tema da *causa essendi* diz respeito à interrogação que gira em torno da “causa eficiente sobre a origem do ser e a causa formal sobre sua estrutura inteligível ou sua essência”³⁵. Trata-se, na verdade, de uma questão que lança raízes, como se disse, nas origens gregas da filosofia, e que exigiu os esforços especulativos de um Platão em seu *Sofista* ou de um Aristóteles em sua *Metafísica*. Tal questão gira em torno do uno e do múltiplo, do idêntico e do diferente, do necessário e do contingente, do absoluto e do relativo.

Três grandes paradigmas metafísicos sobre a problemática do ser figuravam no século XIII: o “substancialismo aristotélico”, o “emanatismo neoplatônico” e o “criacionismo

³³ Cf. EF VII, p. 71. Nesta página, em breves palavras, Padre Vaz esclarece que, se acolhe a leitura gilsoniana segundo a qual todas as filosofias antigas são filosofias da *essência* e não da *existência*, dá, contudo, a essa concordância fundamental um perfil histórico diferente. A análise comparativa de tal “perfil histórico diferente” não vem ao caso para nossos propósitos, que tem em vista somente ressaltar, em suas grandes linhas histórico-doutrinárias, a originalidade tomásica vista e defendida por Padre Vaz.

³⁴ Cf. EF VII, p. 43.

³⁵ EF VII, p. 81.

bíblico”. Segundo Padre Vaz, foi ao acolher e articular coerentemente esses três paradigmas vindos da tradição que Tomás de Aquino apresentou uma nova figura da ideia do Ser.

O substancialismo aristotélico defende a analogicidade da noção de ser, que encontra seu “analogado principal” na ουσια, de sorte que esta se apresenta como a fonte de inteligibilidade do ser, o que nos leva a um relativismo ontológico incurável, pois que num universo constituído de substâncias não se pode encontrar um Princípio único que “suprassuma” dialeticamente a diferença do múltiplo em sua unidade transcendente. O máximo que se pode fazer é chegar a uma ou a algumas substâncias mais nobres (divinas ou separadas) vistas como causa na ordem do contorno inteligível das essências, mas não como causa de todo o ser da diversidade do múltiplo. Padre Vaz ressalta que alguns teólogos medievais chegaram a combinar a doutrina aristotélica da analogicidade do ser com o paradigma unitário do criacionismo bíblico e com o paradigma do emanatismo neoplatônico, de sorte a superar o relativismo ontológico aristotélico pela afirmação da transcendência de um único Princípio e chegar, como é o caso da evolução do pensamento de Siger de Brabant, a posições aproximadas da doutrina que seria ensinada por Tomás³⁶.

O emanatismo neoplatônico é um paradigma que, inspirado no *Parmênides* de Platão, foi elaborado por Plotino e sistematizado por Proclo. Foi transmitido aos medievais pela *Elementatio theologica* e pela sua transcrição no *Liber de causis*. O neoplatonismo supera o relativismo ontológico do substancialismo aristotélico por realizar a *reductio in Unum*, explicando a multiplicidade dos entes por sua referência ao Princípio transcendente, do qual emanam. Encontramos aí também um avanço em relação ao platonismo pelo fato de o mundo inteligível identificar-se, na diferença das ideias, com a Inteligência que o pensa, operação esta já realizada pelo médio-platonismo, e que levará à posição tomásica do *Ipsum Esse Subsistens* visto como *Intelecção subsistente*. Padre Vaz vê no neoplatonismo o limite extremo das filosofias antigas da *essência*, pois que o comentador do *Parmênides*, o neoplatônico Porfírio, chegou mesmo a usar o infinitivo *to einai* (*existir*) para nomear o Uno. Como quer que seja, Padre Vaz não vê no gesto de Porfírio uma autêntica metafísica do *esse*, já que ela permanece ainda nos quadros de uma processão de *essências*.³⁷

Por fim, o criacionismo bíblico, que postula que os existentes vieram ao ser a partir do nada (*ex nihilo*), o que implica a afirmação do Princípio como o Existente e a inteligibilidade primordial da existência em sua oposição ao nada. Só por influência desse paradigma foi possível percorrer um caminho que levou o pensamento humano a romper o quadro das

³⁶ Cf. EF VII, p. 85.

³⁷ Cf. EF VII, p. 71.

filosofias antigas da *essência* e colocar a *existência* como o nível de inteligibilidade radical. Tal caminho começou a ser percorrido definitivamente, no Ocidente, por Santo Agostinho, e foi somente no século XIII que atingiu seu ponto decisivo ao defrontar-se com o aristotelismo, “a mais abrangente e a mais logicamente estruturada filosofia da *essência* legada pelo pensamento antigo”³⁸.

Nas controvérsias do final do século XIII, duas posições extremas se constituíram em face dos três paradigmas mencionados: 1) O neoagostinismo, que traduz o criacionismo bíblico nas coordenadas da metafísica neoplatônica, apresentando-o seja na perspectiva da *redução ao Uno*, que se dá pela suprassunção dialética da diferença do múltiplo até alcançar a identidade do Princípio *criador* (paradigma agostiniano = *via ascensus*), seja na perspectiva da produção do múltiplo como resultado da difusão livre e criadora do Uno-Bem (paradigma dionisiano = *via descensus*). O neoagostinismo mostra que a consistência ontológica imanente do múltiplo depende do Uno *real*, de modo que as perfeições dos seres finitos participam da perfeição infinita do Uno. 2) O aristotelismo dito heterodoxo, que permanece nos limites da *ousiologia* (doutrina da substância). A prioridade aqui cabe ao múltiplo, e o uno não é senão uma *noção* analógica que encontra seu “primeiro analogado” na substância vista como modo fundamental de realização do ser. De acordo com essa concepção, não há participação real entre os seres; o que se tem é um mundo constituído de substâncias, em que não se afirma a *reductio in Unum*.

Padre Vaz sustenta que a originalidade da metafísica de Tomás de Aquino emerge a partir da suprassunção que ele opera em relação a essas duas posições extremas:

“[...] o alcance e a profundidade da inovação tomásica na resposta ao problema da *causa essendi* formulado no terreno matricial da oposição do uno e do múltiplo só são adequadamente compreendidos se os pensarmos como elevação dialética (ou ‘suprassunção’) dos dois extremos [...]”³⁹.

A operação levada a cabo por Tomás de Aquino é “de grande complexidade, rigor e amplitude”⁴⁰. Padre Vaz faz questão de exorcizar qualquer imagem doutrinal do Santo Doutor que implique ecletismo ou justaposição de teses incompatíveis. O Aquinate, ao integrar numa síntese coerente, a transcendência do Princípio, visualizado como *Esse* (identidade da essência e da existência, pois que a essência do Princípio é existir), e a imanência do múltiplo, cuja consistência ontológica reside em ter recebido o *esse* de acordo com o contorno de sua essência (dialética da distinção real da essência e da existência no ser finito), ultrapassa as

³⁸ EF VII, p. 72.

³⁹ EF VII, p. 86.

⁴⁰ EF VII, p. 87.

duas posições extremas e atinge “o último e mais audaz passo da inteligência metafísica (*noûs*) na sua inquisição do *ser*”⁴¹.

Tal passo, Tomás de Aquino pôde dá-lo em virtude de sua concepção intensiva de ser. O ser entendido como *ato de existir*, perfeição de todas as perfeições e ato de todos os atos. Com efeito, o Aquinate, observa Padre Vaz, eleva as duas alternativas apresentadas (neoagostinismo e aristotelismo heterodoxo) ao plano da inteligibilidade radical do ser, e, assim, a problemática da *causa essendi* e o dilema do uno e do múltiplo são situados no nível metafísico mais profundo – o nível radicalíssimo de inteligibilidade. Contribuíram para a elaboração da original metafísica tomásica do *esse*, esclarece Padre Vaz, a tradição bíblico-patristica, que apresenta, na versão latina do livro do *Êxodo* (3,14), a autonomeação de Deus a Moisés como sendo “aquele que é” (“Eu sou Aquele que é”) e a tradição neoplatônica do existir (*einai*)⁴².

Com relação ao problema da constituição do múltiplo, todo extrinsecismo é rejeitado. Sendo o ato de existir o que há de mais íntimo, nada lhe pode ser estranho, a não ser o nada. Com efeito, a doutrina medieval da matéria primeira como princípio de limitação e finitude dos entes criados corria o grande risco de elaborar um entendimento do finito em que o *esse* pudesse ser visto como algo acrescentado à constituição dos seres. A metafísica tomásica do *esse* bane de vez qualquer extrinsecismo ao colocar “o Primeiro Princípio criador como o Existir absoluto (*Ipsum Esse Subsistens*), de cuja ação criadora procedem os existentes finitos (ou *entes*) cujo existir (*esse*) é realmente o termo real da criação”⁴³.

3 RAÍZES DA MODERNIDADE

3.1 Modernidade e suas raízes no século XIII

Em toda a obra vaziana, podemos deparar-nos com densas reflexões em torno da modernidade, de modo que a teoria genética da modernidade e seu significado para a existência humana configuram um dos grandes temas do pensamento do filósofo jesuíta brasileiro. Em uma reflexão sobre a relação entre cultura e filosofia⁴⁴, Padre Vaz ressalta a importância da filosofia para a civilização ocidental, que, desde suas raízes gregas, constitui-se como “civilização da razão”. Cumpre à “civilização da razão”, pois, prestar contas de si a si mesma à luz do tribunal da razão. Padre Vaz deixa-nos ver que o *proprium* da reflexão

⁴¹ EF VII, p. 88.

⁴² Cf. EF VII, p. 88.

⁴³ EF VII, p. 89.

⁴⁴ Cf. EF III, p. 3-80.

filosófica é, de um lado, a sua universalidade intencional (nada pode ser estranho à consideração da filosofia) e, de outro, a sua singularidade, que se expressa na exigência e na tarefa de reflexão crítica. Ora, a cultura não pode fugir aos raios universalizantes e penetrantes da filosofia, e, assim, deve também prestar contas diante do tribunal da razão. Realizando uma *Erinnerung* do modelo hegeliano de pensar a cultura, Padre Vaz deixa entrever a sua concepção segundo a qual a filosofia é uma necessidade teórica inscrita no coração mesmo da cultura, apresentando duas faces: “seja como *resultado* intrínseco da evolução da cultura, seja como *teoria* da cultura”⁴⁵. Se a filosofia apresenta-se, no sentido hegeliano, como captação do seu tempo no conceito, a reflexão sobre o fenômeno cultural da modernidade não poderia escapar aos raios de reflexão do filósofo Padre Vaz, como de fato não escapou. E é exatamente o seu juízo fundamental sobre o fenômeno da modernidade que pretendemos apresentar ao leitor. Nossa apresentação feita acima, em grandes linhas, do significado histórico-doutrinal da metafísica tomásica do *esse* é imprescindível para a compreensão da reflexão vaziana sobre a modernidade, uma vez que Padre Vaz, nos seus *Escritos de filosofia VII*, identifica, em uma hipótese original, as raízes do destino da modernidade justamente na transição das filosofias da essência para a metafísica do *esse*, metafísica esta que teria lançado à modernidade o desafio de pensar a existência; ademais, é à luz da metafísica do *esse*, vista como grande e insuperável conquista da inteligência humana no domínio da *causa essendi*, que Padre Vaz julga as opções filosóficas da modernidade.

Nosso percurso apresentará, em primeiro lugar, as raízes da modernidade, tal como Padre Vaz as apresentou em sua obra mais madura, refletida e original sobre a temática, os *Escritos de filosofia VII*. Em segundo lugar, trataremos do juízo axiológico fundamental da modernidade, tal como se pode colher na obra vaziana. A partir de tal percurso, cremos que ficará em evidência a crise pela qual passa a “inteligência espiritual”⁴⁶, que, no juízo vaziano, é constitutiva do homem, no horizonte filosófico da modernidade e a propriedade de uma proposta de “volta à metafísica”. Se a reflexão sobre a história e o tempo presente torna racional a proposta de uma retomada do vigor metafísico da inteligência humana, fica, assim, provado que condições de possibilidade da metafísica apresentam-se já no horizonte da reflexão sobre história e a cultura moderna.

Antes do mais, todavia, seria bom caracterizar, ainda que em breves linhas, o ângulo sob o qual falamos da modernidade, ou, em outras palavras, qual o relevo do mundo moderno nos interessa. Para evitar possíveis confusões semânticas, esta breve caracterização do relevo

⁴⁵ EF III, p. 48.

⁴⁶ Cf. AF I, p. 243-271.

da modernidade que será o objeto de nosso estudo faz-se necessária. Devemos, é claro, delinear tal caracterização a partir dos textos do autor em questão.

Modernidade, tal como Padre Vaz a considera, refere-se ao universo simbólico das normas de pensar e de agir que tem sido elaborado e legitimado nos últimos quatro séculos pela produção intelectual do Ocidente⁴⁷, cuja civilização está em vias de se tornar uma civilização verdadeiramente planetária. A obra de Padre Vaz como um todo não pretendeu abranger “a imensa complexidade das novas formas sociais, políticas, organizacionais, culturais, ideológicas, éticas ou religiosas que a civilização ocidental vai progressivamente criando a partir do século XV”⁴⁸. O filósofo brasileiro esclarece que evita o termo “mundo moderno” justamente para não se estender a tal imensa complexidade⁴⁹. Com a preferência do termo *modernidade* restringe-se, pois, as considerações ao relevo do mundo *pensado*, isto é, das ideias que anunciam, manifestam ou justificam a emergência de padrões da vida vivida⁵⁰. Eis, pois, o objeto de nossa consideração: o universo simbólico das normatividades do pensar e do agir que há quatro séculos se tem constituído no Ocidente, e que podemos denominar modernidade.

É exatamente no século XIII que Padre Vaz identifica as primeiras sementes e as primeiras raízes das quais crescerá a grande árvore do complexo universo simbólico da modernidade. É de se notar que esse século, por sua complexidade doutrinal descortinada pela historiografia filosófico-teológica medieval da primeira metade do século XX, tem merecido a atenção especial dos medievalistas contemporâneos. Está definitivamente superada uma visão simplista do século XIII, que não tinha olhos para a complexa situação dos roteiros doutrinários desse efervescente período.

Padre Vaz sublinha que o século XIII pode oferecer ao historiador uma dupla consideração, pois que estar diante dele significa estar diante do clímax da civilização medieval, que desenvolve a plenitude de suas possibilidades, e, ao mesmo tempo, nesse supremo esforço, anuncia a exaustão de suas forças⁵¹. O século XIII pode ser visto, pois, sob duas perspectivas: nele pode-se ver o apogeu de uma civilização, a medieval, e o anúncio de um novo tempo, cujas raízes se fazem presentes no coração mesmo do movimento do século.

⁴⁷ Cf. EF VII, p. 7.

⁴⁸ EF VII, p. 11.

⁴⁹ Cf. EF VII, p. 11.

⁵⁰ Cf. EF VII, p. 11-12.

⁵¹ Cf. EF VII, p. 32.

Trataremos agora de lançar nosso olhar para as raízes da modernidade que se podem encontrar no efervescente século XIII. Nossas considerações, como se disse, restringir-se-ão ao universo simbólico.

De início, cumpre notar que Padre Vaz identifica no campo linguístico, de passagem e sem maiores aprofundamentos, uma primeira raiz da modernidade, principalmente em seu primeiro ciclo. A língua dos autores e tradutores da Idade Média era o latim, que, tendo passado pela renovação humanista, perduraria como língua de cultura até o século XVIII, e no qual temos a matriz das principais línguas europeias. Esse fato linguístico, ligando a Idade Média à modernidade, constituiu um campo semântico fundamental, de cujo solo brotaram grandes ideias que caracterizaram o primeiro ciclo da modernidade e a nova estrutura da razão moderna⁵².

Um outro fato é apontado por Padre Vaz como solo onde se podem verificar as raízes da modernidade. Trata-se do campo institucional das Universidades, essa invenção medieval que, de algum modo, retoma o ideal das escolas da Antiguidade tardia, e em cujo seio foram traçados os grandes roteiros doutrinários do século XIII. Dada sua estrutura corporativa e seu espaço relativamente autônomo, as Universidades do século XIII foram o palco de manifestações e desenvolvimentos de correntes doutrinárias distintas e em disputa. “Através de complexas evoluções, essa forma institucionalizada de transmissão do saber irá permanecer até hoje como eixo de sustentação do edifício da cultura intelectual superior no Ocidente”⁵³.

Padre Vaz, na verdade, concentra suas reflexões em torno do campo teórico do século XIII, para identificar aí as raízes da modernidade. O grande acontecimento do século em questão, que provocou diversas reações e posicionamentos, foi, sem dúvida, a entrada de Aristóteles no seio das Universidades. O ano de 1250 é considerado o grande marco e o divisor de águas: é nesse ano que se completa praticamente a penetração dos textos aristotélicos nas Universidades de Paris e Oxford e, “a partir de então, os roteiros doutrinários se dividirão mais nitidamente, e começam a ser cavados os sulcos nos quais serão lançadas as primeiras sementes das raízes da modernidade”⁵⁴.

A penetração de Aristóteles no Ocidente, cujo acabamento se deu na segunda metade do século XIII, significou o contato com uma forma de pensamento pagã por parte de uma cultura intelectual cristã já estabelecida, o que não se deu sem tensões e atritos. As disputas

⁵² “Não é, portanto, indiferente levarmos em conta o fato dessa continuidade linguística que permanece através das vicissitudes de uma sobrevivência multissecular e acaba por estabelecer entre a Idade Média tardia e a primeira modernidade uma densa rede vocabular e conceptual. É nela que se organizarão os grandes complexos temáticos que darão forma a uma nova estrutura da razão ocidental” (EF VII, p. 40).

⁵³ EF VII, p. 40.

⁵⁴ EF VII, p. 43.

em torno da eternidade do mundo, da unicidade do intelecto, da autonomia da filosofia, da suficiência de uma bem-aventurança natural, isto é, as questões sobre metodologia, epistemologia, antropologia, cosmologia estiveram na pauta das aceras discussões. Era diante de uma filosofia que se apresentava como alternativa à explicação da fé que os pensadores tinham de se decidir.

No âmbito do complexo solo doutrinal do século XIII, Padre Vaz dirige sua atenção especialmente a dois roteiros doutriniais: para o das relações entre fé e razão, filosofia e teologia; e, principalmente, para o metafísico, no qual destaca a importância da metafísica tomásica do *esse*, em cujo horizonte vê o lugar de onde partirá a rota do racionalismo moderno⁵⁵.

Com relação ao roteiro doutrinal das relações entre fé e razão, deve-se ter presente que a interrogação sobre a compatibilidade da filosofia com a teologia, que desde o século II havia sido colocada pela reflexão cristã, apresentou-se em situação inédita e com renovado vigor, pois que se colocava diante de “um novo e completo sistema de explicação do mundo, do ser humano, de Deus, independente e autônomo com relação à teologia, ou seja, a filosofia, obra da razão natural”⁵⁶. Em 1255, a Faculdade de Artes da Universidade de Paris ganha seus novos estatutos e impõe o *corpus aristotelicum* como texto didático obrigatório, constituindo-se como Faculdade de Filosofia em sentido próprio e como espaço autônomo de reflexão filosófica que logo entrará em confronto com a Faculdade de Teologia. É sobretudo a partir de então que o roteiro doutrinal das relações entre fé e razão ganha contornos claros e posições definidas.

Três foram os modelos fundamentais que emergiram: dois extremos e uma via média. Junto à Faculdade de Artes, institucionalmente fortalecida pelos novos estatutos, renasce a compreensão antiga da filosofia como saber autônomo, justaposto, senão contrário, à teologia. Por outro lado, firma-se a concepção, herdada da tradição patrística e, especialmente, de Santo Agostinho, segundo a qual a filosofia é apenas um saber subordinado à teologia, relacionando-se com ela como seu instrumento ou colocando-se sob sua vigilância e controle. São Boaventura, em seus últimos sermões contra os *artistaes*, é o grande representante dessa posição. A posição intermediária é representada por Tomás de Aquino, que “reconhece, de uma parte, a legitimidade do uso da razão argumentativa na teologia e, de outra, a autonomia do universo das razões filosóficas, que deve, porém, harmonizar-se com as razões da Fé, uma

⁵⁵ Cf. EF VII, p. 86.

⁵⁶ EF VII, p. 43.

vez que se admita ser Deus a única fonte das duas ordens de verdade”⁵⁷. Ora, a modernidade terá como uma de suas grandes características a reivindicação de uma razão autônoma, e, não raro, em oposição crítica à fé. Tomás de Aquino, em sua luta contra o aristotelismo heterodoxo dos Mestres da Faculdade de Artes, de um lado, e, de outro, em sua defesa de Aristóteles contra o neoagostinismo boaventuraniano, inaugurou um novo campo de metodologia e discussão filosófica marcado pelo reconhecimento da relativa autonomia dos princípios naturais e do debate filosófico, pois que, evidentemente, a crítica feita por Tomás às leituras “heterodoxas” de Aristóteles no campo estritamente filosófico implica o reconhecimento das capacidades da razão natural no domínio que lhe é próprio, contra a visão neoagostiniana, que tendia a submeter *de iure* a filosofia à teologia. Na obra do Aquinate temos uma solução que reivindica a harmonia na distinção entre as grandezas da razão e da fé; mas o reconhecimento, por parte de um teólogo, da autonomia, ainda que relativa, da natureza e da filosofia em relação à fé e à teologia não deixará de exercer sua influência na evolução futura da problemática⁵⁸. A autonomia relativa que Tomás reconheceu à filosofia e aos princípios naturais caminhará, no horizonte da modernidade, para a reivindicação de sua absoluta autonomia. Eis, pois, uma primeira identificação das raízes da modernidade no âmbito especificamente teórico.

Na verdade, Padre Vaz, movendo-se no âmbito teórico, identifica as raízes da modernidade nas disputas da segunda metade do século XIII, sobretudo no horizonte aberto pela metafísica do *esse*⁵⁹. Na leitura vaziana, a filosofia moderna só pode ser entendida como convém como “recomeço, no campo da inteligibilidade da *existência*, da gigantomaquia que Platão viu travada em torno da essência (*gigantomaquia... Peri tês ousias, Sof. 246 a 1-5*) [...]”⁶⁰. Com efeito, Padre Vaz vê surgir nas controvérsias doutrinárias do século XIII uma pergunta que traça uma linha divisória no *globus intellectualis* do Ocidente. Tal pergunta aparece sobretudo no confronto com a mais estruturada filosofia da essência legada pela Antiguidade: o aristotelismo. Nesse confronto, surge a mais rigorosa filosofia da *existência*: a metafísica tomásica do *esse*. E a pergunta que traça o divisor de águas figura assim: “Como repensar a inteligibilidade da *essência* à luz da primazia da *existência*?”⁶¹ O que Padre Vaz pretende dizer-nos com isso é que a modernidade herdou do século XIII a tarefa de pensar a existência. A visão de um universo constituído e estruturado pela calma harmonia das

⁵⁷ EF VII, p. 45.

⁵⁸ Cf. EF VII, p. 64.

⁵⁹ “Do ponto de vista de nossa leitura, a significação mais profunda da crise do século XIII deve ser vista justamente nessa difícil passagem da ontologia da *essência* para a ontologia da *existência* [...]” (EF VII, p. 72).

⁶⁰ EF VII, p. 73.

⁶¹ EF VII, p. 72.

essências em sua ordem que merecia a atenção da contemplação humana sofre um deslocamento, e a atenção doravante tende a voltar-se para o simples existir como tal⁶². “É possível reconduzir a *existência*, desde o simples ato de existir, aos cânones explicativos da *Razão* humana, entendida como geratriz de toda inteligibilidade?”⁶³ Tal será a grande pergunta que, fundamentalmente, acompanhará a modernidade em suas vicissitudes. Com efeito, a modernidade caracterizar-se-á, segundo Padre Vaz, por reivindicar para a imanência da história a tarefa titânica de constituir a razão explicativa do existir, fazendo refluir, assim, para o sujeito transcendental ou para as subjetividades universais os atributos do *Esse* absoluto atingidos com profundidade pela metafísica tomásica⁶⁴.

3.2 O itinerário da metafísica do *esse* e as raízes metafísicas da modernidade

Padre Vaz, com efeito, traça o que ele chama de “itinerário da metafísica do *esse*”⁶⁵, tal como ele o “rememora” nas grandes intuições do pensamento tomásico, para identificar aí as raízes da modernidade. Não exporemos esse “itinerário” em todos os desenvolvimentos e detalhes apresentados por Padre Vaz, até mesmo porque já apresentamos, em grandes linhas, a metafísica tomásica do *esse*, o que será suficiente para o nosso propósito de ressaltar as raízes da modernidade identificadas por Padre Vaz no horizonte dessa metafísica.

O referido itinerário, para constar, é dividido por Padre Vaz em duas grandes jornadas: “Por duas grandes jornadas estende-se o itinerário do *esse*. A primeira, na esfera do *Esse* absoluto, a segunda, na esfera do *esse* relativo ou dos *entes* finitos”⁶⁶. Tais jornadas, cumpre notar, não consistem na simples transcrição das palavras e do método de Tomás de Aquino. Aliás, Tomás nunca apresentou uma sistematização da metafísica do *esse*, de modo que somente a partir da leitura atenta de seus textos é que se pode reconstituí-la⁶⁷. Padre Vaz a reconstitui de modo original. Recolhe as grandes intuições do Aquinate e as apresenta em chave dialética, de modo que a intuição originária do *esse* como “ato de todos os atos e perfeição de todas as perfeições”⁶⁸ já se apresenta como portadora *in nuce* de todas as implicações que podem ser explicitadas pela reflexão lógico-dialética. O filósofo jesuíta brasileiro acredita que o método dialético é mais apto para pôr em evidência a originalidade

⁶² “Ora, a passagem da primazia da inteligibilidade da *essência* para a inteligibilidade da *existência* assinalou a substituição do arquétipo eternista do pensamento antigo pelo arquétipo criacionista das teologias monoteístas e, mais radicalmente, da teologia medieval. Daqui irá originar-se o caráter instituidor do sentido e demiúrgico do sujeito transcendental moderno” (EF VII, p. 221).

⁶³ EF VII, p. 100.

⁶⁴ Cf. EF VII, p. 114.

⁶⁵ EF VII, p. 90.

⁶⁶ EF VII, p. 90.

⁶⁷ CF. EVII, p. 156.

⁶⁸ Cf. *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9.

da filosofia do existir⁶⁹. Cumpre notar que, segundo Padre Vaz, o itinerário da metafísica do *esse* percorrido por tal método não visa a “demonstrar” formalmente a existência de Deus, mas apenas explicitar as implicações da intuição tomásica de base.

O início das jornadas ou o seu primeiro passo dá-se, segundo Padre Vaz, pela intuição do *esse* como *ato de existir*. Tal intuição se verifica pela afirmação judicante que separa o *esse* do contorno lógico-ontológico das essências, isto é, da sua “limitação eidética”⁷⁰. Essa operação da inteligência, que Tomás de Aquino chama de *separatio*⁷¹, permite, assim, visualizar o que Padre Vaz denomina de “natureza *protológica* ou fundante do existir (*esse*)”.⁷² Esse gesto intelectual, dado o dinamismo da inteligência humana em sua abertura para o infinito, “abre imediatamente o horizonte transcendental como horizonte último da inteligência, cuja infinitude intencional não pode ser circunscrita nos limites da finitude”⁷³. A partir dessa intuição fundamental, o método dialético consiste em desenvolver as implicações lógico-dialéticas nela contidas. O itinerário percorrido por Padre Vaz obedece, assim, à chamada *via compositionis*, partindo do simples (intuição da natureza *protológica* do *esse*) para o complexo (as implicações explicitadas). A via normal da metafísica, segundo Aristóteles e Tomás de Aquino, é a *via resolutionis*, que caminha do complexo (dos entes dados à intuição sensível) para o simples. Padre Vaz acredita, no entanto, que o uso da *via compositionis* em chave dialética está de acordo com as grandes intuições da metafísica tomásica do *esse*⁷⁴.

Na primeira jornada do *itinerário da metafísica do ‘esse’*, a atenção de Padre Vaz se volta para a consideração do *Esse* absoluto, cuja visualização e respectiva distinção em relação aos *esse* finitos se encontram já presentes implicitamente na intuição originária: “A

⁶⁹ Não vemos necessidade para nossos propósitos de detalhar em que consiste tal método dialético. Apenas referimos as palavras de Padre Vaz que declaram sua opção por ele: “Ousamos, no entanto, pretender que o método da nossa exposição irá pôr em evidência, de um modo que julgamos particularmente expressivo, a originalidade, a riqueza e a força especulativa de uma filosofia do *existir*, que assinala, na evolução do pensamento ocidental, um dos episódios mais decisivos do seu roteiro teórico” (EF VII, p. 90). Veja o que está dito na nota 35 da mesma página 90: “[...] o gênero do comentário não parece o mais apto para realçar a significação original da metafísica de Tomás de Aquino”.

⁷⁰ *Limitação eidética* é a limitação da essência (*eidos*) finita.

⁷¹ Creemos não ser necessário aqui um aprofundamento da operação mental da *separatio*, já que este capítulo está mais voltado para as *descrições* das raízes da modernidade e pretende apenas um juízo fundamental sobre seu valor. Basta para nosso objetivo ter em mente que a *separatio* permite visualizar a natureza fundante do *esse* como *ato de existir* ao ultrapassar o nível das essências e atingir aquilo pelo qual toda essência está colocada fora do nada. No capítulo III, trataremos com mais demora da *separatio*.

⁷² EF VII, p. 91.

⁷³ EF VII, p. 91.

⁷⁴ Cf. EF VII, p. 95.

distinção entre o *Esse* absoluto, implícito na inteligibilidade radical do *esse*, e os *entes* relativos que se manifestam na experiência, está presente na intuição inicial”⁷⁵.

Nesta primeira jornada, assim como fará com a segunda, Padre Vaz enumera vários estágios, e, em cada estágio, trata de identificar as raízes da modernidade. O primeiro estágio na esfera do *Esse* absoluto (primeira jornada) é o *noético-metafísico*. Nele se dá a intuição originária do *esse* como *enérgeia*, perfeição de todas as perfeições e ato de todos os atos. O *esse* se manifesta como a raiz última da inteligibilidade, pois que nada há que o preceda ou condicione. Como primeiro inteligível, o *esse* não pode ser limitado ou relativizado extrinsecamente. É assim que se mostra a radiante luz inteligível do *Esse* absoluto, reunindo em si toda a perfeição da existência. O *Esse* absoluto é intuído em sua transcendência real, para além de toda *limitação eidética*, o que implica a pré-compreensão de sua anterioridade objetiva como *causa essendi*, pois que a razão humana finita não detém a razão última da possibilidade de tal intuição: “O *Esse* manifesta, por conseguinte, sua radical *transcendência* seja com respeito ao *esse* relativo dos entes finitos, seja em face da sua própria *expressão* na inteligência finita”.⁷⁶ A transcendência do *Esse* absoluto se mostra de tal modo que a inteligência não é capaz de simplesmente apreendê-lo ou absorvê-lo em suas categorias finitas; a expressão do *Esse* absoluto pela inteligência finita é deficiente, dada a transcendência daquele sobre esta. Ora, nesse estágio da primeira jornada, Padre Vaz identifica a grande questão lançada à filosofia moderna: Como pensar a inteligibilidade do *existir*? A metafísica tomásica do *esse* colocou a questão em toda sua radicalidade, legando, assim, à posteridade o incontornável problema do fundamento de toda a inteligibilidade. Dado o postulado imanentista da filosofia moderna, será a razão humana, entendida como geratriz de toda a inteligibilidade, a reivindicar para si os atributos do *Esse* absoluto, no qual Tomás de Aquino reconheceu a fonte de inteligibilidade radical como ato de infinita perfeição.

No segundo estágio, chamado *noético-ontológico*, Padre Vaz considera o *Esse* absoluto em sua identidade na diferença com o *Logos* na unidade da pluralidade das Ideias pensadas. No *Esse* absoluto se realiza a reflexibilidade absoluta, e o *Esse* se mostra como Inteligência que a si mesmo se pensa na sua infinita riqueza inteligível. A posição da Inteligência absoluta como expressão do *Esse* é necessária, pois que inteligência e inteligibilidade são correlativas. Ora, a inteligibilidade radical do *ser* em sua transcendência implica a posição de uma Inteligência transcendente, da qual participa a própria inteligência humana que intui o ser. A modernidade reconduzirá para o assim chamado “sujeito

⁷⁵ EF VII, p. 96.

⁷⁶ EF VII, p. 100.

transcendental” as prerrogativas da Inteligência absoluta, impondo ao homem a imensa tarefa de se erigir como o demiurgo de toda a inteligibilidade. Eis a raiz da modernidade identificada por Padre Vaz nesse segundo estágio.

Em seguida, temos o estágio denominado por Padre Vaz *ontológico-formal*; o terceiro, portanto, da primeira jornada. Nele a Inteligência arquetípica, expressão do *Esse* absoluto, desdobra-se nas noções ditas transcendentais (e. g. o *uno*, o *verdadeiro*, o *bom*), que significam a polivalência inteligível do *esse*. Padre Vaz afirma que as noções transcendentais foram acolhidas pelo primeiro ciclo da filosofia moderna, mas aí já dissociadas de seu fundamento radical, a metafísica do *esse*. E a partir da fase crítica da modernidade, passando pela “revolução copernicana” de Kant, essas noções são reorientadas para o sujeito transcendental, que se coloca como seu fundamento originário: “O *Uno* primordial é atribuído à unidade sintética da apercepção do *Eu penso*, o *verdadeiro* às condições de possibilidade do exercício da razão teórica, o *bom* às condições de possibilidade do exercício da razão pura prática”.⁷⁷ Eis que as noções transcendentais, sistematizadas com radicalidade na metafísica do *esse*, mas desgarradas na modernidade de seu fundamento originário, o *Esse* absoluto, voltam-se para o sujeito histórico que as pensa para aí se alojarem como condição de possibilidade de toda inteligibilidade.

O quarto e último estágio da primeira jornada, denominado *ontológico-real*, trata do *Esse* absoluto e da Liberdade que lhe convém; o discurso atinge a identidade na diferença do *Esse* com a Inteligência e a Vontade, de modo que o *Esse* se manifeste como Vida e Atividade em si e para si. Aqui a primeira jornada – no âmbito do *Esse* absoluto - do itinerário lógico-dialético da metafísica do *esse* encontra seu cumprimento, já que, tendo partido do *Esse* como subsistente (estágio 1), chega-se aqui (estágio 4) ao *Esse* como fim. A Liberdade do *Esse* tendente ao *Bonum*, tende, na verdade, ao próprio *Esse* como *Fim-Bonum*. Segundo Padre Vaz, Tomás de Aquino alcançou uma altitude tal ao refletir sobre a Liberdade do Princípio entendido como *Esse* que, a partir de então, “um caminho para além só pode significar uma descida por atalhos nos quais perde-se de vista a unidade do alto cimo do qual procederam. De fato, esse o destino da idéia de liberdade nas rotas do nominalismo e da filosofia moderna”⁷⁸. Deve-se notar aqui que Padre Vaz não vê uma influência direta da doutrina da Liberdade absoluta do *Esse* sobre a modernidade, mesmo porque o tema da Liberdade em Tomás de Aquino só recentemente foi redescoberto. No entanto, a doutrina da Liberdade absoluta “agirá indiretamente no desenvolvimento da experiência e das teorias da liberdade na

⁷⁷ EF VII, p. 114.

⁷⁸ EF VII, p. 121.

cultura moderna”⁷⁹. Ora, “a inflexão antropocêntrica do espírito, que prevalece na modernidade, transmite desta sorte à filosofia dos novos tempos a ingente tarefa de pensar a Liberdade absoluta na imanência da história”⁸⁰. A tarefa de pensar a Liberdade absoluta, que em Plotino já se apresentara com clareza e que em Tomás de Aquino atingiu a radicalidade própria da sua metafísica do *esse*, foi transmitida à modernidade, já que “na história do espírito não há cortes intransponíveis”⁸¹. Como quer que seja, a pretensão titânica da modernidade será a de relacionar Liberdade absoluta e sujeito histórico ou a de atribuir ao sujeito histórico a flexibilidade absoluta. Será isso possível? – pergunta Padre Vaz⁸².

Passemos à segunda jornada do itinerário da metafísica do *esse*. A intuição protológica do *esse* não é uma intuição *a priori*, mas supõe a mediação do ser sensível e a abstração do *ens commune*, sobre as quais se exerce a *separatio* judicativa, levando-nos, assim, à visualização do *esse* como *ato*⁸³. Pois bem. Nessa intuição, assegura-nos Padre Vaz, coexistem dois horizontes ou direções: o horizonte ou a direção do *Esse* absoluto e o horizonte ou a direção dos *esse* finitos. A grande questão que se apresenta ao pensar filosófico é a de explicar, dada a relatividade e contingência dos *esse* finitos, como estes procedem do *Esse* absoluto ou como do Uno absoluto provém a unidade relativa dos entes e a sua totalidade ordenada⁸⁴. A metafísica tomásica do *esse*, superando os quadros cosmocêntricos e essencialistas do pensamento antigo e mesmo ultrapassando o exemplarismo e o necessitarismo da processão neoplatônica, coloca a questão da *causa essendi* no nível mais profundo de inteligibilidade: o do *esse*. Só o *Esse* absoluto tem em si a razão de sua existência, e como é Inteligência e Liberdade, comunica o *esse ad extra*. Tal comunicação do *esse* é exatamente o que também se denomina criação. O primeiro estágio desta segunda jornada, em correspondência ao primeiro estágio da primeira, denomina-se *noético-metafísico*, e tem como tema exatamente a criação, gesto livre do *Esse* que, segundo as Ideias da sua Inteligência ou do seu Verbo, comunica o *esse* aos entes finitos, que, por não serem o *Esse*, têm como coprincípios⁸⁵ a essência e existência na sua distinção real e identidade concreta. Desse modo, fica estabelecida dialeticamente a transcendência radical do Princípio e sua imanência como presença íntima na multiplicidade dos entes que recebem o *esse* do *Esse*. Tal metafísica coloca, assim, uma distância infinita entre o *Esse* absoluto e os *esse* finitos, ao

⁷⁹ EF VII, p. 122.

⁸⁰ EF VII, p. 126.

⁸¹ EF VII, p. 126.

⁸² Cf. EF VII, p. 127.

⁸³ Cf. EF VII, p. 129-130.

⁸⁴ Cf. EF VII, p. 130.

⁸⁵ Cf. EF VII, p. 162.

mesmo tempo em que os une com laços tão estreitos e fortes que só a aniquilação dos *esse* poderia romper. Padre Vaz identifica na doutrina da criação, que alcança com a metafísica tomásica grande rigor especulativo, “um dos terrenos onde a filosofia e a cultura moderna mais profundamente lançaram suas raízes”⁸⁶. A concepção de um Deus criador, a um tempo transcendente e imanente à história humana e, por isso mesmo, concebido como Presença ativa que interpela o homem em vista da salvação e dele espera uma resposta, provoca um abalo na concepção antiga de um tempo cíclico e inaugura “a ideia de um tempo em evolução, onde o *novo* se mostra sempre na sequência do *antigo* e a *invenção* prevalece sobre a *repetição* [...]”⁸⁷. Padre Vaz vê que a árvore da modernidade cresceu no sentido de fazer refluir para a subjetividade os atributos do Deus criador, de modo especial seu protagonismo. O sistema de Hegel é, nesse sentido, o mais audaz, porque, ao ver a Natureza como exteriorização histórica do Lógico, atribui ao *Eu* o protagonismo de tal exteriorização. Dá-se, assim, o “revestir-se o Eu simbólico da modernidade dos traços do Criador da tradição teológica, num imenso processo de imanentização do *teológico* no *histórico* [...]”⁸⁸. Cumpre observar ainda que, segundo Padre Vaz, a atividade instituidora do mundo humano atribuída ao *sujeito* tende, por um lado, a transferir-se para os *sistemas* de saber, que se constituem como *subjetividades universais*, como os sistemas sociopolíticos, as grandes teorias e hipóteses científicas e o sistema cada vez mais abrangente da tecnociência. Por outro lado, a realização histórica da atividade do *sujeito transcendental* multiplica as racionalidades, de modo que os antigos paradigmas unificadores do homem – como o do *animal rationale* ou o da *imago Dei* – se rompem numa multiplicidade do *Eu* (o Eu biológico, o psicológico, o social, o político), e dá, assim, à filosofia a tarefa de unificá-los.

O tema da distinção real entre essência e existência nos entes finitos dá continuidade ao estágio *noético-metafísico*. Sem tal distinção, alcançada por Tomás de Aquino já desde sua juventude com o opúsculo *De ente et essentia*, não seria possível garantir a separação entre o *Esse* absoluto e os *esse* relativos. A distinção, que emerge da intuição protológica do *esse* como *ato*, entre *Esse* absoluto e *esse* finitos só pode ser preservada se se afirma a identidade, no *Esse* absoluto, entre essência e existência, e a distinção real entre ambas nos *esse* finitos. Essência e existência nos entes finitos, embora sejam realmente distintas, são seus coprincípios e, desse modo, se apresentam na identidade concreta com que os entes

⁸⁶ EF VII, p. 139.

⁸⁷ EF VII, p. 139.

⁸⁸ EF VII, p. 143.

participam do *Esse* absoluto⁸⁹. Mais uma vez, Padre Vaz crê identificar na metafísica do *esse* as raízes da modernidade, e diz que a força secreta que anima todo o projeto da modernidade consiste em ter, fundamentalmente, transposto, para a imanência da história a estrutura dialética existente entre o *Esse* absoluto e os *esse* relativos⁹⁰. Ora, a prerrogativa de “doador de sentido”, segundo a metafísica do *esse*, só cabe ao *Esse* absoluto, pois que só Ele, como comunicador do *esse*, pode responder às perguntas: “o que é o existir?”, “por que a existência?”. O projeto da modernidade consiste em reivindicar para a imanência histórica as respostas que só o Absoluto transcendente pode dar. A resposta à questão da razão da existência, não a podendo suportar o indivíduo empírico, nem mesmo em sua dignidade de sujeito transcendental, tende a ser sublimada, em uma espécie de “mística da metafísica da subjetividade”⁹¹, de modo a transferir-se para a “trindade” da imanência moderna: a natureza, a sociedade e a história.

Atingimos o estágio *noético-ontológico* da segunda jornada ao tratarmos do tema da *participação*, que implica também o tema da *analogia*. Padre Vaz, sustentando a síntese que Tomás de Aquino realiza entre aristotelismo, neoplatonismo e criacionismo bíblico, apresenta o modo de participação defendida pela metafísica do *esse*, que é participação *analógica* e *vertical*, não *unívoca* ou *horizontal*: “A participação implica a imanência do Absoluto no relativo, a analogia postula a transcendência do Absoluto sobre o relativo”⁹². Segundo Padre Vaz, a metafísica do *esse* apresenta um hiato ontológico entre o Absoluto e os entes finitos, de modo que o Absoluto não é simplesmente compreendido pelas categorias da inteligência finita, mas é afirmado *supra intellectum*⁹³. Para Tomás de Aquino, a metafísica construída pela *via ascensus*, partindo do ser sensível, alcança a noção de *ens commune*, que passa a ser seu *subjectum* próprio. Entretanto, o Absoluto – Deus – não entra no horizonte do *ens commune*, mas é visto como sua Causa transcendente, pois que a noção universal do *ens commune* tem como conteúdo a totalidade dos entes finitos, que, por sua vez, são causados pelo *Esse*, que permanece para além de toda conceptualização universalizante. Evidentemente, também pela *via descensus*, o Absoluto, descoberto, pela operação judicante da *separatio*, na intuição protológica do *esse* como *enérgeia*, está para além da capacidade de compreensão da inteligência finita.

Desse modo, a transcendência inobjetável do Absoluto traduz o “excesso” (*hyperbolé*, para usar uma expressão platônica, Rep. VI, 509 c 2) do Ser que é

⁸⁹ Cf. EF VII, p. 163.

⁹⁰ Cf. EF VII, p. 168.

⁹¹ EF VII, p. 168.

⁹² EF VII, p. 186.

⁹³ Cf. EF VII, p. 186.

absolutamente Uno e, como tal, Verdadeiro e Bom. Estando infinitamente além (*epékeina*, Rep., 509 b 9) dos seres finitos, permite-os existir, na sua autonomia, no hiato ontológico da *diferença*⁹⁴.

Padre Vaz ressalta que a metafísica, de Platão a Tomás de Aquino, destacou, de modo geral, a participação vertical – participação do universo com sua ordem hierárquica à Transcendência do Absoluto. Este, embora não circunscritível pela nossa conceptualização, pôde ser pensado como Bem (Platão), como Verdade (Agostinho), como Uno (Plotino) e como *Esse subsistens* (Tomás de Aquino). A metafísica tomásica, sem dúvida, alcançou o nível de inteligibilidade mais radical, pois que o ser como *ato de existir* é o que há de mais inteligível, muito embora o *Esse subsistens*, com sua radiante luz, ofusque a nossa inteligência finita.

As raízes da modernidade, constatadas neste estágio que trata da *participação*, são identificadas a partir do confronto estabelecido por parte das metafísicas tardo-medievais com a metafísica tomásica do *esse*⁹⁵. A crítica à metafísica do *esse*, iniciada provavelmente por Robert Kilwardby, vai resultar na metafísica de Duns Scotus, que assinala, em sua expressão mais rigorosa, a inversão da participação *vertical* na participação *horizontal*. Enquanto, para Tomás de Aquino, os *esse* participam no *Esse subsistens*; para Duns Scotus, os *esse* e o *Esse subsistens* participam da noção universalíssima de *ens commune*, o que coloca, de alguma maneira, o Absoluto dentro dos quadros conceptuais da inteligência finita, constituindo o ponto de partida da grande rota do racionalismo moderno⁹⁶. Tal mudança de perspectiva constitui propriamente uma “refundação” da metafísica. Aqui se dá o aparecimento da chamada *scientia transcendens*⁹⁷, forjada por Duns Scotus, cuja noção universalíssima e unívoca de ser revela o início de uma postura que fará refluir para o sujeito do conhecimento a fonte da inteligibilidade, abrindo o caminho que conduziria à filosofia moderna da subjetividade. Para Padre Vaz, as origens da formação do conceito unívoco de ser estão na base de uma profunda mudança na configuração do campo noético-especulativo. Enquanto a metafísica clássica sustentava haver uma identificação intencional entre o intelecto em ato e o

⁹⁴ EF VII, p. 186-187.

⁹⁵ Cf. COURTINE, Jean-François. *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris : PUF, 1990, p. 137s. Aqui se pode ver que a opção scotista se deu em confronto com a posição tomásica.

⁹⁶ Cf. EF VII, p. 86; 164s.;186s.

⁹⁷ A *scientia transcendens*, bem representada por Duns Scotus, vê no conceito de ente “um conceito que ‘transcende’ (*transcendit*) os conceitos categoriais, na medida em que ele se encontra ‘fora de todo gênero’ (*extra omne genus*), ou seja, não tem nenhum caráter limitante, podendo, antes, ser predicado de todos os gêneros, da substância e do acidente, de Deus e da criatura” (HONNEFELDER, Ludger. *João Duns Scotus*. São Paulo: Loyola, 2010, p. 105). Esse conceito de ente, unívoco, promove, de fato, uma participação horizontal, em que Criador e criatura são vistos num mesmo horizonte conceptual. Para Tomás de Aquino, ao contrário, Deus é causa do ente (*ens commune*), não seu participado. Aqui já temos o início da postura que irá fazer refluir para o sujeito a fonte de toda inteligibilidade.

inteligível em ato (*intellectus in actu est intellectum in actu*), a noção scotista de ser privilegiará a atividade do sujeito cognoscente em detrimento do ser real. Tal mudança de perspectiva vai desaguar numa sua expressão emblemática: as *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez (1548-1617), obra que assinala a reformulação da metafísica como sistema fechado, segundo a acepção que este termo adquire na *epistème* racionalista, sistema “de natureza axiomático-dedutiva, regido pelos princípios de causalidade e razão suficiente e pela noção unívoca de *ser*”⁹⁸. Padre Vaz, seguindo a linha de estudos de J. F. Courtine⁹⁹, vê em tal gesto de “refundação” o início do modelo “ontoteológico” e a destruição da metafísica do *esse*, destruição que seria alvo da “destruição da destruição” por obra do nominalismo de Guilherme de Ockham, de modo que o destino da metafísica, entre querelas de escolas, chegando à grande sistematização de Suárez e à posição racionalista de Descartes, alcançará seu desfecho com a desconstrução kantiana¹⁰⁰. Cumpre notar que Padre Vaz, se considera a fundação da *scientia transcendens* como o início da rota do racionalismo moderno, só entende o profundo significado desse passo histórico-especulativo no horizonte da metafísica tomásica do *esse*, com a qual aquela esteve em confronto. Assim, para além da fundação da *scientia transcendens*, as raízes da modernidade são identificadas na metafísica do *esse*¹⁰¹.

No pensamento de Duns Scotus, permanece ainda, contudo, um lugar para a participação vertical em virtude da distinção entre Deus criador e criaturas e da organização dos seres criados em certa escala ascendente segundo os graus de perfeição das essências. Entretanto, a metafísica de Scotus, tendo o *ens commune* como horizonte de entendimento tanto dos seres finitos como do Ser infinito, padece de um dualismo ou de uma ambiguidade entre participação vertical e participação horizontal. Ora, na modernidade, a primazia caberá a esta última, de modo que o sistema simbólico moderno será regido pelo modelo de participação horizontal, tendo como grande expressão a racionalidade científica que se impõe no século XVII e que tem na matemática o seu paradigma fundamental.

O terceiro e o quarto estágios da segunda jornada são tratados num único capítulo intitulado *Ordem e finalidade*¹⁰². Esses dois estágios, denominados *ontológico-formal* e *ontológico real*, respectivamente, mostram, em síntese, como Tomás de Aquino, à luz de sua metafísica do *esse*, concebeu a origem e distinção dos seres finitos em sua multiplicidade

⁹⁸ EF III, p. 352.

⁹⁹ Cf. COURTINE, Suarez et le système de la métaphysique, op. cit.

¹⁰⁰ Cf. PROUVOST, Géry. *Thomas d'Aquin et les thomismes*: Essai sur l'histoire des thomismes. Paris: Editions du Cerf, 1996, p. 57-73. Aqui se pode ver, ainda que sucintamente, como a ontologia tomou o lugar da antiga metafísica e ao ser pensável coube a primazia em detrimento do ser real, o que representou, ao fim e ao cabo, a desconstrução da metafísica.

¹⁰¹ Cf. EF VII, p. 86; p. 166.

¹⁰² EF VII, p. 193-222.

(aspecto *ontológico-formal*) ordenada ao Fim (aspecto *ontológico-real*). O Fim é o Princípio que, agindo também como Verbo ou Causa Exemplar, e em sua Liberdade, dá o ser aos seres, de acordo com uma ordem garantida pela distinção e multiplicidade ordenada das *essências*, que, por sua vez, são princípios dos seres enquanto potência para a recepção do *esse*. A distinção dos seres finitos, sua consistência própria, pois que são naturezas (princípio de operação) existentes, e, portanto, sua relativa autonomia, permitem-lhes exercer entre si certa causalidade. No nível de consideração especificamente metafísica, não há como não considerar o aspecto teleológico do universo em sua ordenação ao Fim, pois que a argumentação teleológica “é uma exigência fundamental para alcançarmos a inteligibilidade do *esse* finito na sua relação de criaturalidade com o *Esse* infinito, que se cumpre justamente na circularidade Princípio-Fim”¹⁰³. Nesse sentido, a filosofia tomásica é fundamentalmente uma filosofia da ordem¹⁰⁴, apresentando o conjunto das criaturas em sua estrutura *taxiológica* e *teleológica*. Outra questão relativa ao estágio *ontológico-formal* diz respeito ao modo como a inteligência traduz a estrutura inteligível dos seres. Em síntese, a filosofia clássica, e também Tomás de Aquino, ressaltou a dimensão *metafísica*¹⁰⁵ da correspondência *ordem da razão = ordem da realidade*, enquanto que, na filosofia moderna, a primazia coube à dimensão *lógico-gnosiológica*.

Padre Vaz identifica nesses dois últimos estágios as raízes da modernidade nos seguintes termos: enquanto a metafísica do *esse*, como metafísica criacionista, soube explicar a distinção e a organização categorial do universo pelo recurso ao *Esse* criador, no qual se identificam a *causa essendi* e a *ratio cognoscendi* dos seres que vêm à existência por vontade livre do Criador e que têm no Verbo o fundamento da sua cognoscibilidade, a metafísica moderna transfere para o *Eu transcendental* as prerrogativas da *causa essendi* e da *ratio cognoscendi*, mas de modo a inverter a ordem dos termos. “O Eu é instituidor da cognoscibilidade, e a cognoscibilidade é o padrão de medida do ser”¹⁰⁶. Na modernidade, *ser* significa *ser conhecido*. Padre Vaz nota que a cultura moderna impõe-se a ingente tarefa de fazer passar o ser *dado* ao ser *interpretado*, a realidade *natural* à condição de *objeto*. Desse modo, sem um fundamento transcendente em que inteligente em ato e inteligível em ato são um, o mundo dos objetos fica suspenso apenas à iniciativa da razão operante, da qual depende

¹⁰³ EF VII, p. 204.

¹⁰⁴ Mesmo o acaso, a contingência e o mal situam-se, para Tomás de Aquino, no horizonte mais amplo da doutrina da Providência.

¹⁰⁵ No modelo platônico vigora o caráter *isomórfico* da homologia *ordem do real = ordem do conhecimento*, pois que não distingue o modo de ser do real em si (ideias) e o modo de ser do real na inteligência, enquanto que no modelo aristotélico vigora o caráter *anisomórfico*, que faz a distinção entre *o id quod cognoscitur* e *o modus quo cognoscitur* (cf. EF VII, p. 205).

¹⁰⁶ EF VII, p. 217.

a sua cognoscibilidade e seu sentido. A *utilidade* passa a ter primazia sobre a *contemplação* do ser, “que é a intenção primordial da qual nasceu a metafísica antiga”¹⁰⁷. Padre Vaz salienta que o objeto da subjetividade moderna não é simplesmente o objeto enquanto termo *dado* do ato de conhecimento, mas objeto *produzido* pela atividade e criatividade humanas. Nesse sentido, o grande paradigma da racionalidade moderna é o empírico-formal, o paradigma da ciência. Aliás, “no desenvolvimento da cultura moderna prevaleceu uma correspondência, que se tornou quase canônica, entre ciência e filosofia da imanência, consagrada por Kant na *Crítica da Razão Pura*”¹⁰⁸.

3.3 Ainda sobre as raízes da modernidade

Viu-se, então, que Padre Vaz identifica já no século XIII as raízes da modernidade, e ressalta que tais raízes são fundamentalmente de caráter metafísico. A metafísica tomásica do *esse* apresentou-se como o solo fértil onde germinaram as primeiras sementes das quais brotou e cresceu a grande árvore da modernidade.

Para entender bem essa hipótese de Padre Vaz, cumpre ter presente algumas considerações que o próprio Padre Vaz trata de apresentar em *Escritos de filosofia VII. Raízes da modernidade*. Em primeiro lugar, deve ficar claro que a incidência da metafísica do *esse* sobre a formação do universo simbólico da modernidade não é vista como uma hipótese que se verifica a partir de uma sequência cronológica de textos lidos em sua literalidade. Antes, a hipótese é defensável no âmbito de uma “espécie de *Wirkungsgeschichte* (história dos efeitos) silenciosa e quase imperceptível que o conteúdo simbólico profundo das ideias exerce sobre os espíritos”¹⁰⁹. Com efeito, na história das ideias não há simplesmente rupturas totais. Em segundo lugar, e isso já ficou claro ao longo da apresentação do “itinerário da metafísica do *esse*”, a modernidade fez brotar e crescer as suas sementes numa direção contrária à direção desenvolvida pela metafísica do *esse*. Esta percorreu um caminho que reconhece a Transcendência real do *Esse* absoluto, que é o fundamento de todo ser como Criador e, particularmente, do conhecer e querer humanos, realizando em si mesmo a plenitude do Ser, a Subsistente Intelecção e a Liberdade absoluta. A modernidade, por sua vez, no horizonte da radicalidade das questões tratadas pela metafísica do *esse* nas disputas do século XIII, realizou, num gesto titânico, a imanentização das conquistas da metafísica tomásica, transferindo para o interior do mundo o que, em última análise, caberia ao *Esse* absoluto como

¹⁰⁷ EF VII, p. 217.

¹⁰⁸ EF VII, p. 218.

¹⁰⁹ EF VII, p. 145.

fundamento dos *esse* finitos. Nesse sentido, podemos entender as claras palavras de Padre Vaz sobre a modernidade:

[...] trata-se de um projeto que tem por objeto a construção de um absoluto no próprio devir histórico. É permitido afirmar, por conseguinte, que o desafio especulativo de pensar um *absoluto* que se exterioriza no movimento mesmo que o constitui é, verdadeiramente, o problema matricial, o problema-fonte de todos os grandes problemas da filosofia moderna¹¹⁰.

Outra observação digna de nota é que Padre Vaz reconhece que a rota da metafísica moderna teve início com a refundação da metafísica clássica na Idade Média tardia, isto é, com a criação da *scientia transcendens*, cuja grande expressão encontramos na obra de Duns Scotus, e com o nominalismo a que se chegou com Guilherme de Ockham. Com efeito, o nominalismo de Ockham levou a cabo uma crítica da metafísica refundada por Scotus, cujo caminho, entre as querelas de escola, conduziu, enfim, à criação do *Sistema de metafísica* de Suárez e a uma nova refundação da filosofia na aurora da modernidade por obra de Descartes. Kant, recolhendo o que sobrara dos escombros da velha metafísica, acabou por proclamar sua impossibilidade como ciência. Entretanto, ao ver a Idade Média tardia como o período que gerou uma nova figura da metafísica, Padre Vaz ressalta que só compreende as opções desse período histórico no horizonte da metafísica do *esse*. É como dissolução crítica das conquistas da metafísica tomásica que as opções da Idade Média tardia (a univocidade do ser, a doutrina do *esse objectivum*, o nominalismo) devem ser compreendidas. As raízes, portanto, da modernidade recuam até o século XIII, e são identificadas na metafísica que um humilde e sábio frade dominicano elaborou em meio às disputas de seu tempo.

Por fim, é interessante notar que Padre Vaz, em 1974, num célebre artigo recolhido depois em *Escritos de filosofia I*¹¹¹, já relacionava a metafísica do *esse* com a problemática da modernidade. Já naqueles idos, Padre Vaz reconhecia que a metafísica do *esse*, ao romper os quadros estáticos da metafísica antiga da *physis* e abrir uma lógica ou pensamento do absoluto do ser, prenunciava o grande problema da filosofia moderna: o de pensar a história como realização da razão do homem, sendo a natureza submetida à *téchne*, o que se teria dado em oposição à visão a-histórica da *physis* como uma ordem imutável desde toda a eternidade¹¹². Nesse artigo, Padre Vaz vê na obra de Tomás de Aquino uma crítica, ainda que implícita, ao cosmo-centrismo antigo, crítica que teria desembocado “na crise da escolástica posterior (nominalismo dos séculos XIV e XV) e, finalmente, na dissolução da imagem antigo-

¹¹⁰ EF VII, p. 99.

¹¹¹ Cf. EF I, p. 34-70.

¹¹² Cf. EF I, p. 58.

medieval do mundo”¹¹³. Mas o antropocentrismo da ciência moderna deve-se à atribuição ao *cogito* das prerrogativas que a metafísica do *esse* atribuiu ao Deus criador¹¹⁴.

4 JUÍZO FUNDAMENTAL SOBRE A MODERNIDADE

4.1 Eclipse da Transcendência e crise da metafísica

Ao perlustrarmos os últimos escritos vazianos, principalmente os escritos críticos ou de ocasião¹¹⁵, uma das questões que saltam aos olhos é, sem dúvida, o reconhecimento da crise da modernidade, crise na qual estamos mergulhados. O relevo da crise diz respeito sobretudo à crise ética e à crise de sentido. Na obra de Padre Vaz, vemos claramente que a crise da modernidade tem como causa, em última análise, a crise do “saber fundamental por excelência, a metafísica”¹¹⁶.

Como vimos na seção dedicada a identificar as raízes da modernidade, o projeto filosófico moderno caracteriza-se fundamentalmente, segundo Padre Vaz, pela ambição titânica de transferir para a imanência do mundo o sentido radical da existência, sentido que, segundo o itinerário que encontrou sua mais rigorosa expressão na metafísica tomásica do *esse*, prendia-se à transcendência do Absoluto real em sua absoluta irreducibilidade.

Só à “inteligência espiritual”¹¹⁷, em sua abertura constitutiva para o absoluto do ser, é dado reconhecer o *Existente* como *superior summo meo* e *interior intimo meo*¹¹⁸. A categoria de espírito e a relação de transcendência, estudadas por Padre Vaz em *Antropologia filosófica I e II*, mostram suficientemente que o homem é estruturalmente um ser metafísico, isto é, *capax entis*. Entretanto, no clima intelectual da modernidade, em virtude da “inversão

¹¹³ EF I, p. 67.

¹¹⁴ Cf. EF I, p. 68.

¹¹⁵ Podemos dividir a obra de Padre Vaz em dois blocos distintos. Temos, de um lado, as obras sistemáticas e, de outro, um grande número de artigos, editoriais, notas, resenhas, publicados na revista Síntese ou em outros periódicos. O primeiro bloco lança em forma sistemática os fundamentos teóricos das grandes opções de Padre Vaz, e é constituído pelos dois volumes da *Antropologia filosófica*, os dois volumes da *Introdução à ética filosófica* e, de certa maneira, pelo último livro publicado, os *Escritos de filosofia VII*. No segundo bloco, em grande parte reunido nos *Escritos de filosofia I, II, III e VI*, temos mais visível um confronto com a modernidade a partir das grandes opções vazianas; daí o fato de chamarmos esses escritos de *críticos*. A distinção que aqui fizemos inspira-se, de alguma maneira, em: MAC DOWELL, João Augusto A. A. História e transcendência no pensamento de Henrique Vaz. In: PERINE, Marcelo (org.). *Diálogos com a cultura contemporânea: Homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz*, SJ. São Paulo: Loyola, 2003, p. 13.

¹¹⁶ EF III, p. 165.

¹¹⁷ Cf. AF I, p. 239-289.

¹¹⁸ A dialética do *superior summo meo* e do *interior intimo meo* foi exposta por Santo Agostinho nas suas *Confessiones*, III, 6. Padre Vaz diz a respeito: “[...] o *transcendente* está além (dialecticamente, não espacialmente!) do nosso espírito finito, situado e mutável; mas, exatamente enquanto *transcendente*, ele se mostra *imane*nte (*in manens*, o que permanece) ao espírito que o pensa, pois, se assim não fosse, estaria sujeito à lei da irreducível *exterioridade* que rege as relações entre os seres finitos” (EF III, 197).

dos termos do paradigma clássico”¹¹⁹, a inteligência espiritual sofreu uma nova destinação, que significou, no fundo, seu processo de dissolução¹²⁰.

Ora, se a inteligência humana é dotada de “um incoercível *élan* metafísico”¹²¹, a crise da metafísica só pode gerar crises nos diversos domínios da cultura. Com efeito, Padre Vaz vê desfilar no nosso tempo uma ingente procissão de pseudoabsolutos que pretendem substituir o Absoluto real, para o qual a inteligência humana está constitutivamente orientada¹²². Se o Absoluto real não é reconhecido, é natural que realidades finitas candidatem-se a tomar o seu lugar, uma vez que a natureza espiritual da inteligência e da vontade em seu dinamismo ilimitado lança o homem sem cessar para a afirmação de um sentido absoluto.

Para mostrar mais claramente a inflexão operada pela modernidade no nosso globo simbólico, cremos ser útil e necessária a menção ao que Padre Vaz fez questão de registrar em sua obra. Trata-se do assim chamado “tempo-eixo” da história da humanidade, ocorrido no mundo antigo, cuja significação elevou-se à condição de *stella rectrix* da história humana e, de modo particular, veio a orientar o sistema simbólico de nossa civilização ocidental até pelo menos o aparecimento da modernidade ou até a efetivação da modernidade dita pós-cristã. Ora, na visão de Padre Vaz, o que a modernidade pretende, no fundo, é fundar um *novo tempo-eixo* em contraposição ao primeiro. Mas será que tal pretensão está à altura do homem? Ou conforme a sua dignidade espiritual?

Na esteira de Karl Jaspers e, sobretudo, de Eric Voegelin, Padre Vaz reconhece a importância do *tempo-eixo*¹²³. Trata-se, com efeito, de um momento histórico muito rico em significação. Situando-se no tempo entre 800 a.C. e 200 a.C. e no espaço geográfico que vai do Extremo Oriente até o Mediterrâneo, o *tempo-eixo* viu aparecer a formulação das grandes mensagens religiosas e filosóficas das grandes civilizações do mundo antigo.

O que caracterizou sobremaneira esse período fecundo foi o florescimento da consciência explícita de uma realidade realmente transcendente ou *metacósmica*. Abrindo a consciência humana para além dos rígidos quadros cosmocêntricos, a experiência da

¹¹⁹ AF I, p. 260.

¹²⁰ Com efeito, Padre Vaz fala de “processo de dissolução da *inteligência espiritual* que acompanha o desenvolvimento da filosofia moderna” (AF I, p. 264).

¹²¹ EF III, p. 184.

¹²² Cf. EF III, p. 198-199.

¹²³ “As peculiaridades desse tempo da história, que foi denominado ‘tempo-eixo’ (*Achsenzeit*) mereceram a atenção dos historiadores durante todo o século XIX, quando foi possível reconstituir a cadeia das grandes civilizações eurásianas do primeiro milênio a.C. Elas estão na origem do problema filosófico em torno da direção axial da História, tema das *Lições sobre a Filosofia da História* de Hegel, e retomado em nosso século por Karl Jaspers no seu *Origem e Meta da História*. Mas foi o grande historiador contemporâneo Eric Voegelin (1901-1985) que, com soberana erudição e profunda sensibilidade filosófica, perscrutou o alcance e a significação da extraordinária experiência espiritual que surgia simultaneamente em vários focos de civilização[...].” (EF III, p. 202).

Transcendência real configurou uma consciência mais profunda do homem em sua participação no Ser:

Segundo a análise de Voegelin, apoiada nos documentos literários das diversas culturas do tempo-eixo, delinea-se então com nitidez cada vez maior a idéia de uma participação no Ser como totalidade que, compreendendo o sensível, vai, no entanto, infinitamente além dos seus limites e se apresenta ao homem como objeto da sua experiência mais profunda. É esse o núcleo germinal do problema da transcendência¹²⁴.

Duas expressões dessa experiência, “as duas mais radicais e consequentes”¹²⁵, ao se encontrarem e se imbricarem, vieram a constituir o globo simbólico da nossa civilização ocidental. São elas, de um lado, a experiência da transcendência efetivada pela tradição bíblica, e, de outro, a descoberta grega da transcendência do inteligível. Voegelin designou a irrupção da Transcendência real na consciência do povo bíblico de *diferenciação profética*, e a irrupção na consciência do povo grego, de *diferenciação noética*¹²⁶. A tradição bíblica caracteriza-se por reconhecer um único Deus concebido como Criador, Senhor e Fim da história, a quem cabe a iniciativa de ir ao encontro do homem e oferecer-lhe a salvação pela sua Palavra (que é Cristo para o Cristianismo), que, vinda do alto (*oriens ex alto*), deve ser acolhida na fé. A tradição grega, por sua vez, reconheceu, como fica claro num de seus maiores filósofos, Platão, a transcendência do inteligível sobre o sensível, transcendência esta vista como Ideia absoluta e Princípio de inteligibilidade e de ordem, cuja riqueza inteligível a inteligência humana tentou expressar como Ser, Uno, Bem e Verdade transcendentais.

O movimento característico da tradição bíblica é a *descida* (*katábasis*) do Transcendente por meio de sua Palavra que é acolhida pelo crente, enquanto o movimento característico da tradição grega é a *subida* (*anábasis*) da inteligência do filósofo em direção à Transcendência, o que equivale à mais alta operação da inteligência. Padre Vaz, contudo, garante: “Em ambos os casos, porém, a fonte da Transcendência real permanece infinitamente distante e não pode ser ‘apreendida’ pela razão finita, o que dá origem ao tópico do ‘Deus inapreensível’”¹²⁷. O evidente elemento comum entre os dois movimentos, e que está na base da possibilidade do diálogo entre fé e razão, é a estrutura *teocêntrica*. Sob essa comum estrutura, forjou-se a concepção do *humanismo teocêntrico*.

A partir do século II da era cristã, essas duas experiências da Transcendência encontraram-se, confrontaram-se e se entrelaçaram para formar a matriz simbólica da civilização ocidental sob a égide do Cristianismo. Padre Vaz ressalta que a concepção cristã

¹²⁴ EF III, p. 204.

¹²⁵ MFC, p. 297.

¹²⁶ Cf. MFC, p. 297.

¹²⁷ MFC, p. 300.

de Deus, para cuja formulação confluíram a tradição bíblica e a filosofia grega, alcançou grande rigor especulativo na obra de Tomás de Aquino:

[...] o Deus Criador da Bíblia e a Idéia absoluta da filosofia grega, já identificada no médio e neoplatonismo com a Inteligência suprema, convergem, numa síntese de extraordinária densidade especulativa, para constituir a concepção de Deus da teologia cristã, que encontrará sua expressão mais rigorosa nas primeiras questões da Suma de Teologia, de Santo Tomás de Aquino¹²⁸.

Desse modo, no que toca às questões propriamente filosóficas, a razão humana pôde de fato reconhecer sua estrutura decididamente teocêntrica. A razão, em suas inquisições, mostrou-se orientada, em última análise, para a afirmação e o reconhecimento da Transcendência real. Tal a experiência que desde as origens gregas do filosofar se patenteou, encontrando em Tomás de Aquino uma expressividade ímpar.

Ora, a modernidade representou, no fundo, um verdadeiro “abalo sísmico”¹²⁹ nessa história espiritual do Ocidente. A ideia de homem, que antes era pensada em sua dependência para com o Transcendente, passou a referir-se a si mesma, numa reivindicação de autonomia absoluta. Trata-se de uma inflexão operada na concepção mesma de homem e da fundação de um novo humanismo: o *humanismo antropocêntrico*. Padre Vaz vale-se dos dois grandes paradigmas da tradição, que remontam a Platão e à Bíblia, para fazer ver a inflexão operada pela modernidade: o paradigma da *medida* e o paradigma da *imagem*. O primeiro, que opôs Platão a Protágoras, diz: “Deus é a medida de todas as coisas”; ao que a modernidade retruca: “O homem é a medida de todas as coisas”. O segundo, presente também em Platão, mas consagrado definitivamente pela Bíblia, afirma: “O homem é imagem e semelhança de Deus”; ao que retruca o humanismo antropocêntrico: “Deus é imagem e semelhança do homem”¹³⁰.

Quando se manifesta primordial e explicitamente essa inflexão moderna? Cumpre notar que, segundo Padre Vaz, a história não é feita de rupturas radicais. O sistema simbólico da modernidade não apareceu de repente. Já tratamos das raízes da modernidade e vimos que elas, passando pela refundação da metafísica por Duns Scotus como *scientia transcendens* e pelo nominalismo tardo-medieval, recuam ao século XIII, à metafísica tomásica do *esse*. Entretanto, podemos apontar o século XVII como o momento em que o ideal da modernidade apareceu com grande clareza¹³¹. É justamente neste século que aparece com vigor o ideal de

¹²⁸ HH, p. 162.

¹²⁹ HH, p. 163.

¹³⁰ Cf. HH, p. 163.

¹³¹ “Nesse sentido convém situar o início da modernidade que é a nossa e na qual ainda vivemos, no século XVII. Com efeito, é no início desse século que uma nova *forma* de Razão e um novo *estilo* de prática racional que irão caracterizar profunda originalidade da revolução *científica* galileana e das revoluções *filosóficas* protagonizadas por Descartes e Hobbes, emergem das longas preparações medievais e renascentistas” (EF IV, p. 267-268).

um conhecimento ou de uma *nova razão* em que a *representação* adquire a primazia em detrimento do *ser*, a *poiésis* em detrimento da *theoría*¹³². Temos, no século XVII, a expressão operacional dessa nova razão: a revolução científica, que, com sua visão de conhecimento decididamente *poiético*, próprio do método *empírico-formal*, construiu uma nova imagem do homem e de sua relação com a natureza. E a extraordinária eficácia que a ciência físico-matemática mostrou no domínio da natureza passou a exercer uma atração e um fascínio impressionantes, vindo o seu método a ser considerado o método científico *tout court*, dando origem ao atual reino da técnica ou *tecnocracia*, ao qual, em larga medida, estamos submetidos. Vemos também aí a expressão teórica dessa nova idade da razão no ideal apresentado por Descartes com seu projeto de refundar a filosofia, tendo como princípio norteador a *mathesis universalis* com a conseqüente importância reconhecida ao método¹³³.

Com efeito, estamos diante de um novo movimento cultural, que faz refluir para o sujeito o fundamento da inteligibilidade do ser e a fonte radical de sua própria *práxis*. Em ambos os casos, o que vemos é a afirmação da *representação* em detrimento do *ser*, isto é, a ereção da representação do sujeito como norma e medida da verdade do ser do objeto. Trata-se de um modelo que anula a concepção do conhecimento entendido como *theoría* desinteressada (no sentido clássico de *contemplação*) em favor de um conhecimento entendido como *poiésis* humana. Também o conhecimento que Aristóteles denominara *prático* (pertencente ao campo do agir moral) sofre a poderosa atração do ideal *poiético* do conhecimento, perdendo sua originalidade própria. Assim, Padre Vaz vê que “a concepção *poiética* do objeto do conhecimento, fundada sobre a primazia da representação sobre o ser, desdobra-se nas três grandes vertentes que configuram o terreno cultural da modernidade. São elas a ciência, a ética e a política, a filosofia”¹³⁴.

A metafísica, nesse novo horizonte espiritual, deixa de prender-se ao ser em sua transcendência para voltar-se para o sujeito em sua imanência, ao ponto de se tornar *metafísica da subjetividade*¹³⁵. Se é verdade que com Descartes a ideia de Deus ainda é integrada na ordem das razões, na medida em que também dela a razão deve “dar razão”, é

¹³² Cf. EF III, p. 153-175. Cf. também EF II, p. 161s.

¹³³ “A primazia do *ordo cognoscendi* na univocidade das suas regras irá, pois, prevalecer na organização do espaço conceptual cartesiano, que, de uma forma ou de outra, imporá seu modelo a toda a cultura moderna e verá confirmado seu domínio com a extensão universal da tecnociência” (EF III, p. 242). Sobre a posição do cartesianismo como momento inaugural, do ponto de vista das ideias, do projeto da modernidade, ver também: EF III, p. 234s.; MFC, p. 302; EF VII, p. 102.

¹³⁴ EF III, p. 164.

¹³⁵ Com efeito, Padre Vaz falando sobre o homem que lança os fundamentos do projeto moderno, diz que ele “opera uma inversão completa da direção do vetor metafísico do conhecimento, orientando-o para a imanência do próprio sujeito, ali onde se desenrola a laboriosa produção do objeto, escrevendo, assim, o primeiro capítulo da chamada *metafísica da subjetividade*” (EF III, p. 164).

verdade também que Descartes lança as bases teóricas do racionalismo imanentista e, com seus sucessores, o Absoluto transcendente, cada vez mais, se retrai para dar lugar à absolutização da imanência. Padre Vaz refere-se às *Regulae ad directionem ingenii* (1629) como o grande ponto de partida do “imenso processo teórico da transposição da Transcendência *real* em transcendência *lógica*, o que significou, de um lado, a primazia do *sujeito* sobre o *ser* e, de outro, a pressuposição da soberania da Matemática como *scientia reatrix* do universo intelectual”¹³⁶.

Para Kant, que proclama a impossibilidade da metafísica do ser como teoria, o conhecimento apresenta-se claramente como *érgon* ou construção do sujeito transcendental e Deus não passa de uma ideia da *Razão Pura* sem correlato ontológico ou reduz-se a um postulado da *Razão Prática*. No filósofo de Königsberg, que procura sintetizar as posições racionalistas ou empiristas dos sucessores de Descartes, o modelo da razão matemática chega a seu *point de non retour*¹³⁷. Hegel, querendo recuperar o vigor metafísico da razão (e ultrapassar Kant) com o seu Sistema do Espírito Absoluto, fá-lo, entretanto, no clima da subjetividade moderna, de modo que a subjetividade infinita, que na tradição metafísica e teológica do Ocidente era atributo do Absoluto transcendente, refluí para a imanência e é expressa no discurso do filósofo, tornado ele mesmo possuidor do Saber Absoluto: a subjetividade que é Ideia é o tema da *Ciência da Lógica*; a subjetividade que é Palavra mundana e histórica é o tema da *Filosofia da Natureza* e da *Filosofia do Espírito*, respectivamente. Hegel, assegura Padre Vaz, reconheceu a importância da descoberta da Transcendência para a autoconsciência do homem como espírito, mas sua “tarefa titânica” foi a de pretender reduzir à imanência dos códigos demonstrativos da razão o Absoluto transcendente em sua irreduzibilidade inobjetével¹³⁸. Nesse sentido, o Sistema hegeliano pode ser considerado “a expressão mais acabada da modernidade filosófica pós-cartesiana”¹³⁹.

A idade pós-hegeliana é vista por Padre Vaz como a idade que se pretende pós-metafísica *tout court*: “Mas a posteridade hegeliana, de Feuerbach em diante, pretende retomar o intento de Kant (pelo menos enquanto proposto no plano da Razão teórica), e fechar de vez para sempre o sulco aberto no pensamento ocidental pelo pensamento do Absoluto”¹⁴⁰. A subjetividade como movimento para o Absoluto, ardorosamente defendida ainda por Hegel, exaure-se, logo depois de Feuerbach (que ainda defendeu a subjetividade, mas em termos

¹³⁶ MFC, p. 302; cf. também AF I, p. 266s.

¹³⁷ Cf. MFC, p. 302.

¹³⁸ Cf. EF III, p. 220- 221; 243ss; EF II, p. 286s; EF VII, p. 142s.

¹³⁹ EF III, p. 244.

¹⁴⁰ AF II, p. 120.

claramente reducionistas), seja na História, como na tradição historicista; seja na Natureza, como na tradição positivista. *História e Natureza* apresentam-se, na verdade, como sucedâneos do *Ser*. Assim, a relação de transcendência, estudada por Padre Vaz em *Antropologia filosófica*, é negada em benefício da relação de objetividade (Natureza) e intersubjetividade (História).

Com efeito, Padre Vaz vê no horizonte filosófico da modernidade, em última análise, a negação do *ser* em benefício da *representação* ou a negação do *ontológico* em favor do *lógico*. A famosa tese da gnosiologia clássica segundo a qual *o inteligível em ato identifica-se com a inteligência em ato*, o que faz da representação, não o termo da inteligência, mas o *medium in quo* do conhecimento do *ser*, é negada em benefício de uma gnosiologia que faz refluir para o sujeito a fonte de toda inteligibilidade, apresentando-se a *representação* como o *id quod* do conhecimento¹⁴¹. O conhecimento deixa de ser conhecimento do *ser* para tornar-se conhecimento da *representação*. Desse modo, o conhecimento torna-se construção do sujeito, e o meramente lógico passa a ter prevalência sobre o ontológico. A razão moderna é, com efeito, essencialmente operacional, já que o operável é do domínio do lógico. Nesse sentido, o grande paradigma de racionalidade é o das ciências empírico-formais. Mesmo as racionalidades hermenêuticas, que operam no campo da cultura (*ethos*, tradições, obras, instituições e ações do homem histórico), não da natureza, e tentam trazer, de algum modo, a herança das imagens tradicionais do homem, sofrem a atração da racionalidade empírico-formal, tida como a racionalidade *tout court*¹⁴². A religião, nesse clima, torna-se objeto de análise de uma razão que, passando por cima de sua originalidade, procura reduzi-la aos seus estreitos cânones. O discurso propriamente teológico cede lugar a uma reducionista filosofia da religião. O fenômeno da filosofia contemporânea, denominado *linguistic turn*, é visto por Padre Vaz como a expressão pura da supremacia do lógico sobre o *ser*¹⁴³.

Destarte, não é de admirar hoje em dia que haja carência de discursos verdadeiramente portadores de sentido para a vida ou de discursos autenticamente éticos. O que vemos é “essa multidão de discursos niilistas que cruzam sem rumo o espaço rigorosamente isotrópico, sem nenhuma direção constitutiva e ordenadora, da chamada pós-modernidade”¹⁴⁴.

Assim, compreende-se a situação do homem ocidental moderno. Privado da luz do sol da Transcendência, que iluminou a trajetória da humanidade há três milênios, vê-se suspenso no lábil fio de sua autossuficiência e é lançado na “primeira civilização não religiosa da

¹⁴¹ Cf. EF III, p. 158-166.

¹⁴² Cf. ERM, p. 67.

¹⁴³ Cf. ERM, p. 69.

¹⁴⁴ EF III, p. 221; cf. também EF III, p. 249; 365; AF I, p. 270-271.

história”¹⁴⁵. A metafísica, por sua vez, ciência arquetônica do saber humano e que, segundo Padre Vaz, encontrou grande rigor e coerência na obra de Tomás de Aquino, encontra-se em grande crise, porque, privada de seu alimento adequado, o ser, ela não pode subsistir.

4.2 Crise de sentido e crise ética

Vejamos, pois, como a crise de sentido e a crise ética, que parecem condensar a crise vivida pela modernidade, referem-se, em última análise à crise metafísica ou à rejeição do Absoluto real, cuja irradiante luz brilhou inconfundível na metafísica tomásica do *esse*. Assim, pretendemos mostrar que, segundo Padre Vaz, em se tratando de identificar a grande causa da crise da modernidade, é preciso, antes do mais, descer “às raízes metafísicas do problema”¹⁴⁶.

Crise de sentido e crise ética, na verdade, estão intimamente relacionadas. O “sentido”, tal como aqui o consideramos, tem um caráter *existencial*, e refere-se ao “sentido da vida” ou “sentido da existência”. Ora, a existência do sujeito é “essencialmente orientada para os fins que ele se propõe ou para os quais é naturalmente movido”¹⁴⁷. A Ética é a ciência do *ethos*¹⁴⁸ enquanto este, como face axiológica da cultura, propõe-se a fornecer os valores e traçar as finalidades da vida humana, respondendo à pergunta: “Como devemos viver?”. Desse modo, sentido da existência, *ethos* e Ética estão mutuamente entrelaçados.

A crise de sentido vivida hoje pela modernidade liga-se, segundo Padre Vaz, à fundação de uma *nova razão*, que, tendo dado seus primeiros ensaios no século XIV com a primazia dada à *representação* em detrimento do *ser*, aparece explicitamente no século XVII com o ideal do método empírico-formal da ciência galileana regido pela racionalidade matemática, considerado o método científico *tout court*.

À razão clássica, ao contrário, era dado contemplar desinteressadamente o ser, maravilhar-se com ele, e reconhecer no ser valores e normas de conduta. O homem antigo prendia-se ao Todo, “seja este o Todo do cosmos invisível e transcendente das idéias como no platonismo ou o Todo do cosmos visível e imanente da Natureza como no estoicismo”¹⁴⁹. O homem cristão, por sua vez, girava em torno Centro absoluto, que é Deus. Em ambos os casos, a fonte última de sentido e de valor não era o homem mesmo, mas uma realidade que lhe era transcendente.

¹⁴⁵ EF III, p. 136.

¹⁴⁶ EF III, p. 242.

¹⁴⁷ EF III, p. 154.

¹⁴⁸ “Com efeito, a Ética não é senão a explicitação das razões implícitas no *ethos* de uma determinada cultura para organizá-las sistematicamente e criticamente na forma de uma ‘ciência do *ethos*’” (ERM, p. 69-70).

¹⁴⁹ EF III, p. 105.

Ora, tendo sido desfeita, no horizonte da modernidade, a distinção aristotélica entre conhecimento *teórico*, conhecimento *prático* e conhecimento *poiético* em favor deste último, a capacidade de contemplação do ser e de reconhecimento de valores e normas para a vida viu-se comprometida. Acontece, então, que a modernidade acabou por tirar do homem qualquer sustentação transcendente, confinando Deus ao âmbito do privado ou do sentimento e submetendo a Natureza ao domínio da *thécne*. E a proposta moderna de um *indivíduo universal* – o “filósofo” da Ilustração, o *citoyen* revolucionário, o burguês progressista ou mesmo o “homem sem qualidades” (R. Musil) – desenraizou o homem do chão de seu *ethos*¹⁵⁰. Privado de um *ethos* ou da alma de uma cultura viva, na qual podia encontrar valores e normas transcendentais, o homem moderno passou a fundar-se sobre si mesmo, tendo a si mesmo como fonte última do conhecimento e da práxis. O conhecimento passa a ser simplesmente *poíesis* humana, não podendo haver nenhuma realidade transcendente que o oriente:

Com efeito, sem Deus e sem Natureza, o primeiro confinado à esfera subjetiva do sentimento, a segunda lentamente devorada pelo apetite insaciável do organismo da tecnociência no seu crescimento aparentemente sem fim, onde poderia encontrar o homem da modernidade uma estrela polar para a sua rota?¹⁵¹

O homem moderno, na verdade, não pode ver nenhuma luz que o ilumine, a não ser as luzes que ele mesmo faça brilhar. Entretanto, estas são luzes precárias e passageiras, de modo que se pode afirmar que no horizonte da modernidade não há “nenhuma nuvem luminosa, como aquela que precedeu o caminho de Moisés no deserto. As que se apresentaram como tais – Ilustração, Progresso, Sociedade sem classes, Sociedade da afluência – uma a uma se dissiparam deixando um céu vazio”¹⁵².

O grande paradoxo atual consiste no fato de que, de um lado, a civilização ocidental tornou-se, de algum modo, uma civilização universal: seu raio de influência estendeu-se a todas as regiões habitadas da terra através de sua ciência, sua técnica, suas ideias, seu estilo de vida... A economia globalizada não é outra coisa senão um modo de efetivação universal do modelo ocidental de razão operacional. De outro lado, no entanto, verifica-se a incapacidade de criar um *ethos* correspondente a tal universalização. Com razão, pergunta Padre Vaz:

Onde buscar a origem desse trágico paradoxo de uma civilização sem ética ou de uma cultura que, no seu impetuoso e aparentemente irresistível avanço para a

¹⁵⁰ Cf. EF III, p. 125-126.

¹⁵¹ EF III, p. 113.

¹⁵² EF III, p. 128.

universalização, não se faz acompanhar pela formação de um *ethos* igualmente universal, expressão simbólica das suas razões de ser e do seu sentido?¹⁵³

A reflexão vaziana sobre a dialética do *mesurante-mensurado* propõe-se dar-nos uma chave de leitura da crise ética da modernidade. Tal reflexão leva-nos a considerar três momentos dialeticamente articulados no processo que rege a constituição da *práxis* humana. Antes do mais, somos levados a reconhecer a dualidade estrutural existente entre o sujeito e o objeto da *práxis* (que é o agir) ou entre o sujeito e objeto da *poíesis* (que é o fazer). O primeiro momento da dialética *mesurante-mensurado* consiste em reconhecer a primazia do sujeito sobre o objeto de seu agir ou de seu fazer. O sujeito é o *mesurante*, o objeto o *mensurado*. O ser natural do objeto é negado para ser restituído segundo a significação que lhe confere o sujeito. Já o segundo momento é constituído pela primazia do objeto, que, operando uma negação da negação, impõe ao sujeito a significação recebida no primeiro momento da dialética, isto é, impõe ao sujeito a sua verdade. Desse modo, o objeto *significado*, em virtude da necessidade inteligível que lhe é inerente, nega a contingência puramente empírica da atividade do sujeito, tornando-se-lhe *mesurante*. No caso da *práxis*, que aqui nos interessa, o terceiro momento se dá pela supressão dessa oposição dialética entre sujeito e objeto ou entre *mesurante* e *mensurado*, supressão que é constituída pelo *ethos* ou o espaço propriamente humano da *práxis*. Assim, graças a essa dialética, a *práxis* humana não fica suspensa no vazio do arbítrio individual ou na simples empiria do objeto, mas lança suas raízes no solo firme do *ethos*, que trata de fundamentá-la por sanção religiosa ou sapiencial ou pelas lições da Ética. A aparição da Ética como ciência do *ethos*, criação do gênio grego, assinalou uma etapa significativa. Pela Ética, o *ethos* é submetido às exigências, reconhecidas pela razão, do finalismo do Bem.

O que Padre Vaz quer dizer-nos com tudo isso, em última análise, é que os indivíduos ou as sociedades pré-modernos prendiam-se, em seu agir, a um fundamento superior que lhes apontava os valores, as normas e os fins e que supressumia seja o teor empírico dos objetos, seja a contingência do agir individual:

A transcendência desse fundamento, afirmada na sanção religiosa e sapiencial do *ethos* nas sociedades tradicionais, ou traduzida na conceptualidade filosófico-teológica do *ethos* como Ética (o Bem ou os bens em Platão e Aristóteles, a Natureza estoica, o Deus pessoal cristão), assegurou ao pensamento ético clássico uma formulação satisfatória da síntese que deve unir a primazia respectiva da *práxis* e da realidade, no exercício da dialética do *mesurante* e do *mensurado*¹⁵⁴.

¹⁵³ EF III, p. 130.

¹⁵⁴ EF III, p. 133.

A transformação operada na modernidade constitui-se no sentido de imanentizar o fundamento transcendente que assegurava a síntese dialética da oposição entre a *práxis* humana e o mundo. Padre Vaz refere-se a essa transformação como “uma das mais radicais transformações da autocompreensão do homem ao longo de sua história [...]”¹⁵⁵. Desse modo, a *práxis* humana, privada de um fundamento que lhe dê sustentação e orientação, vê-se fundada sobre si mesma, de tal modo que se pode falar de uma “absolutização do momento mensurante que compete à *práxis*”¹⁵⁶.

Nesse mesmo sentido, o pensamento político moderno, ao atribuir a primazia ao indivíduo na sua particularidade psicobiológica, faz da vida social e política um momento segundo e, de alguma maneira, extrínseco ao próprio indivíduo. Este, na sua impossibilidade de atender a todas as suas necessidades ou com o intuito de garantir a própria sobrevivência, é forçado a negar seu estado de natureza e aderir ao pacto social. O Direito moderno, desse modo, longe de buscar a fundamentação das leis na normatividade *dada* por um fundamento transcendente (o que Padre Vaz chama de *modelo nomotético*), enquadra-se numa dinâmica segundo a qual a validade das leis se justifica tão somente por garantir ao indivíduo a sobrevivência satisfatória, dada a hipótese do estado de natureza, do qual a sociedade seria, a um só tempo, a negação e a continuação (*modelo hipotético*)¹⁵⁷.

No âmbito da prioridade do indivíduo sobre a comunidade ética, um dos problemas que se apresentam é o do *reconhecimento*. Como reconhecer no outro, numa relação de reciprocidade, a sua dignidade nativa de portador de direitos e deveres, fundada na natureza humana em sua sociabilidade constitutiva, se cabe ao indivíduo a prioridade lógica e axiológica sobre seu existir comunitário? A comunidade, nesse caso, não passa de um *resultado*, já que não é vista como princípio e fundamento da universalidade ética. A incapacidade de um verdadeiro reconhecimento, “abre caminho para a dramática anomia ética que reina nas sociedades modernas e, com ela, para a instauração do hobbesiano ‘estado de natureza’ do *bellum omnium contra omnes* [...]”¹⁵⁸.

Mesmo as tentativas contemporâneas de estabelecer uma universalidade ética, como as éticas contemporâneas do discurso, são vistas por Padre Vaz como uma nova edição da racionalidade moderna, que tem na absoluta autonomia do sujeito ou no polo lógico (não metafísico) o seu fundamento último. Com efeito, outra coisa não pretendem senão articular a

¹⁵⁵ EF III, p. 133.

¹⁵⁶ EF III, p. 134.

¹⁵⁷ Cf. EF II, p. 161s.

¹⁵⁸ EF III, p. 149.

autonomia do sujeito como *princípio* e a universalidade da razão como *forma*¹⁵⁹. A meta é conseguir, a partir da autonomia reconhecida do sujeito, universalizar a *razão* ética pelo *discurso*. Tal dinâmica envolve, assim, o exercício do que bem se pode chamar de razão calculadora. Mas a essência ética do homem, como bem viu Aristóteles, não se deixa manifestar pelo exercício de uma razão calculadora, procedimental ou meramente pragmática. Assim tais modelos éticos deixam sem solução “o problema fundamental da Ética, qual seja o do ‘tornar-se bom’ do sujeito através do exercício permanente da sua ‘razão prática’ como *phronesis* ou ‘razão reta’ (*orthòs logos*)”¹⁶⁰.

Ora, Padre Vaz está convencido de que o sentido da vida só pode nascer quando a inteligência e a liberdade humanas, operando em sinergia, tornam-se acolhimento do ser e consentimento ao ser e ao bem¹⁶¹. A grande contradição vivida pelo homem moderno está justamente no fato de pretender, como ser finito e situado que é, alçar-se ao voo de infinito alcance ontológico com o fito de alcançar o *status* de criador do sentido absoluto ou de mensurante absoluto do valor. O sentido da vida não pode alimentar-se da pretensão titânica que reivindica autonomia absoluta para o homem finito. Se o sentido não se prende a uma realidade transcendente, o homem só pode ver no sentido *construído* por ele mesmo a marca da sua finitude e fragilidade, isto é, não pode contemplar, em última análise, o autêntico sentido da vida.

A crise de sentido e a crise ética da atualidade encontram suas raízes na crise do fundamento transcendente ou na crise metafísica. As sociedades tradicionais encontravam tal fundamento no *ethos* sancionado por uma visão religiosa ou sapiencial; o nascimento da Ética em solo grego inaugurou a urgência de sancionar o *ethos* segundo as exigências da razão crítica, que, em sua forma clássica, não se fechava no círculo de sua finitude, mas era abertura para o transcendente (o Bem, o *Logos* atuante na Natureza, Deus). A modernidade com sua nova forma de razão, essencialmente operacional, centrada no polo lógico e não no metafísico, desenraizou o homem do *ethos* e reivindicou para ele o fundamento de sua própria *práxis*. Os resultados extremos, mas consequentes, dessa enorme pretensão moderna são os discursos niilistas atuais, que proclamam a ausência de valor, de normas e de fins para a aventura humana sobre a face da terra.

¹⁵⁹ Cf. ERM, p. 73s.

¹⁶⁰ ERM, p. 75.

¹⁶¹ “A liberdade é, no homem, o ligar do nascimento do *sentido* na medida em que, operando em sinergia com a razão no seu uso contemplativo, torna possível o exercício da *inteligência espiritual*, na qual ela é, fundamentalmente, consentimento ao *bem*, sendo consentimento ao *ser*” (EF III, p. 172).

4.3 Axiologia fundamental da modernidade

O juízo axiológico fundamental de Padre Vaz sobre a modernidade já pôde ser vislumbrado, de algum modo, pelas considerações que até aqui fizemos. Tendo encontrado na metafísica tomásica do *esse* a grande expressão da inteligência humana sobre a verdade do ser, Padre Vaz, em seus últimos escritos, julga o projeto da modernidade, fundamentalmente, à luz daquela metafísica, que no horizonte moderno da filosofia sofreu um verdadeiro processo de desconstrução.

Entretanto, cumpre notar que a posição de Padre Vaz sobre a modernidade sofreu variação ao longo de seu périplo intelectual. De uma posição mais favorável, que mais tarde julgaria “inspirada num otimismo característicos daqueles anos”¹⁶², Padre Vaz chegou a perceber que o projeto moderno em sua essência mesma constituía uma pretensão descabida: a destituição de Deus e a colocação do homem em seu lugar¹⁶³.

Os textos que mais revelam a sua visão otimista da modernidade são os dois célebres artigos *Cristianismo e consciência histórica I e II*, de 1960 e 1961, respectivamente, reunidos depois no livro *Ontologia e história*. Nesses artigos, Padre Vaz mostra sua posição “otimista” sobre o projeto moderno a partir da relação que via entre modernidade e fé cristã. Segundo Padre Vaz, entre a concepção cristã e o projeto moderno havia uma analogia, uma vez que ambos representavam em sua essência um rompimento com a imagem antiga do mundo.

A imagem do mundo antigo era decididamente cosmocêntrica, e o lugar do homem aí era, fundamentalmente, o de um contemplador das essências eternas¹⁶⁴. Ora, o projeto moderno nasceu com a afirmação da subjetividade humana sobre o mundo da natureza. “Com efeito, a transcendência do ‘eu’ sobre o ‘mundo’ manifesta-se, no aparecimento da subjetividade moderna na forma de uma ciência que reelabora o mundo segundo a racionalidade das relações matemáticas”¹⁶⁵. Tal projeto abriu ao homem moderno, num nível de radicalidade inédita, a “consciência histórica”. Embora na antiguidade a sensibilidade histórica não fosse desconhecida, a modernidade abriu para o homem uma *nova* consciência, a da realidade *como* história, consciência segundo a qual a ação do homem sobre o mundo é fator de *invenção* e, nesse sentido, construtora da história, cujo sentido deve-se guiar pela ideia de progresso. Se na concepção antiga as criações ou o progresso do homem não

¹⁶² Cf. EF III, p. 135 (nota 19).

¹⁶³ Com efeito, Padre Vaz fala do “ateísmo da práxis especificamente moderna, que se mostra cada vez mais como a alma profunda do projeto histórico da modernidade” (EF III, p. 135, nota 19).

¹⁶⁴ “Se o homem se insere no ‘cosmos’ como parte do grande Todo, sua atividade mais alta é a contemplação (*theoria*) de sua harmonia” (EF VI, p. 174).

¹⁶⁵ EF VI, p. 174-175.

acrescentam nada ao cosmos perfeito e divino, na modernidade o homem aparece como criador do seu mundo.

Ora, a concepção cristã do homem, ao atribuir-lhe a dignidade de “imagem de Deus”, coloca-o também acima do mundo da natureza. A consciência da realidade como história igualmente pertence à mensagem cristã, uma vez que Deus é a Presença, que se fez carne em Jesus, que interpela continuamente o homem a crescer e a fazer história rumo à plenitude da realização das promessas divinas num processo dinâmico de *inventividade*, em que a “situação” do homem “atesta a presença e a dominação de Deus no exercício de sua própria dominação sobre a natureza”¹⁶⁶.

Diante dessa analogia entre o projeto da modernidade e a concepção cristã do homem, a pergunta que Padre Vaz então se colocava era se, de um lado, o cristão poderia lançar-se na aventura do humanismo prometeico moderno e na criação de um “mundo do homem” e, de outro, se o “homem moderno” estaria disposto a aceitar a presença de um Absoluto transcendente à história e ao mesmo tempo situado historicamente numa cultura do passado pelo evento da encarnação¹⁶⁷.

À época, não deixando de considerar as ambiguidades do projeto da modernidade, Padre Vaz, apoiado numa “teologia das realidades terrestres” que reconhecia o valor profundamente teológico dos “acontecimentos sublunares”, concluiu que sua visão era “resolutamente otimista em relação ao chamado ‘mundo moderno’”¹⁶⁸. Padre Vaz emitia esse julgamento a partir de um ponto de vista cristão, evidentemente.

Como quer que seja, Padre Vaz deixou claro que via no projeto moderno de “humanização” científico-técnica da natureza uma profunda ambiguidade: o risco de “uma anulação da subjetividade, devorada por seus próprios instrumentos (sua ciência e sua técnica), de sorte a se perder o mistério da pessoa na anônima e implacável ‘função planificadora’ de uma pseudo-humanidade de pesquisadores e técnicos”¹⁶⁹. Mas, numa atitude fundamentalmente otimista para com o mundo moderno, via que a conjugação do projeto moderno com a visão cristã podia dissolver a ambiguidade inscrita no projeto moderno, uma vez que só a consciência histórica cristã parecia “suficientemente profunda para firmar a transcendência do homem sobre o mundo, da pessoa sobre as coisas e os instrumentos, em face da imensa tarefa histórica da edificação de um universo ‘humanizado’”¹⁷⁰.

¹⁶⁶ EF VI, p. 197.

¹⁶⁷ Cf. EF VI, p. 211.

¹⁶⁸ EF VI, p. 214.

¹⁶⁹ EF VI, p. 215.

¹⁷⁰ EF VII, p. 213-214.

Entretanto, anos mais tarde, passada a onda do “otimismo característico daqueles anos”¹⁷¹ e dadas as “evoluções recentes”¹⁷², Padre Vaz reconheceu que a relação entre a consciência histórica bíblico-cristã e a consciência histórica moderna “é muito mais complexa e sua interpretação não pode prescindir do ateísmo da *práxis* especificamente moderna, que se mostra cada vez mais como a alma profunda do projeto histórico da modernidade”¹⁷³. Na verdade, Padre Vaz não negou pura e simplesmente os aspectos positivos outrora identificados na relação entre mundo cristão e mundo moderno, e chegou mesmo a declarar que a perspectiva otimista a respeito de tal relação “permanece aos nossos olhos fundamentalmente válida no sentido de fornecer uma visão construtiva e crítica ao cristão, como qualquer um, na construção do ‘mundo do homem’”¹⁷⁴. Entretanto, o juízo vaziano sobre a referida relação sofreu uma matização ou uma variação de perspectiva, embora possamos afirmar que Padre Vaz continuou acreditando na “teologia das realidades terrestres” e no ideal do “cristão empenhado, como qualquer um, na construção do ‘mundo do homem’”¹⁷⁵.

Na verdade, as reflexões vazianas, com o passar do tempo, perceberam que não poderiam desconsiderar o perigo, que se tem concretizado, da rejeição de Deus ou do Absoluto transcendente, inscrito no coração mesmo do projeto moderno. Se a analogia entre a consciência cristã e a consciência moderna parecia outrora justificar-se na medida em que a modernidade manifestava a criatividade do *Eu*, nos seus últimos escritos Padre Vaz ressaltou que essa criatividade do *Eu* moderno caminhou para a injustificável reivindicação de autonomia absoluta. Padre Vaz lança a pergunta¹⁷⁶, no âmbito das relações entre Cristianismo e modernidade, sobre se a tradição teológica do Cristianismo, que reconhece a transcendência absoluta de Deus e o privilégio histórico absoluto do Fato Cristo, poderia ser situada num campo teórico, como é o da modernidade, que reivindica a centralidade ontológica e axiológica do *Eu pensante* e impõe a relatividade a todas as coisas e eventos que se manifestam no mundo dos fenômenos. Em seu último livro, *Escritos de filosofia VII*, Padre Vaz, como vimos, tratou de identificar as raízes da modernidade e as encontrou, sobretudo, na metafísica tomásica do *esse*. Entretanto, Padre Vaz ressaltou que a árvore da modernidade cresceu num sentido inverso ao apontado pela metafísica do Aquinate, fazendo refluir para a subjetividade finita o que era próprio da subjetividade infinita do *Esse*.

¹⁷¹ EF III, p. 135.

¹⁷² EF III, p. 135.

¹⁷³ EF III, p. 135.

¹⁷⁴ EF VII, p. 140.

¹⁷⁵ EF VII, p. 140.

¹⁷⁶ Cf. EF III, p. 223-253.

A crise da metafísica e a proclamação de seu fim definitivo por parte de “ruidosos corifeus da pós-modernidade”¹⁷⁷ é um sinal evidente de que, se o sentido não se prende ao Absoluto, ele simplesmente deixa de existir, o que acaba por lançar o homem numa aventura desumana, em que as razões do ser e do agir desaparecem no horizonte.

As obras nas quais Padre Vaz mais duramente se confronta com a modernidade e denuncia-lhe o injustificável antropocentrismo e as nefastas consequências da negação do Absoluto real para o sentido da aventura humana são, certamente, os *Escritos de filosofia III*, que é uma coletânea de artigos escritos entre 1990 e 1996 e publicada em 1997, e os *Escritos de filosofia VII*, obra de caráter mais sistemático, publicada em 2001.

Padre Vaz, com efeito, demonstrou, nesses escritos, uma grande preocupação com a ereção de pseudoabsolutos na imanência do mundo, com o domínio da técnica e com os discursos niilistas que tem caracterizado “a civilização ocidental moderna [que] foi a primeira a tornar-se efetivamente uma civilização universal”¹⁷⁸. Ante o domínio exacerbado da técnica e a redução de todo conhecimento humano à *poíesis*, Padre Vaz chamou a atenção para a importância e a irredutibilidade do conhecimento contemplativo, que Aristóteles denominara *theoría*, e do conhecimento prático, denominado *práxis* pelo Estagirita.

Em diálogo com pensadores como Karl Löwith, de um lado, para quem a modernidade outra coisa não é senão a secularização do *antigo*, ou seja, da teologia cristã, e, de outro, com pensadores como Hans Blumenberg, para quem a modernidade goza de originalidade e legitimidade própria, no sentido de que constitui um *novum* propriamente dito, entendido por Blumenberg como autoafirmação (*Selbstbauptung*) do indivíduo, Padre Vaz manifesta sua posição no sentido de

mostrar que as idéias fundadoras e diretrizes da modernidade não são, de um lado, simples transposição ou ‘secularização’ das categorias teológicas cristãs, mas gozam da sua própria legitimidade, como quer Blumenberg. Por outro lado, porém, tendo suas raízes mergulhadas no terreno das disputas teológico-filosóficas medievais, recebem dessas raízes um primeiro e decisivo elemento de explicação¹⁷⁹.

Para Padre Vaz as raízes medievais da modernidade, como já foi observado, recuam até o efervescente século XIII, que, em meio a confrontos, viu nascer a grande metafísica tomásica do *esse*, que, pela radicalidade¹⁸⁰ com que tratou, a partir da irradiante inteligibilidade do *esse*, as questões sobre o mundo e sobre o homem, de um lado, e sobre o Transcendente, de outro, lançou à razão ocidental o grande desafio de pensar a existência,

¹⁷⁷ EF III, p. 366.

¹⁷⁸ EF III, p. 121.

¹⁷⁹ EF VII, p. 29.

¹⁸⁰ Já em 1979, Padre Vaz tinha dito que a inquietação teológica da Idade Média “radicaliza as perguntas até um plano em que as respostas só podem ser absolutas” (EF I, p. 84).

para além da estabilidade eterna das essências. Mas a razão moderna cresceu numa direção oposta – e eis aqui a sua originalidade - à da metafísica tomásica. Enquanto esta aponta para a transcendência absoluta do *Esse*, aquela aponta para a imanência do existir como tal. Que razão possui o simples existir? Para além do domínio das essências que eram contempladas, a razão moderna herdou a tarefa de pensar a existência, e se desenvolveu no sentido que lhe indicou Descartes na 4ª parte do *Discurso do Método*, assumindo a primazia a vertente operacional vista como “instrumento privilegiado da atividade *poiética* do sujeito, tanto na própria construção da *ciência* quanto na produção de *objetos*”¹⁸¹.

Aos olhos de Padre Vaz, a modernidade comete um grande e fundamental equívoco ao pretender reduzir tudo à inteligibilidade do sujeito finito e à sua razão *poiética*. “Ora, a *existência*, no seu simples ato de *existir*, é irreduzível aos procedimentos operacionais da razão. A razão operacional pode representar, explicar, transformar, modificar, organizar, projetar. Mas não pode *criar*”¹⁸². O existir puro e simples permanece enigmático à razão moderna. E é do fundo obscuro do simples existir que surgem as mais variadas formas de irracionalismo que se disseminam no mundo atual. Sem poder explicar por si mesma o *esse*, a razão moderna às vezes renuncia à sua própria racionalidade, jogando o homem no mar negro do niilismo.

Padre Vaz não tem medo de propor aos atuais tempos “pós-metafísicos” uma “volta à metafísica”. À injustificável pretensão de concentrar no homem a fonte última de inteligibilidade, Padre Vaz propõe como alternativa a reconsideração da intuição fundamental daquela metafísica que brilhou inconfundível na obra do Aquinate, apresentando o *esse* como o que há de mais real e, como tal, como a fonte mesma de toda inteligibilidade (como *primum logicum* e *primum ontologicum*). Para superar a imanência da representação, deveríamos situar-nos no horizonte da transcendência objetiva do *esse*. Tal proposta não é absurda, pois que “se admitirmos encontrar na crise do século XIII as primeiras sementes das quais cresceram as raízes da modernidade, não parece temerário pensar que uma tal ‘volta à metafísica’ seja um dos caminhos viáveis para o pensamento filosófico nesse limiar do século XXI”¹⁸³.

¹⁸¹ EF VII, p. 102.

¹⁸² EF VII, p. 102-103.

¹⁸³ EF VII, p. 103.

5 OBSERVAÇÕES CONCLUSIVAS

Diante do que vimos neste capítulo, podemos fazer um apanhado geral das conquistas em relação ao propósito de nossa dissertação, qual seja, o de evidenciar as condições de possibilidade do exercício do pensar metafísico na obra de Padre Vaz.

Primeiro. A relevância da metafísica tomásica do *esse*. Segundo Padre Vaz, a metafísica tomásica do *esse* alcançou, em meio a embates históricos, o nível radicalíssimo de inteligibilidade, uma vez que fora do *ato de existir* só há o nada. Nada pode haver que preceda ou condicione o *esse* entendido como ato. Essa conquista da inteligência humana, “muito mais importante do que qualquer revolução copernicana”¹⁸⁴, significou a suprassunção dos maiores esforços de um Platão, de um Aristóteles, de um Plotino, de um Agostinho. Tomás de Aquino chegou, assim, na visão de Padre Vaz, ao cume do inteligível, empreendendo “uma ‘terceira navegação’ no alto mar da Metafísica, avançando além da inteligibilidade da essência e fundamentando a consistência ontológica do ser finito na inteligibilidade fontal do *esse* ou do ato de *existir*”¹⁸⁵. Sendo assim, podemos dizer que a inteligência humana, em seu desenvolvimento histórico, tendo alcançado, com a metafísica tomásica do *esse*, um estágio altíssimo de compreensão do ser, não deve abrir mão dessa sua conquista. Rememorando, pois, a história do pensamento, pode-se dizer que, na perspectiva vaziana, uma “volta à metafísica”, nestes tempos que se dizem pós-metafísicos, seria mais que desejável.

Segundo. Modernidade e existência. A modernidade, segundo a original hipótese histórico-doutrinal de Padre Vaz, lança suas raízes nos embates doutrinários do século XIII, sobretudo no pensamento metafísico de Tomás de Aquino. A descoberta do *esse* pela obra do Aquinate teria lançado ao pensamento moderno o desafio de pensar a *existência* como tal ou o *simples existir*, superando, assim, a primazia das essências. Superada a ordem garantida pela inteligibilidade imóvel das essências, como encontrar o sentido para o *existir* como tal? Ao contrário do pensamento tomásico, que encontrou o sentido para a *existência* na transcendência do Existente absoluto, em que *inteligência em ato e inteligível em ato são um*, o pensamento moderno procurou transferir para a imanência a fonte última de inteligibilidade, o que fez pesar sobre o sujeito humano finito a injunção demiúrgica de dar sentido ao que lhe ultrapassa – o *existir* como tal. O *existir*, com efeito, é maior que o sujeito, mesmo em sua pretensa dignidade de “sujeito transcendental”, uma vez que este não pode criar o ser, mas tão somente transformá-lo na medida de suas possibilidades científico-técnicas, amplamente desenvolvidas no horizonte da modernidade pelo cultivo da razão operacional. O pensamento

¹⁸⁴ EF III, p. 320.

¹⁸⁵ EF VII, p. 153.

moderno, assim, moveu-se num sentido inverso à metafísica tomásica do *esse* ao rejeitar a transcendência em favor da imanência na busca constante de dar sentido à *existência*. Passo importante no movimento de imanentização foi a “refundação” da metafísica pela constituição, já nos fins da Idade Média, de uma *scientia transcendens* em contraposição com as posições tomásicas, o que, no entender de Padre Vaz, abriu a rota em direção ao racionalismo moderno e à reivindicação dos atributos do *Esse* absoluto para o homem. A participação vertical no Ser ressaltada pela metafísica tomásica foi substituída pela participação horizontal implicada na noção unívoca do ser. Nessa perspectiva, uma “volta à metafísica” não seria coisa absurda, já que, tendo sido identificadas as raízes da modernidade, no século XIII, na metafísica do *esse*, o renovado cultivo da metafísica representaria a indicação do caminho autêntico do pensar, que deve reconhecer, em última análise, a transcendência do *esse* e seu fundamento transcendente, ao contrário do movimento de absolutização da razão humana, movimento que é um extravio do reto caminho apontado pela metafísica do *esse*. Com efeito, como absolutizar o que não é absoluto? O *esse* é irreduzível à sede de poder da razão humana. Ela simplesmente não pode criar. Os irracionalismos da chamada “pós-modernidade” são vistos por Padre Vaz como fruto da emergência do fundo obscuro do simples existir a reclamar para si luz, que só poderia ser encontrada no fundamento transcendente do *Esse* absoluto¹⁸⁶.

Terceiro. Crises. A atual crise de sentido e crise ética, denunciadas por Padre Vaz com vigor em *Escritos de filosofia III* e *Escritos de filosofia VII*, apresentam à nossa civilização um grande desafio histórico. Como encontrar sentido e orientação para a existência humana? Como dar o espaço devido à contemplação diante da absolutização do fazer? Como fazer valer o espírito sobre o mundo robotizado da técnica? Como garantir ao agir a dignidade que lhe é própria, irreduzível a questões meramente formais de procedimento ou ao operar técnico? Como não sucumbir ao absurdo da existência? Nos escritos de Padre Vaz, podemos ver que, a partir de uma crítica da modernidade, crítica levada a cabo, em linhas gerais, à luz da rememoração da metafísica tomásica do *esse*, o caminho apontado para o enfrentamento das questões mais urgentes colocadas no solo histórico da hora presente está na retomada do cultivo da metafísica. A um só tempo, a metafísica poderia oferecer ao homem atual o caminho para o enfrentamento da crise de sentido e da crise ética, justamente por ser capaz de apontar o fundamento transcendente a partir do qual o homem pode haurir o sentido e a orientação de sua existência. Em vão o homem procura fundar-se sobre si mesmo. Em última

¹⁸⁶ Cf. EF VII, p. 95-103.

análise, pode-se dizer que, na visão vaziana, sem o Absoluto, as crises modernas não podem alcançar uma resposta efetiva. Assim, com base numa reflexão sobre o momento histórico atual com suas crises, uma “volta à metafísica” não seria absurda, e isso para o bem do homem.

Quarto. Viabilidade histórica da metafísica. Este capítulo, na verdade, quis mostrar que, a partir de uma “rememoração” ou reflexão filosófica sobre alguns dos grandes relevos da história do pensamento ocidental – tais como a construção da metafísica tomásica do *esse*, a identificação das raízes da modernidade, e o próprio juízo sobre a situação histórica atual –, o pensamento vaziano sustenta que as condições de possibilidade do exercício de uma ciência metafísica apresentam-se já no nível das razões históricas. É claro que Padre Vaz não rememora a história sob um ponto de vista do historiador, mas sob o ponto de vista do filósofo. Essa chamada “via da rememoração histórica”, que faz uma apresentação das condições de possibilidade da metafísica nos moldes assinalados, com efeito, não é uma via que, a nosso ver, se baste por si mesma. Ela receberá complementação no segundo e no terceiro capítulos, que tratarão, respectivamente, da constituição ontológica do homem como *animal metaphysicum* e do alcance decididamente metafísico da afirmação judicativa, pontos fundamentais da obra vaziana a partir dos quais podemos identificar as condições da metafísica. Adiante.

CAPÍTULO II

A VIA DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

1 CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS

1.1 O método da antropologia vaziana

A grande marca da antropologia elaborada por Padre Vaz é o seu caráter decididamente ontológico. Padre Vaz, na verdade, não se contenta em fazer uma antropologia regional, isto é, uma antropologia que se submetesse à dimensão corporal ou psíquica ou ainda à dimensão mundana ou societária do homem sem jamais atingir a consideração do *ser do homem enquanto tal*, que, na, visão de Padre Vaz, inclui a dimensão espiritual, pela qual o homem, constitutivamente, está aberto ao absoluto formal da Verdade e do Bem e ao Absoluto existencial, ou seja, Deus. E é exatamente em virtude de seu caráter ontológico, que a antropologia vaziana irá cruzar-se com a metafísica, de modo que, pela via do discurso antropológico, poderemos, de alguma maneira, explicitar as condições de possibilidade da metafísica como ciência do ser. Mostraremos que, para Padre Vaz, não é possível a antropologia ou um discurso “completo”¹ sobre o homem sem considerá-lo um *animal metaphysicum*.

Aliás, tudo isso está em profunda consonância com o capítulo precedente, segundo o qual, sob o ponto de vista histórico-doutrinal, o espírito humano mostrou-se capaz de elevar-se, com a metafísica tomásica do *esse*, aos mais altos cumes metafísicos, fazendo ver sua relação estrutural com o ser em sua inteligibilidade radical. Foi a partir dos fins da Idade Média que passou a haver uma inversão do vetor do dinamismo do espírito humano, que, em vez de reconhecer a transcendência irreduzível do ser, começou a voltar-se cada vez mais sobre si mesmo, até se atingirem expressões inequívocas de uma descabida primazia da subjetividade sobre o ser, cuja expressão emblemática podemos verificar em Immanuel Kant. Uma “volta à metafísica” é um clamor de Padre Vaz que encontra seu profundo sentido não só nas razões histórico-doutrinárias já apontadas no capítulo precedente, mas também na constituição do homem mesmo. O homem, para Padre Vaz, está constitutivamente relacionado com o ser, e é exatamente sua abertura ao ser em toda sua universalidade e radical

¹ Com efeito, de acordo com Padre Vaz, sem a categoria estrutural de *espírito*, o discurso filosófico sobre o homem não pode ser completo. Ora, a categoria de espírito faz do homem um *animal metaphysicum*, já que o coloca em relação com a transcendência, de modo que sua realização, enquanto pessoa, passa, de algum modo, pela relação de transcendência, que é uma relação metafísica.

inteligibilidade que faz com que antropologia e metafísica estabeleçam liames tão estreitos e fortes que, negada a metafísica e o seu objeto, o ser, a antropologia não se poderia constituir como convém.

Sem negar as diversas dimensões que constituem o homem, Padre Vaz busca a dimensão “transcendental” do discurso antropológico. O termo *transcendental* possui dois sentidos: o clássico e o kantiano-moderno². *Transcendental*, em sentido clássico, diz respeito ao ser, e às noções que lhe são conversíveis, em sua universalidade transcategorial, isto é, diz respeito ao *ser enquanto ser*. No domínio específico da antropologia, *transcendental* refere-se à dimensão que pretende tratar do *ser* mesmo do homem, ou do homem enquanto homem, sem reducionismos. A compreensão do homem, nesse sentido, é buscada tendo como princípio a consideração de todas as suas dimensões e a adequada articulação entre elas. Já *transcendental*, em sentido kantiano-moderno, diz respeito às condições de possibilidade do objeto enquanto tal. No domínio antropológico, refere-se à dimensão que garante as condições de possibilidade das outras dimensões do homem e, portanto, as condições de possibilidade da inteligibilidade do homem como homem ou como *sujeito*. Padre Vaz, com efeito, pretende atingir a dimensão humana que, suprassumindo dialeticamente as demais, possibilita compreender o homem enquanto tal, isto é, como aquele que exerce a *vida segundo o espírito*, que é a vida propriamente humana, segundo a expressão mesma do filósofo jesuíta³.

Na verdade, Padre Vaz tem absoluta clareza de que, desde o século XVIII, com o desenvolvimento das chamadas *ciências do homem* e com as modificações pelas quais passaram as sociedades ocidentais, a ideia do homem perdeu a sua unidade. E essa perda é tão grave que o filósofo brasileiro a qualifica de “aparentemente definitiva”⁴. Sem dúvida, para muitos espíritos, já não é mais possível apresentar uma ideia unitária do homem, seja em virtude do acúmulo impressionante de informações disponibilizadas pelas diversas ciências, seja em virtude da situação e finitude da compreensão humana, que não estaria apta a levar a cabo uma ontologia do homem válida para todos os homens. A escola estruturalista acabou

² Padre Vaz, na verdade, atinge o nível filosófico do discurso sobre o homem. Trata-se do nível em que o discurso, recolhendo a compreensão do homem sobre si mesmo que se dá em determinado contexto histórico-cultural (o que Padre Vaz chama de *pré-compreensão*) e a compreensão alcançada pelas ciências (o que Padre Vaz chama de *compreensão explicativa*), eleva-se ao ser do homem enquanto tal, ou à ontologia do homem. Este nível do discurso antropológico é denominado por Padre Vaz *compreensão filosófica ou transcendental*, sendo que o termo transcendental é tomado em seu sentido clássico, “ou seja, o sentido que pervade todos os aspectos do objeto ou, em outras palavras, considera o objeto enquanto ser” (AF I, p. 159), e em seu sentido kantiano-moderno, “ou seja, aquele que exprime a compreensão filosófica como *condição de possibilidade* (e, portanto, de inteligibilidade) das outras formas de compreensão do homem: a pré-compreensão e a compreensão explicativa” (AF I, p. 159).

³ “[...] a vida propriamente humana é a *vida segundo o espírito*” (AF I, p. 239).

⁴ Cf. AF I, p. 157.

por tornar o homem um ser resolúvel em estruturas, o que significou a morte mesma do homem enquanto homem.

Não obstante, Padre Vaz, toma a peito a grande tarefa de buscar a unidade da ideia de homem, apesar dos reducionismos e das fragmentações a que o discurso do saber vem sendo submetido. A grande tarefa da antropologia filosófica, na visão de Padre Vaz, é a de atingir tal unidade. Como recuperar, então, uma certa ideia unitária do homem? A resposta de Padre Vaz, num primeiro momento, concentra-se no *método* da antropologia filosófica.

Dada a complexidade da realidade humana em suas diversas dimensões e também a ampla gama de conhecimento acumulado sobre si mesmo, o homem pode ser considerado de acordo com diversas regiões epistemológicas. Nesse sentido, Padre Vaz fala de “pólos epistemológicos ou centros de referência privilegiados segundo os quais se organiza a compreensão do homem ou se formam as ‘imagens do homem’[...]”⁵. Três são os polos epistemológicos fundamentais enumerados por Padre Vaz: a) o polo das *formas simbólicas*, situado no horizonte das ciências da cultura; b) o polo do *sujeito*, situado no horizonte das ciências do indivíduo e de seu agir individual, social e histórico; c) o polo da *natureza*, situado no horizonte das ciências naturais do homem.

O grande risco do discurso antropológico reside em privilegiar um desses polos, conduzindo a compreensão do homem sobre si mesmo a um reducionismo imperdoável. Padre Vaz é bem claro em sua rejeição a todo tipo de discurso antropológico tendencioso:

A partir justamente da atração predominante de um desses polos sobre o trabalho teórico de elaboração de uma visão unitária do homem, fazem-se presentes no campo da Antropologia filosófica os diversos reducionismos que tentam reduzir a complexidade das manifestações do fenômeno humano a uma matriz explicativa única, seja ela a *cultura* (culturalismo), seja o *sujeito* (idealismo), seja a *natureza* (naturalismo)⁶.

Sendo os polos da compreensão do homem a *Natureza*, o *Sujeito* e a *Forma*, o método, pois, de uma autêntica antropologia filosófica deve saber conjugar esses diversos polos em uma síntese unitária, de modo a se alcançar a compreensão filosófica ou transcendental do homem. Padre Vaz assegura: “Caberá ao procedimento sistemático fundamental da Antropologia filosófica coordenar esses três polos, sem que se desequilibre em favor de um deles a ordem sistemática do discurso”⁷.

Na verdade, em muitos casos, o método de antropologias que têm perfilado recentemente no cenário filosófico ressentem-se da prevalência de um dos três polos em

⁵ AFI, p. 12.

⁶ AFI, p. 13.

⁷ AFI, p. 158.

detrimento dos outros. Assim, temos as antropologias de tipo *naturalista*, cujo método é determinado pelas ciências naturais do homem e que proporcionam uma imagem do homem derivada da teoria da evolução, da biologia molecular, etc. Temos também antropologias cujo método, determinado pelo polo do *sujeito*, dá ênfase ao homem, seja como ser histórico (*métodos dialéticos*), seja como ser de intencionalidade a ser descrito a partir de sua situação (*métodos fenomenológicos*). Já as antropologias de tipo *culturalista* se desenvolvem pelo método que acentua as *formas simbólicas* criadas pelo homem, a partir das quais o homem mesmo é compreendido.

O método da antropologia filosófica, segundo Padre Vaz, deve obedecer à dinâmica mesma do movimento com que o homem se expressa a si mesmo. Com efeito, o homem é um ser dinâmico, isto é, está sempre em busca de autoexpressão. O conceito de *expressividade* é fundamental para se compreender a antropologia elaborada por Padre Vaz. Ora, o homem se expressa a si mesmo num movimento contínuo em que a *Natureza* é reduzida à *Forma* pela mediação do *Sujeito*⁸. É, pois, no movimento de *autoposição* do *Eu sou* como *Sujeito* que se opera a passagem dialética do *dado* (*Natureza*) à *expressão* (*Forma*). É respeitando esse movimento que o discurso antropológico deve apreender o seu método.

O desafio do discurso de uma autêntica antropologia filosófica, para Padre Vaz, como já foi dito, está em manter em equilíbrio os três polos fundamentais de compreensão do homem. Para alcançar tal *desideratum*, Padre Vaz segue, em sua obra *Antropologia filosófica*, o esquema dialético (N) → (S) → (F), isto é, movimento dialético de passagem do dado ou Natureza (N) à expressão ou Forma (F) pela mediação da autoposição do homem como Sujeito (S).

“Trata-se, pois, de uma estrutura dialética que é constitutiva do sujeito ontologicamente considerado, pois exprime a lógica de seu ser. É uma lógica dialética porque estruturada como movimento de *suprassunção* (*Aufhebung*) da Natureza na Forma pela mediação do Sujeito no sentido estrito de sua *subjetividade* ou de sua *egoidade* (Eu sinto, Eu desejo, Eu penso, Eu quero...)”⁹.

Na passagem do dado à expressão, a mediação é exercida pelo sujeito, que, por sua vez, se constitui a si mesmo nesse movimento, o que implica dizer que ao sujeito está destinada a tarefa de tornar-se o que é, de acordo com o adágio antigo: “torna-te o que és”. O

⁸ Herrero assim se expressa a respeito da Antropologia vaziana: “A reflexão filosófica deverá tematizar e organizar sistematicamente... em torno de um centro último de inteligibilidade do homem que é a sua **autoposição como sujeito**. Será essa compreensão do homem como sujeito que transforma a natureza em cultura, autocompreendendo-se como pura **expressividade**, que será a bússola de toda a elaboração do discurso filosófico da Antropologia de Pe. Vaz” (HERRERO, F. Javier. Padre Vaz como filósofo. In: PERINE, Marcelo (org.). *Diálogos com a cultura contemporânea: Homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz*, SJ. São Paulo: Loyola, 2003, p. 147).

⁹ AF I, p. 163.

discurso da antropologia filosófica apresenta, assim, a peculiaridade de ter por *objeto* o homem *enquanto sujeito* de sua autoexpressão. Objeto e sujeito entrecruzam-se epistemologicamente no discurso antropológico, uma vez que o objeto da antropologia filosófica diz respeito ao “conteúdo ontológico no qual está a resposta à pergunta sobre a possibilidade radical do *sujeito como sujeito*: o que é o homem?”¹⁰

No caminho de sua autoexpressão, isto é, no constante movimento de redução do dado ou Natureza (N) ao sentido ou à Forma (F), o Sujeito (S) se experimenta a si mesmo como *corpo próprio*, como *psiquismo* e como *espírito*; experimenta-se também em relação constante com o *mundo*, com os *outros* e com a *transcendência*, e ainda se vê diante da tarefa de *realizar-se* a si mesmo. Afinal, o que é o homem? – é a pergunta que desafia a antropologia filosófica a alcançar um conceito que possa expressar o homem como tal. E, justamente por isso, vem ao caso a elaboração das *categorias*¹¹ ou conceitos fundamentais que expressam o ser do homem. A elaboração das categorias é necessária porque o saber do homem sobre si mesmo não é intuitivo nem se dá de um só golpe. As diversas categorias, segundo Padre Vaz, exprimem, cada qual a seu modo, dimensões essenciais do sujeito enquanto sujeito e devem ser articuladas pela antropologia filosófica num discurso verdadeiramente transcendental (nos dois sentidos da palavra apontados acima), de modo que dessa articulação resulte a essência do sujeito como totalidade. Padre Vaz deixa claro que a articulação das categorias é de cunho dialético, no sentido de que “as categorias são *suprassumidas* em níveis sempre mais profundos de integração da unidade do sujeito, até que se atinja o nível primeiro da *essência* ou do sujeito como totalidade ou como pessoa”¹².

Destarte, o discurso da antropologia filosófica é desenvolvido segundo momentos, que, aliás, são inspirados na análise aristotélica do saber. Tais momentos figuram assim: o *objeto*, o *conceito* e o *discurso*. Como vimos, a antropologia filosófica trata de seu objeto, que é o homem, que é também sujeito. Procura expressá-lo no nível da compreensão filosófica, isto é, através do conceito que exprime o objeto como ser – a *categoria*. Dada a complexidade do ser do homem e o caráter não intuitivo de nosso conhecimento, são diversas as categorias elaboradas, cada qual tratando de exprimir uma dimensão do ser do homem. Em seguida, as diversas categorias que exprimem o sujeito devem ser articuladas no *discurso*, cuja constituição é necessariamente dialética. Ao final, pois, a antropologia filosófica apresenta uma “ideia do homem” como ser pessoal ou pessoa, termo que define a sua essência.

¹⁰ AF I, p. 161.

¹¹ A noção de categoria diz respeito ao “conceito que exprime o objeto como ser, isto é, no domínio de sua inteligibilidade última” (AF I, p. 162).

¹² AF I, p. 162.

As mediações¹³ de que a antropologia filosófica se vale para compreender o homem, Padre Vaz as classifica assim: a) *mediação empírica*, que é o lugar da *pré-compreensão*; nesse plano, a Natureza é o mundo da vida, oferecido à experiência, e a Forma são as diversas modalidades de expressão dessa experiência, modalidades que constituem as diversas imagens do homem segundo as diversas culturas; o Sujeito da mediação empírica é o sujeito da linguagem ordinária que se expressa pelo pronome pessoal *Eu*; b) *mediação abstrata*, que é o lugar da *compreensão explicativa*, própria das ciências; nesse plano de mediação, a Natureza são os dados da observação metódica e da experimentação, a Forma, os conceitos e o discurso científico, que obedece a uma metodologia própria; o Sujeito é o sujeito metodologicamente abstrato; c) *mediação transcendental*, que se situa no plano da *compreensão filosófica*, de modo que a Natureza são os dados resultantes da objetivação da experiência do sujeito enquanto sujeito; a Forma são os conceitos ou categorias que exprimem a experiência do sujeito enquanto sujeito; o Sujeito da mediação transcendental é o *Eu penso* da tradição filosófica em sua subjetividade absoluta, que se conhece como tal.

O plano da conceptualização filosófica percorre três passos, a saber: a) a *determinação do objeto*, que é um momento aporético, dado que o objeto – no nosso caso, o ser do homem – é problematizado a partir do plano da pré-compreensão e da compreensão explicativa, levando-se em consideração a história (*aporética histórica*) e a crítica (*aporética crítica*) de ambos os planos; b) a *elaboração da categoria*, pela qual o sujeito afirma um aspecto fundamental do seu ser, o que pertence ao nível da ontologia; tal elaboração leva em conta a mediação empírica e a mediação explicativa, suprassumindo o *concreto empírico* da pré-compreensão e o *abstrato* da compreensão explicativa no *concreto conceptual* da mediação ontológica; c) a *dialética*, que outra coisa não é senão o discurso sobre as categorias constitutivas do ser do homem e sua adequada articulação, que obedece ao movimento de suprassunção de uma categoria em outra, constituindo, assim, a ordem do discurso. A dialética é regida por dois princípios: pelo princípio de “limitação eidética”, pelo qual as diversas categorias que exprimem aspectos fundamentais do ser do homem são constituídas como *conceitos* devidamente delimitados (*momento eidético*); pelo princípio de “ilimitação tética”, pelo qual o sujeito, ao se pôr como sujeito (*thésis*), exprime o dinamismo do espírito que aponta para a infinitude ou *ilimitação do ser*, rompendo com a limitação *eidética* ou a limitação da categoria e introduzindo a negatividade que leva adiante o movimento dialético do discurso (*momento tético*); o princípio de “totalização”, pelo qual o movimento dialético

¹³ Sobre as mediações segundo Padre Vaz, cf. AF I, p. 163-164.

do discurso deve ter como alvo a igualdade inteligível entre *objeto* e *ser*, organizando-se em sistema de categorias e exprimindo o conteúdo conceptual concreto do ser do homem, de modo que o princípio de ilimitação tética se mantenha apontado para o horizonte último do ser.

Desse modo, para Padre Vaz, o homem é tematizado, na mediação transcendental ou compreensão filosófica, como sujeito que procura conhecer as condições de possibilidade de seu ser sujeito. A antropologia filosófica articula seu discurso propriamente dito justamente quando o homem, que é o objeto-sujeito do estudo, compreende-se como sujeito em sua egoidade transcendental, o que significa dizer que o discurso da antropologia filosófica não é simplesmente um discurso sobre o sujeito, mas um saber do sujeito que procura conhecer-se como tal¹⁴.

Cumprido notar, contudo, que o homem-objeto-sujeito do discurso da antropologia filosófica não é, na visão de Padre Vaz, o *Eu solipsista* que se pode encontrar em alguns filósofos modernos, isto é, não é uma forma vazia desprovida de relações que lhe sejam constitutivas. O homem-objeto-sujeito vaziano não é um deus - ou um *absolutum* - que encerra em si a totalidade do que é, definindo-se por si mesmo, sem ligação com o universo do ser com que está em relação. É verdade que Padre Vaz dá muita importância ao *Eu*, uma vez que, na sua visão, o discurso filosófico só é possível se acompanha o movimento dialético de autoafirmação do *Eu*, que é expressividade. Sem a autoafirmação do *Eu sou* primordial não é possível constituir o discurso antropológico, pois negar a subjetividade absoluta, que se expressa na afirmação primordial *Eu sou*, significa, segundo Padre Vaz, cair em contradição¹⁵ e emperrar a compreensão adequada do homem. Entretanto, o sujeito, justamente porque se constitui, expressa-se e interroga-se no movimento dialético de *suprassunção* da Natureza na Forma, é um sujeito finito e situado. Ele não tem intuição direta de si mesmo. Um sujeito puro não teria a necessidade de interrogar-se, pois que seria total transparência a si mesmo. Dizer que o sujeito é finito e situado significa dizer que é um ser entre os seres, cuja experiência se realiza a partir das dimensões fundamentais de seu existir. As dimensões nas quais o homem se situa são o *mundo*, a *sociedade* e o *Eu*.

¹⁴ “Nesse sentido, a Antropologia filosófica é irrevogavelmente socrática. Ela não é um *saber sobre* o sujeito, mas deve ser um saber *do sujeito*, ou seja, um saber especificado pela intenção do homem – do *filósofo* como intérprete da humanidade – de conhecer-se formalmente como sujeito” (AF I, p. 160).

¹⁵ O homem não pode negar-se como sujeito – ou como um ser de razão e liberdade - sem se contradizer. Para Padre Vaz, na medida em que o homem se mostra como um ser que se interroga a si mesmo, ele se põe absolutamente como um ser racional e livre. Ora, negar a subjetividade absoluta do homem no movimento mesmo em que ele se coloca como sujeito racional e livre – o movimento do interrogar-se – é cair em contradição (cf. AF I, p. 218).

Ora, é a partir da experiência que se efetiva nas coordenadas dos contornos da situação do homem – o mundo, a sociedade, o Eu – que se pode lançar a pergunta filosófica – *o que é o homem?* Experiência significa imediatez recíproca de presenças: presença do sujeito ao objeto e do objeto ao sujeito. Não é, pois, uma experiência abstrata que marca o ponto de partida da compreensão do homem a respeito de si mesmo, mas a experiência situada: “a presença do homem é uma presença no mundo (ser-no-mundo), um ser-com-os-outros e uma presença a si mesmo. O homem encontra-se nas três dimensões de sua situação (o mundo, a sociedade e o Eu), nas quais lança raízes a sua experiência e a partir das quais se expressa como ser corpóreo, psíquico e espiritual, e em relação com o mundo, com os outros e com o transcendente. As dimensões da situação do homem constituem um espaço aberto, pois que as três dimensões – o mundo, a sociedade e o Eu – “se abrem para a Transcendência, que nenhuma experiência ou conceito pode circunscrever”¹⁶.

Nesse sentido, o que caracteriza a experiência humana, experiência que é o fundamento do discurso filosófico, é o *movimento* que coloca o homem, a partir de sua situação definida pelas dimensões da situação humana, em constante relação com o mundo, com os outros e com o transcendente. O sujeito finito e situado se compreende no movimento que o coloca em relação, de modo que, nas relações que lhe são constitutivas, expresse-se sua *ipseidade*. Sem a perspectiva da finitude e situação, que implica a relação, o sujeito seria uma mera abstração e não o sujeito concreto, do qual deve tratar a antropologia filosófica. Vejamos as próprias palavras de Padre Vaz:

Considerado como movimento mediador no esquema (N) → (S) → (F), o sujeito no sentido estrito, ou o Eu, não é uma forma estática e vazia nem solipsisticamente encerrada em si mesma, mas é movimento de suprassunção da Natureza na Forma, do *dado* na *expressão*, do mundo das coisas no mundo do *sentido*¹⁷.

O discurso da antropologia filosófica deve consistir na elaboração das categorias fundamentais que expressam o ser do homem em sua complexidade e na articulação dessas categorias, de modo a unificar o discurso do homem sobre si mesmo – que é um autoconhecimento - em vista de dar resposta à grande questão - *o que é o homem?* Padre Vaz distingue três regiões categoriais para a compreensão do homem: a) a região das categorias de *estrutura*; b) a região das categorias de *relação*; c) as regiões das categorias de *unificação*. As categorias de estrutura – *corpo próprio*, *psiquismo* e *espírito* - dizem respeito à constituição do homem em si mesmo – a sua estrutura –, que é a subsistência a partir da qual o homem, como ser finito e situado, relaciona-se com os outros seres. As categorias de relação –

¹⁶ AF I, p. 161.

¹⁷ AFI, p. 163.

objetividade, intersubjetividade e transcendência - dizem respeito às relações fundamentais que constituem o homem em sua abertura aos outros seres; as relações, embora coloquem o homem para fora (*ad extra*) de si mesmo, são constitutivas de seu ser, uma vez que a *ipseidade* do homem se expressa na medida em que se abre às relações; o homem não é meramente uma mônada que se abre, mas a abertura é constitutiva da totalidade do sujeito. As categorias de unificação – a categoria de *realização* e a categoria de *pessoa* – são o fruto da articulação sistemática das diversas categorias constitutivas do ser do homem (as categorias de estrutura e de relação) e procuram unificar, assim, a complexidade do ser do homem. A categoria de *pessoa* é, na verdade, a síntese final que responde à grande questão – *o que é o homem?* -, apresentando a “ideia do homem”.

Estes esclarecimentos sobre o método vaziano assumido no discurso antropológico apresentam uma visão geral de como Padre Vaz procura alcançar a “ideia de homem”, isto é, um conceito que, verdadeiramente, diga respeito ao ser do homem sem reducionismos. Para a nossa dissertação, não é necessário seguir todas as etapas do método, mas, respeitando-o, apresentar aquilo que principalmente interessa ao nosso tema geral, qual seja, as condições de possibilidade da metafísica. Por isso, faremos um breve comentário sobre as relações entre o discurso antropológico vaziano e a metafísica, cujas linhas de relevo serão desenvolvidas à medida que forem consideradas as diversas categorias antropológicas.

1.2 Antropologia e metafísica

A antropologia filosófica elaborada por Padre Vaz levanta a pretensão, como vimos, de atingir uma “ideia do homem”. Pretendemos deixar claro, neste capítulo, que a ideia do homem alcançada por Padre Vaz está em íntima relação com a metafísica. Na verdade, segundo a visão do filósofo jesuíta, “a Antropologia filosófica situa-se na interseção da Metafísica e da Ética, e atribui ao homem as prerrogativas da razão teórica e da razão prática”¹⁸. Por estar em íntima relação com a metafísica, o discurso antropológico não pode deixar de mostrar, de algum modo, as condições de possibilidade da metafísica. Dito de outro modo, não é possível falar adequadamente sobre o homem sem fazer ver que o homem é, em última análise, um *homo metaphysicus*, de modo que falar do homem implique referências claras à metafísica e a condições de possibilidade dela. Assim, queremos mostrar que, segundo o pensamento de Padre Vaz, há uma via para falar das condições de possibilidade da metafísica a partir da consideração filosófica do homem sobre si mesmo. Aliás, o discurso antropológico vaziano será visto como que o solo do qual pode brotar a metafísica.

¹⁸ HERRERO, Padre Vaz como filósofo, p. 147.

O estudo sobre o homem, para Padre Vaz, mostra que no seio do espírito humano há a presença do *ser*, que é também *bem*, capaz de fazer com que o homem, que é sujeito que procura expressar-se a si mesmo, no movimento de sua autopoisição como sujeito, extrapole todos os limites *eidéticos*¹⁹ advindos sua condição finita e seja lançado na ilimitação ou infinitude do ser. Nem a natureza ou o mundo nem a sociedade ou a história podem exaurir o dinamismo do espírito humano, que, por sua vez, é impulsionado pelo “excesso ontológico”²⁰, presente no seu íntimo, a ultrapassar todas as configurações finitas da realidade. O horizonte finito da natureza ou do mundo, da sociedade ou da história não pode realizar o homem²¹. Enganam-se, pois, os pensadores que pretendem reter o dinamismo do espírito humano numa ou noutra dessas realidades. O homem mostra-se, na verdade, como *ser-para-a-transcendência*. Aliás, é o “excesso ontológico” que, sendo a causa do dinamismo do espírito humano em sua abertura ao ser em toda a sua amplitude ilimitada, é o fundamento derradeiro da relação do homem com o mundo e com os outros, na medida em que a presença do homem no mundo e na sociedade é uma presença espiritual, marcada pelo dinamismo que é próprio ao espírito.

O dinamismo do espírito é, para Padre Vaz, a fonte mais profunda da história e da constituição das figuras, representações ou imagens do Absoluto nas diversas culturas, nas religiões e nas filosofias. É exatamente esse dinamismo que impulsiona o homem a *ser mais* e a levar a cabo o desenvolvimento da história. Pela sua abertura à transcendência, o homem não pode se deter diante de nenhuma configuração finita. As múltiplas expressões religiosas do sagrado presentes nas diversas culturas atestam eloquentemente a abertura do homem para a transcendência: “[...] a inexaurível gestação de formas de busca ou expressão do Absoluto que acompanha o curso histórico é a atestação mais evidente da presença da relação de *transcendência* na constituição ontológica do sujeito”²². O papa Bento XVI, em sua carta encíclica *Caritas in veritate*, em uma linguagem propriamente religiosa, raciocina nessa mesma linha ao afirmar que o desenvolvimento humano está fundamentado na relação do homem com Deus – relação de transcendência –, e que esta relação é o que alimenta o anseio do homem de ser sempre mais²³.

¹⁹ São os limites que restringem a consideração do pensamento a um *eidós* (um inteligível), para aquém da ilimitação do ser como tal.

²⁰ O “excesso ontológico” do qual fala Padre Vaz é uma realidade própria do homem que é reconhecida pelo dinamismo do espírito em sua abertura constitutiva ao ser. Pelo “excesso ontológico”, o homem se sobrepõe ao mundo e à história e avança além do ser-no-mundo e do ser-com-os-outros na busca de alcançar a inteligibilidade última para o *Eu sou* primordial. Cf. AF II, p. 93s.

²¹ Cf. AF II, p. 34; p. 93 e 94.

²² AF II, p. 94.

²³ Cf. BENTO XVI. *Carta Encíclica “Caritas in veritate”* (29-6-2009). São Paulo: Paulinas, 2009, n. 29.

O método assumido por Padre Vaz na constituição do discurso da antropologia filosófica é dialético não só porque nele a autoexpressão do homem obedece ao movimento dialético da supressão da Natureza na Forma pela mediação do Sujeito, mas também porque a inteligibilidade da essência do homem segue um caminho em que cada região categorial do ser do homem, em virtude do princípio de *ilimitação tética*, é supressumida em outra região mais fundamental, até que se atinja a região das categorias de *unificação*, de modo que a *categoria de pessoa* dê resposta adequada à questão filosófica – *o que é o homem?*

Entre as categorias de estrutura, a categoria do *espírito* é a que suprassume as de *corpo próprio* e de *psiquismo*; entre as categorias de relação, a categoria de *transcendência* suprassume as de *objetividade* e de *intersubjetividade*. No quadro da região categorial de *unificação*, a categoria de *realização* suprassume as regiões categoriais de estrutura e relação, oferecendo campo para, finalmente, se alcançar a “ideia do homem” na categoria de *pessoa*²⁴. Esta “ideia”, pois, só se alcança pelo reconhecimento de que a estrutura do homem é coroada pelo *espírito*, o que o coloca em relação com a *transcendência* e faz dele, em última instância, uma *pessoa*, como veremos ao longo deste capítulo. A categoria de pessoa, expressando o ser mesmo do homem, é o fundamento de todas as categorias elaboradas pela antropologia filosófica, de modo que, se no plano da inteligibilidade *para nós*, é a última categoria a ser elaborada, no plano da inteligibilidade *em si*, é a primeira e mais fundamental categoria, que confere a todas as manifestações do homem o selo mais profundo de humanidade²⁵.

E é a *vida segundo o espírito* que, sendo a vida propriamente humana, caracteriza o homem como pessoa. “A *pessoa* é, pois, o sujeito adequado da atribuição da *vida segundo o espírito* [...]”²⁶. Ora, o caráter espiritual do homem enquanto homem ou do homem como pessoa – nível ontológico – faz dele um *animal metaphysicum*. Padre Vaz assevera que “no nível do *espírito*, a *pessoa* é constitutivamente, enquanto ser inteligente e livre, presença à infinitude do Ser”²⁷. Em virtude de sua dimensão espiritual, a pessoa humana tem de alguma maneira, uma experiência do ser em sua infinitude, na medida em que o conceito de “experiência” pode ser entendido como “a face do pensamento que se volta para a *presença* do objeto”²⁸. Sim, na visão de Padre Vaz, o ser é uma presença ao espírito humano e o

²⁴ Cf. AF II, p. 216.

²⁵ Cf. AF II, p. 192-193.

²⁶ AF II, p. 193.

²⁷ AF II, p. 193.

²⁸ EF I, p. 243.

espírito humano está presente ao ser: “[...] presença do ser ao espírito e do espírito ao ser, acolhimento e dom [...]”²⁹.

Na verdade, queremos defender que, na visão de Padre Vaz, o homem, por se caracterizar, sobretudo pela *vida segundo o espírito*, é um *animal metaphysicum*. Ora, se a metafísica é justamente a ciência do ser enquanto tal, e se é constitutivo do homem fazer uma íntima experiência do ser em sua infinitude, decorre que o homem, em sua constituição ontológica, mostra-se como um ser ao qual a metafísica, ciência do ser como tal, diz respeito. As condições de possibilidade da metafísica se fazem presentes na estrutura mesma do espírito humano, este entendido como o solo fértil da ciência do ser. Segundo Padre Vaz, não somente o homem traz em si as condições de possibilidade da metafísica como também “o horizonte da realização humana é, primeiramente, um horizonte *metafísico*, o que quer dizer que se estende além da limitação de qualquer ser *finito*”³⁰.

É verdade que, com Kant, a metafísica foi negada como ciência. O filósofo de Königsberg, em sua fase crítica, não reconheceu a legitimidade da metafísica como conhecimento teórico do suprassensível. Não é o caso de analisar as causas que levaram Kant impugnar a metafísica³¹. Como quer que seja, mesmo tendo rejeitado a metafísica como teoria, Kant reconheceu que há no espírito humano uma disposição natural que o faz tender para as grandes ideias metafísicas e buscar a unificação radical de todo o conhecimento; ademais, reconheceu que a Razão em seu uso prático serve-se das ideias metafísicas para fundar a Ética. Em suma, o homem tem uma vocação metafísica ou uma tendência natural para as ideias metafísicas. Para Kant, as ideias metafísicas não são o índice seguro da realidade que lhe corresponde, o que o diferencia de Padre Vaz. Tal posição agnóstica de Kant está na base das filosofias pós-hegelianas que se esforçam - em vão, na visão de Padre Vaz, - para exorcizar a metafísica enquanto teoria como uma grande ilusão.

O certo é que há no homem uma disposição inata para a metafísica. A raiz ou o fundamento de tal disposição é, segundo Padre Vaz, o já mencionado “excesso ontológico”, próprio do espírito, pelo qual o homem se abre constitutivamente à amplitude ilimitada do ser. Tal abertura ao ser em sua infinitude é de veras um fato e não pode ser negado sem contradição³². Como interpretá-lo? Ou é o índice da participação do espírito humano, como

²⁹ AF I, p. 222.

³⁰ AF II, p. 157.

³¹ Em seu artigo *A metafísica na modernidade* (cf. EF III, p. 343-367), Padre Vaz oferece uma leitura da história da Metafísica e da inflexão sofrida no alvorecer da modernidade, o que nos permite entender em que contexto Kant foi levado a negar a Metafísica como ciência.

³² Negar a abertura do espírito ao ser em sua infinitude supõe, segundo Padre Vaz, a mesma abertura que se pretende negar.

analogatum inferius, ao Espírito Absoluto, o *analogatum superius*; ou é o refluxo da própria imanência do dinamismo de uma subjetividade infinita na finitude da situação, “dando origem a um novo ciclo de problemas que assinalam o roteiro da filosofia moderna”³³. Em outras palavras, estamos diante de uma encruzilhada. Como explicar o fato da transcendência humana? Como sinal da presença do Transcendente em nós, ou simplesmente como autotranscendência, ficando, na verdade, sem explicação a razão mesma da autotranscendência?

A opção de Padre Vaz é clara, não deixando de apresentar, com argumentos bem ponderados, as razões de sua posição. A experiência do ser em sua amplitude ilimitada, não é, para Padre Vaz, simplesmente o resultado de uma abstração entendida como pura construção do homem, mas é, em última análise, o sinal do Absoluto real, cujo raio de atuação se faz presente no seio mais íntimo da atividade espiritual do homem, impulsionando-o sempre mais e fundando a relação de transcendência, de tal modo que o homem possa ser dito *ser-para-a-transcendência*³⁴. De acordo com nosso autor, “a dimensão da transcendência ou a experiência da presença ao Absoluto”³⁵ é o que constitui, em última instância, a pessoa humana, e, assim, pode-se dizer que “o homem é porque o Absoluto é: como Causa Primeira, Perfeição Infinita e Fim”³⁶.

É exatamente essa posição de Padre Vaz em defesa da experiência da transcendência, entendida não simplesmente como experiência da autotranscendência, que procuraremos evidenciar neste capítulo ao tratarmos das categorias de *espírito, transcendência, realização e pessoa*. Assim, pretendemos que fique claro, que, segundo Padre Vaz, a metafísica pode encontrar sua condição de possibilidade no homem, isto é, em sua constituição estrutural. Com efeito, a metafísica, como ciência do ser, só pode encontrar fundamento sólido na experiência que o homem faz do ser, o qual, por sua vez, não é, na visão de Padre Vaz, um mero constructo ou uma ilusão do espírito humano, mas uma verdadeira presença, que abre ao homem o horizonte do Absoluto. Para Padre Vaz, é exatamente a presença do Absoluto transcendente na imanência do sujeito que torna possível a metafísica, cujo tema de consideração – o ser, sinal do Absoluto em nós – transgride toda determinação finita. Se não houvesse experiência do ser em sua amplitude transcategorial, não haveria relação de transcendência nem muito menos metafísica. Removida a experiência da ilimitação do ser, o

³³ AF II, p. 226.

³⁴ “A vida da razão e da liberdade como crescimento da inteligência espiritual e do amor espiritual é, no espírito humano, ao mesmo tempo, a marca de sua finitude e o signo de sua participação à inteligência perfeita e ao amor perfeito do Espírito infinito” (AF I, p. 244).

³⁵ AF II, p. 211.

³⁶ AF II, p. 124.

homem se contentaria com a relação com o mundo (*relação de objetividade*) ou com a história ou sociedade (*relação de intersubjetividade*). É, pois, a relação de transcendência que faz com que a ciência do homem transgrida o *ser mundano* e o *ser histórico* e se lance no horizonte do *ser como tal*, o que torna possível a metafísica, cujo coroamento se dá pelo reconhecimento explícito do Absoluto real. De Platão a Hegel, a história da filosofia teve como seu dinamismo mais íntimo o *élan* que coloca o homem em relação com a transcendência, *élan* esse que é fruto da superabundância ontológica que constitui o ser do homem, fazendo dele, verdadeiramente, um *homo metaphysicus*.

Com efeito, pensar a relação de transcendência deve ser, segundo Padre Vaz, a tarefa irrevogável da filosofia, na medida em que tal relação deriva “do excesso ou da superabundância *ontológica* que brota das profundezas da afirmação primordial do Eu sou”³⁷. A natureza do *Eu sou* primordial, que procura alcançar a expressão, deve manifestar-se como *ser-para-a-transcendência*. Se o homem é expressividade e se é “*aberto* interiormente à universalidade do Ser (condição de possibilidade de seu auto-afirmar-se)”³⁸, negar-lhe a relação de transcendência significa trancar-lhe a expressão. A ciência do ser ou metafísica supõe e explicita a relação de transcendência, na medida em que “a relação de transcendência é, pois, no seu sentido mais estrito, relação do *sujeito* com o *ser*”³⁹. A metafísica, em seu desenvolvimento, chegará até o Absoluto real como razão, causa ou explicação da amplitude ilimitada do ser do qual o homem faz experiência numa relação deveras de transcendência⁴⁰. Uma vez reconhecido o Absoluto real, o predicado de transcendência passa a ser-lhe aplicado com toda propriedade⁴¹.

Se a condição de possibilidade da metafísica mostra-se no homem enquanto coroado pela dimensão espiritual, a negação do espírito deve ser encarada como o grande desafio à metafísica. Segundo Padre Vaz, as correntes filosóficas pós-hegelianas se caracterizam por levantar a pretensão de negar a dimensão propriamente espiritual do homem, tal como a tradição lhe reconheceu, e efetivar, assim, a “desconstrução” da metafísica. Hegel, a seu modo, procurou ainda reconhecer a originalidade do espírito ao construir seu sistema como Sistema do Espírito Absoluto, embora, em virtude do clima da subjetividade moderna sob o

³⁷ EF III, p. 198.

³⁸ EF III, p. 198.

³⁹ EF III, p. 198.

⁴⁰ Na perspectiva do Padre Vaz, o Absoluto real não é propriamente o objeto da metafísica, mas a causa do dele. A metafísica se constitui a partir da experiência que o homem faz do ser enquanto tal; o Absoluto real só é reconhecido depois de explicitada tal experiência, e vem considerado como causa do ser dado à experiência humana, coroando, assim, o saber metafísico.

⁴¹ “Como tal ela [a relação de transcendência] faz emergir necessariamente no horizonte intencional do sujeito a figura do Absoluto que passa a reivindicar propriamente o predicado da *transcendência* [...]” (EF III, p. 198).

qual filosofou, tenha pretendido “reduzir a estrutura *meta-analógica* do discurso filosófico cristão à *univocidade* de uma Lógica do Absoluto que na sua ‘exposição’ (*Darstellung*) no saber do homem, tornado no filósofo Saber Absoluto, atesta nele a imanência da subjetividade infinita – Espírito Absoluto”⁴². A herança deixada por Hegel, entretanto - de Feuerbach em diante -, foi interpretada “na linearidade de uma *imanência* em que a subjetividade se exaure, ou na História como na tradição historicista, ou na Natureza, como na tradição positivista”⁴³. Os discursos niilistas da contemporaneidade resultam, na verdade, dos desdobramentos dos reducionismos historicistas ou positivistas da “herança dilacerada de Hegel”⁴⁴.

Com efeito, diz-se que a metafísica está em crise porque, na verdade, a dimensão espiritual do homem, a títulos diversos, não tem sido reconhecida nos últimos tempos. Para Padre Vaz, a compreensão da abertura constitutiva do espírito humano ao ser em sua transcendência sobre o sujeito pensante vem sofrendo, no clima cultural da modernidade, como, aliás, já vimos no capítulo anterior, um processo de inflexão em virtude da atribuição ao sujeito de toda fonte de inteligibilidade, o que leva ao fechamento do horizonte da transcendência e aos ruidosos anúncios do “fim da metafísica”.

O conceito de “inteligência espiritual”⁴⁵, caro a Padre Vaz, supõe a identidade da inteligência com o ser, identidade intencional no caso do espírito finito e identidade real no caso do Espírito infinito. Tal correspondência transcendental entre o espírito e o ser é a fonte donde emana aquele *élan* metafísico que leva o espírito humano, que é *espírito-no-mundo*, a ultrapassar todos os seres finitos e manifestar no *apex mentis* a unidade da vida espiritual em que “a inteligência se faz dom à verdade que é seu bem, e o amor se faz visão do bem que é sua verdade”⁴⁶. A inteligência espiritual caracteriza-se, pois, por uma *descentração* na medida em que tem seu centro no ser, que também é bem. Ao inverter o vetor da vida do espírito, centrando o sujeito em si mesmo, a modernidade filosófica levou a cabo a dissolução da inteligência espiritual e a “impossibilidade” da metafísica como ciência da transcendência, impossibilidade que é alardeada em alto e bom tom pelas filosofias pós-hegelianas. Se o exercício da inteligência espiritual possibilita ao homem escalar a montanha que o leva, num processo de “ascensão transtemporal”⁴⁷, à eternidade do Absoluto, a *recentração* de seu ser-no-mundo o situa, como sujeito, no centro do universo inteligível. Se o homem resta centrado sobre si mesmo, sem a perspectiva do horizonte do ser em sua transcendência formal

⁴² EF III, p. 220-221.

⁴³ EF III, p. 221.

⁴⁴ EF III, p. 221.

⁴⁵ Cf. AF I, p. 243-271.

⁴⁶ AF I, p. 243.

⁴⁷ AF I, p. 265.

(Verdade, Bem, Belo) ou real (Deus), “o fundamento antropológico da Metafísica”⁴⁸ fica comprometido. Mas Padre Vaz sustenta firmemente que não se pode negar o espírito em sua correspondência transcendental com o ser se se quer falar adequadamente do homem. Logo, não se pode negar a metafísica sem negar também uma dimensão fundamental do ser do homem. Consideremos, pois, mais detidamente a categoria estrutural de *espírito* e a categoria relacional de *transcendência* e vejamos que, segundo o pensamento de Padre Vaz, o homem só pode ser compreendido adequadamente se se leva em consideração sua dimensão propriamente *espiritual*, pela qual se põe em relação com a *transcendência* e se constitui em campo fértil onde deve medrar a metafísica.

2 ESPÍRITO E TRANSCENDÊNCIA

2.1 A categoria estrutural de espírito

2.1.1 A dimensão psicossomática não esgota o discurso sobre o homem

Em sua busca da elaboração de conceitos ou categorias que expressem dimensões fundamentais do ser do homem, Padre Vaz elabora, primeiramente, as categorias de estrutura. Tais categorias dizem respeito ao ser do homem – ou à sua estrutura fundamental – enquanto ele subsiste por si mesmo, estando, assim, apto a se relacionar ou, de alguma maneira, tornar-se outro, sem deixar de ser o que é – *si mesmo*. As categorias, elaboradas por Padre Vaz, que constituem a estrutura fundamental do homem são as de *corpo próprio*, de *psiquismo* e de *espírito*. Interessa-nos a categoria de espírito. Entretanto, vamos tratar brevemente das outras duas pelo motivo de que são suprassumidas pela categoria do espírito, que constitui, desse modo, a estrutura fundamental da vida humana, que, em última análise, é *vida segundo o espírito*.

A primeira experiência que o homem faz de si mesmo consiste em reconhecer o seu corpo. A pré-compreensão da categoria de *corpo próprio* nos leva a afirmar a realidade do nosso corpo em sua tríplice modalidade: substância material (*corpo físico*), organismo (*corpo biológico*) e totalidade intencional (*corpo próprio*). Na verdade, pelo corpo o homem está presente à exterioridade do mundo como presença natural (corpo físico ou biológico) e como presença intencional (corpo próprio). No movimento dialético pelo qual o *Eu sou* passa da Natureza à Forma, o homem, enquanto sujeito que procura expressar-se, assume o seu corpo físico e biológico dando-lhes significados intencionais, de modo que o corpo como simples presença natural no espaço-tempo da natureza se torne o índice exteriorizado – através das

⁴⁸ AF I, p. 262.

percepções, dos sinais e dos gestos corporais - da presença do sujeito humano ao mundo e aos outros, isto é, torne-se *corpo próprio*. A compreensão filosófica da categoria de corpo próprio reconhece no corpo o “campo de expressão do Eu”⁴⁹. Mesmo no nível da compreensão explicativa, próprio das ciências naturais, o corpo considerado como objeto de análise e não como corpo próprio, “não suprime a referência *humana* do corpo e sua integração na totalidade do fenômeno da *vida* enquanto vivido pelo indivíduo”⁵⁰. “Assim, o *eidos* do corpo deve ser afirmado como estruturalmente constitutivo da essência do Eu”⁵¹. Existe, assim, uma “correspondência entre *ser-homem* e *ser-corpo*”⁵². Entretanto, tal correspondência pertence a um movimento dialético e, como tal, só pode ser definida como *identidade na diferença*. Em virtude do princípio da *ilimitação tética*, o sujeito, ao suprassumir o *corpo objeto* no *corpo próprio*, afirma seu ser como transcendente aos limites próprios do seu ser corporal ou da sua presença imediata no mundo. Desse modo, embora devamos sustentar que o homem seja o seu corpo (*identidade*), devemos afirmar também que ele não é (somente) o seu corpo (*diferença*), uma vez que sua expressão intencional vai além dos limites da corporeidade. Assim, a antropologia filosófica deve seguir adiante, pois que, se quer compreender o homem sem reducionismos, deve ultrapassar a categoria de corpo próprio, cuja *limitação eidética* não esgota o discurso sobre o homem.

Se pelo *corpo próprio* o homem constitui sua expressão exterior e “o Eu corporal é como que absorvido nessa exteriorização”⁵³, o discurso da antropologia filosófica não se detém na figura exterior do homem, mas segue adiante pelo reconhecimento do *psiquismo*, pelo qual o homem plasma sua figura interior. O domínio psíquico assinala o início do homem interior, “onde começa a delinear-se o centro dessa interioridade, ou seja, a *consciência*”⁵⁴. A pré-compreensão do psiquismo acontece exatamente no campo definido pela referência ao polo do *Eu psicológico*, uma vez que a consciência é sempre consciência de um *Eu* que se opõe a seus objetos. Nesse campo se dá a captação do mundo exterior e sua reelaboração interior edificada sobre dois grandes eixos: o *imaginário* e o *afetivo*. Entretanto, o *Eu consciente* mergulha suas raízes no inconsciente, de modo que a unificação consciente do mundo interior não é plenamente alcançada, embora os estados inconscientes se definam a partir da unidade fundamental assegurada pela consciência psicológica. A experiência do *psiquismo* atesta no homem uma dimensão irredutível ao *somático*, pela qual o imaginário e o

⁴⁹ AF I, p. 180.

⁵⁰ AF I, p. 178.

⁵¹ AF I, p. 180.

⁵² AF I, p. 182.

⁵³ AF I, p. 188.

⁵⁴ AF I, p. 188.

afetivo plasman a interioridade humana em constante referência ao polo da unidade consciencial, que se consumará na unidade espiritual do *Eu inteligível*. A compreensão filosófica do psiquismo reconhece a tensão existente entre, de um lado, o psíquico e o corporal e, de outro, o psíquico e o noético. O psiquismo, na verdade, exerce uma *função mediadora* entre a presença imediata do sujeito ao mundo pelo corpo e a interioridade absoluta ou a presença de si a si mesmo pelo espírito. Nesse sentido, o psiquismo integra o ser mesmo do homem, apresentando-se como o domínio da presença *mediata* (presença mediatizada pelo mundo interior do próprio psiquismo) no mundo e como primeiro momento da presença do homem a si mesmo; é, portanto, como uma *categoria* ou um conceito que diz respeito ao ser do homem. Sim; em virtude de sua irreduzibilidade ao somático, o psiquismo apresenta-se com uma especificidade eidética (*limitação eidética*) assumida plenamente pelo *Eu sou*. Entretanto, em virtude do princípio da *ilimitação tética*, pelo qual o sujeito se abre à universalidade do ser, o *eidos* do psíquico é transgredido, de modo que se patenteia a oposição dialética entre o *eidos* psíquico e a amplitude ilimitada do sujeito afirmante, que se traduz na oposição dialética entre o *Eu psicológico* e o *Eu transcendental*⁵⁵. Destarte, a compreensão filosófica, à semelhança do que se passou com a categoria de corpo próprio, afirma a *identidade na diferença* do *Eu sou* com a categoria do psiquismo. O homem é seu psiquismo, mas, em virtude da amplitude transcendental à qual o sujeito se abre (princípio da *ilimitação tética*), ele não se reduz a seu psiquismo. “Segue-se daqui a impossibilidade de esgotar no psíquico o movimento dialético de auto-afirmação do sujeito”⁵⁶.

2.1.2 O espírito reconhecido em virtude do dinamismo do Eu sou

Nem o somático nem o psíquico esgotam o dinamismo do sujeito em seu momento *tético* ou em seu movimento de autoafirmação. É então que o discurso da antropologia filosófica deve seguir adiante para encontrar na categoria de *espírito* o “ápice da unidade do ser humano”⁵⁷. Na verdade, segundo Padre Vaz, é o conceito de espírito que garante a compreensão adequada da estrutura do homem, uma vez que a abertura à infinitude do ser, sempre patenteadada pelo sujeito em seu momento de autoafirmação, só pode encontrar sua razão de ser se se admite que haja no homem uma dimensão que, ao mesmo tempo em que é o âmago mais profundo do seu ser (*inferior infimo meo*), faz dele um ser estruturalmente aberto ao absoluto (*superior summo meo*). Tal dimensão brota das raízes mais profundas do sujeito e

⁵⁵ Cf. AF I, p. 194-195.

⁵⁶ AF I, p. 195.

⁵⁷ AF I, p. 201.

o leva a abrir-se ao absoluto, pois que todo ato seu de autoafirmação leva-o a pôr-se “na infinitude que decorre de sua homologia com o ser”⁵⁸. Se as categorias de *corpo próprio* e de *psiquismo* tiveram de ser ultrapassadas por sua flagrante inadequação com o *todo* do ser do homem, fica evidente que o ser do homem só se pode entender se se considera o assim chamado “excesso ontológico” que atua desde a raiz mesma do dinamismo do *Eu sou* e que o mantém apontado para o absoluto do ser. Ora, tal é a dimensão espiritual, de cujas profundezas brota a inquietação humana que faz o sujeito passar constantemente do *dado* à *expressão* e, portanto, a procurar compreender-se a si mesmo. É exatamente nessa dimensão que o homem alcança a unidade profunda de seu ser, unidade que se constitui pelo *Eu sou*, cuja constituição espiritual é o supremo polo de referência dos atos do sujeito. A estrutura do homem é determinada, em última instância, pela categoria de espírito. E além do espírito não se pode ir, conforme as palavras de Padre Vaz:

Assim, no nível das estruturas, a categoria de espírito assinala o termo dialético do discurso naquele nível quanto ao seu conteúdo, pois a noção de espírito é homóloga à noção de ser e, portanto, de *infinito*. Como proceder além do *infinito*?⁵⁹

A categoria de espírito, na verdade, opera a suprassunção dialética do somático e do psíquico, conservando-os e assumindo-os na *vida segundo o espírito*, que é a vida humana propriamente dita, pois que o espírito se faz imanente no somático e no psíquico. Essa posição de Padre Vaz quer evitar dois extremos: a) de um lado, a absorção do espírito no complexo psicossomático, o que seria a anulação do espírito na compreensão do homem e a afirmação quer do materialismo, quer do psicologismo; b) de outro lado, o espiritualismo, resultado da anulação da dimensão psicossomática, que é, na verdade, constitutiva do homem. Desse modo, “a suprassunção dialética no *espírito* não é pura supressão da especificidade *eidética* do somático e do psíquico, mas sua conservação na unidade ontológica do ser homem”⁶⁰.

De acordo com a visão de Padre Vaz, ninguém pode negar a realidade da dimensão espiritual do homem sem cair em contradição. O “argumento de retorsão”⁶¹ é, nesse sentido, utilizado para fazer ver que não se pode negar a dimensão espiritual sem ter de supô-la em exercício no ato mesmo da negação. O argumento de retorsão, na verdade, foi usado na Antiguidade por Aristóteles para silenciar os negadores do princípio de não contradição. Padre Vaz sustenta que o mesmo argumento é capaz de reduzir ao silêncio os negadores do

⁵⁸ AF I, p. 222.

⁵⁹ AF II, p. 216.

⁶⁰ AF I, p. 204.

⁶¹ Por “argumento de retorsão” entende-se o argumento que faz voltar contra o adversário a sua própria afirmação, uma vez que identifica nela uma “contradição performativa”, isto é, identifica que a afirmação acaba por negar *in actu exercito* o que afirma *in actu signato*.

espírito. Com efeito, o filósofo jesuíta leva em conta, no discurso da antropologia filosófica, a autopoção do sujeito, que leva adiante o movimento dialético da passagem da Natureza à Forma. O *Eu sou* se afirma, e, no movimento de autoafirmação – também chamado de momento *tético* –, pode surgir a interrogação ou a questão sobre si mesmo – o que é o homem? No caso de um Espírito infinito, a reflexibilidade seria absoluta, de modo a garantir a identidade entre ser e reflexão. Aí não haveria espaço para interrogação ou questionamentos. Mas no caso do espírito finito – o homem –, a reflexão não é idêntica ao ser, ou, dito de outro modo, “há diferença dialética na identidade entre ser e ser refletido, e essa diferença pode então assumir a forma de uma questão do espírito que reflete sobre si mesmo: ‘O que é o homem?’ ou ‘o que é o espírito?’”⁶². Ao se afirmar – *Eu sou* –, o homem, cuja reflexão não coincide com o seu ser, pode tornar-se um problema para si mesmo, e, ao se interrogar, compreende sua natureza racional e livre, isto é, a sua estrutura espiritual⁶³. Não se pode exercer o ato de interrogar-se sem experimentar-se como razão que procura compreensão e como liberdade que elege a reflexão. Nesse sentido, quem nega a estrutura espiritual do homem acaba afirmando-a *in actu exercito*, uma vez que negá-la implica interrogar-se, e o homem não pode levar adiante uma interrogação sobre si mesmo sem se compreender como ser racional e livre ou como ser capaz de refletir sobre si mesmo. Como entender de outro modo a reflexão, senão como ato de razão e de liberdade? Assim, a negação da dimensão espiritual do homem termina numa “contradição performativa”⁶⁴. Padre Vaz conclui assim o raciocínio sobre a pretensão de negar o espírito no homem: “Ousando essa negação o homem exila-se a si mesmo na mudez do vegetal”⁶⁵.

Para Padre Vaz, sem o reconhecimento da estrutura espiritual, “o discurso filosófico sobre o homem pende abruptamente, partido e inconcluso”⁶⁶. Ora, só a categoria do espírito pode explicar a homologia do homem com o ser em sua amplitude transcendental. Se o dinamismo do *Eu sou* ultrapassa o complexo psicossomático para se abrir ao horizonte do ser que não conhece limites, então não se pode interromper o discurso filosófico sobre o homem nem na sua dimensão somática nem na sua dimensão psíquica; antes, torna-se imperioso reconhecer que tal dinamismo leva a antropologia filosófica a cruzar-se com a metafísica, a ciência do ser como tal, cuja condição de possibilidade lança raízes na estrutura mesma do homem, que se revela *capax entis*. A homologia do homem com o ser leva o homem, ser

⁶² AF I, p. 218.

⁶³ AF I, p. 218.

⁶⁴ Dá-se quando a afirmação acaba por negar *in actu exercito* o que afirma *in actu signato*, isto é, quando o ato de dizer contradiz efetivamente o que se diz.

⁶⁵ AF I, p. 218.

⁶⁶ AF I, p. 202.

situado e finito, a uma relação dinâmica com o infinito, relação esta denominada *relação de transcendência*. Desse modo, pode-se dizer com Pascal que “o homem ultrapassa infinitamente o homem [...]”⁶⁷.

Contudo, deve-se ter presente que, segundo Padre Vaz, a abertura do espírito humano ao ser em toda sua amplitude ilimitada não significa a identificação *real* do homem com o ser, mas tão somente a identificação “intencional”⁶⁸. No caso de um Espírito infinito, haveria identificação real do ser com o espírito, identificação já reconhecida na famosa afirmação de Parmênides, segundo a qual ser e pensar são o mesmo. Ora, a metafísica é uma ciência humana e, por isso, limitada. O homem é espírito, mas não é o Espírito infinito. Como ser situado e limitado, é *espírito-no-mundo*⁶⁹. Assim, sendo espírito finito, o homem deve receber de fora o conteúdo de seu pensar; tal conteúdo sempre será pensado no horizonte do ser em sua amplitude ilimitada, para qual o espírito se abre, e o espírito não descansará enquanto não atingir, de alguma maneira, a unidade absoluta para qual tende, uma vez que o horizonte do ser absoluto é o horizonte da unidade absoluta. Padre Vaz vê nessa tendência à unidade absoluta uma participação do espírito finito ao Espírito infinito, no qual tal unidade se realiza de maneira perfeita⁷⁰. Isso leva a dizer que o homem só se realiza adequadamente como ser espiritual por algum tipo de união com o Absoluto, que é Unidade absoluta e causa da tendência à unidade própria do espírito humano. A metafísica pode prorromper, assim, em mística⁷¹. Como quer que seja, uma vez que não há entre o espírito humano e o ser em sua infinitude uma identificação *real*, mas apenas *intencional*, não é dada ao espírito humano a intuição *numenal* do ser, que é também verdade e bem. O ser, a verdade e o bem, como são termos logicamente conversíveis, realizam sua unidade no Absoluto real, que é Ser, Verdade e Bem subsistentes em real identidade e formal diferença. Mas de tal Ser real, o espírito finito, por vias naturais, não pode ter intuição direta⁷². A via que lhe está aberta para o Absoluto real, para o qual tende, é exatamente sua identificação intencional com o ser, que o leva a agir – daí o dinamismo do espírito humano –, a partir do contato com os entes finitos, a fim de que alcance um certo conhecimento analógico do Absoluto real como o Fim de sua tendência.

⁶⁷ PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, 131 (434), p. 47.

⁶⁸ A identificação *intencional*, não *real*, do espírito humano com o ser diz que, de um lado, o espírito humano é finito e situado (não é realmente idêntico ao ser como tal); mas diz também que, de outro lado, está aberto e dinamicamente orientado para o ser em sua infinitude.

⁶⁹ Cf. AF I, p. 232 (nota 64).

⁷⁰ “Correlativo ao ser, o espírito é correlativo ao uno, e a convertibilidade lógica dos dois termos (*ens et unum convertuntur*) postula o Uno absoluto como princípio (*arquê*) do ser, e portanto, o Espírito como Uno absoluto do qual procede toda unidade (relativa)” (AF I, p. 210).

⁷¹ Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. 2.ed. São Paulo, 2009, p. 15-30.

⁷² Cf. AF I, p. 217.

Um conceito que muito nos ajudará a compreender o dinamismo do espírito finito é o que Padre Vaz chama de “quiasmo do espírito”⁷³. O espírito é razão e liberdade, pois que é ser para-a-verdade e ser-para-o-bem. O que faz do homem um espírito é exatamente a sua abertura dinâmica para o ser, o que significa dizer igualmente abertura para o bem, já que o ser e o bem são conversíveis entre si. “*O homem é espírito* significa, pois, a abertura transcendental do homem à universalidade do ser segundo o duplo movimento do acolhimento e do dom, da razão e da liberdade”⁷⁴. Pela razão ou inteligência, o espírito acolhe o ser ao modo da inteligência; pela vontade livre, o espírito move-se para o ser e consente ao ser. O ser, enquanto acolhido pela inteligência é verdade; enquanto procurado pela vontade livre é bem⁷⁵. Entretanto, entre os dois movimentos do espírito, o acolhimento do ser e o dom ao ser, não há paralelismo, mas, antes, um cruzamento que bem pode ser definido como uma *circulatio* ou uma *regiratio* do espírito na identidade do espírito a si mesmo como razão e liberdade. Aqui cabe a metáfora do *pneuma* ou da respiração, aduzida por Padre Vaz justamente por bem representar o duplo movimento que indica a dupla intencionalidade, a presença do ser ao espírito e a presença do espírito ao ser⁷⁶. Tal cruzamento se manifesta porque, com efeito, “a verdade é o *bem* da inteligência, e o bem é a *verdade* da liberdade”⁷⁷. Desse modo, verdade e bem se cruzam no espírito, e a tendência do espírito à verdade como bem da inteligência e ao bem como verdade da liberdade provoca o movimento pelo qual o espírito é levado a ultrapassar qualquer configuração finita. O espírito se revela, enfim, como dinamismo ou como movimento para a verdade e para o bem, acolhimento do ser e dom ao ser. Tal dinamismo não pode descansar senão no absoluto da Verdade e do Bem.

2.1.3 O espírito finito, participação ao Espírito infinito

Segundo Padre Vaz, a noção de espírito como tal é uma noção que transcende os limites da conceptualidade antropológica. Como tal, o espírito é uma noção que conota perfeição simples, em si mesma absoluta e infinita. Nesse sentido, deve-se distinguir a realização transcendental (em sentido clássico) do espírito e sua realização no homem como *espírito-no-mundo*. Em sua realização transcendental, o espírito é Espírito infinito em identidade real e diferença formal com o Ser; em sua realização no homem, é espírito finito,

⁷³ Cf. AF I, p. 212-213.

⁷⁴ AF I, p. 222.

⁷⁵ O espírito, enquanto liberdade, tende para o ser; há aqui um movimento de transição em direção ao ser, que é desejado e amado. O desejo aqui não se contrapõe ao dom, uma vez que o ser desejado é o ser no qual o espírito repousa, como que se doando a ele.

⁷⁶ Cf. AF I, p. 230.

⁷⁷ AF I, p. 212.

embora conserve, como espírito, uma relação constitutiva com a infinitude do ser em termos de identidade intencional e diferença real. A noção de espírito é, pois, uma noção analógica, de modo que o Espírito infinito seja o *princeps analogatum* e o espírito-no-mundo seja o *analogatum inferius*⁷⁸. Há, pois, uma dimensão transcendental (em sentido clássico) e uma dimensão categorial do espírito.

Movendo-se no plano da pré-compreensão do espírito, Padre Vaz ressalta que diversas são as formas de manifestação do espírito, ao longo da história, a constituir uma verdadeira *experiência espiritual*, de modo que a história dessas formas poderia ser bem denominada de *história espiritual* ou *história segundo o espírito*. A *consciência racional* é apontada por Padre Vaz como uma manifestação singular de experiência espiritual. No nível da consciência racional, o espírito é experimentado como dialética da prioridade *em si* do objeto e da prioridade *para si* do sujeito. O *em si* do objeto nega o *para si* do sujeito porque a forma ou a verdade do objeto é mensurante em relação ao sujeito; de outro lado, o *para si* do sujeito nega o *em si* do objeto porque o sujeito é mensurante do objeto enquanto conhecido, isto é, o objeto não existe no sujeito senão intencionalmente. Tal dialética, segundo Padre Vaz, tem como fundamento a alteridade do objeto que se manifesta ao espírito e no qual o espírito se manifesta a si mesmo. Assim, “o espírito é caracterizado pelo paradoxo de *ser-outro* na radical *identidade* consigo mesmo”⁷⁹. A partir dessa dialética, a presença do homem no mundo é uma presença reflexiva. O espírito se conhece a partir do conhecimento do outro. Conhecendo o outro, o espírito é capaz de voltar para si mesmo e se reconhecer no ato pelo qual conhece. Sim, segundo Padre Vaz, a reflexividade não tem lugar nem no somático nem no psíquico, mas é própria do espírito. A reflexividade no espírito finito aponta, de acordo com Padre Vaz, para a “intuição absoluta de si mesmo no Espírito infinito”⁸⁰. O espírito, na verdade, reconhece sua homologia com o ser, homologia esta que se realiza perfeitamente (identificação real) no Espírito absoluto. Assim, a noção de espírito é uma noção analógica em que o Espírito absoluto é o *princeps analogatum*.

Padre Vaz identifica quatro temas fundamentais da noção de espírito. Trata-se de temas que se formaram ao longo da história em que a reflexão reconheceu o espírito como uma realidade originária e irreduzível. Tais temas, segundo Padre Vaz, devem ser levados em conta quando se procura refletir sobre o espírito. São eles: a) o espírito como *pneuma* ou

⁷⁸ “Se, porém, entendemos transcendental no sentido clássico, o espírito, como noção correlativa à noção analógica de ser, passa além das fronteiras do homem e obedece ao movimento lógico da analogia de atribuição que aponta para o Espírito absoluto e infinito como *princeps analogatum*” (AF I, p. 208).

⁷⁹ AF I, p. 209.

⁸⁰ AF I, p. 206.

como *vida*; b) o espírito como *noûs* ou como *inteligência*; c) o espírito como *logos*; d) o espírito como *synesis* ou como *consciência de si*. Todos esses temas são perpassados pela noção analógica de espírito, de modo que se possa falar, de um lado, da realização transcendental (em sentido clássico) do espírito e, de outro, da realização categorial do espírito, conforme cada um desses temas. Assim, a dialética da prioridade do *em si* do objeto e da prioridade do *para si* do sujeito no espírito finito, dialética que aponta para a intuição absoluta de si mesmo no Espírito infinito,⁸¹ far-se-á, de alguma maneira, presente no desdobramento dos mencionados temas.

Assim, o tema do espírito como *pneuma* revela a relação do espírito com o ser em termos de atividade de conhecimento e amor. O espírito acolhe o ser e consente ao ser, num movimento que, como se viu, pode ser representado pela metáfora da *circulatio* ou *regiratio*, isto é, a metáfora da respiração. De acordo com esse tema, a realização transcendental do espírito reside no movimento imanente (vida) que é ato ou perfeição pura, exprimindo-se na passagem dialética (não tautológica) do *mesmo* ao *mesmo*. Com efeito, no Espírito absoluto, o sujeito e o objeto se identificam realmente numa distinção que é apenas de razão⁸². Já a realização categorial do espírito se exprime na relação do *mesmo* ao *diferente*, em virtude da finitude do espírito-no-mundo ou da distinção real entre sujeito e objeto.

O espírito como *noûs* é um tema que expressa a relação do espírito com o ser em termos de unidade e independência (*autárkeia*). O espírito é inteligência unificante e, como é em razão de si mesmo, é liberdade. Em sua realização transcendental, o espírito é o Uno absoluto, uma vez que, sendo correlativo ao ser, é correlativo ao uno, pois que ser e uno são conversíveis. O Uno absoluto, por sua vez, é absolutamente em razão de si mesmo, isto é, é Liberdade Absoluta. A realização categorial do espírito como *noûs* deve admitir a dualidade sujeito-objeto, pois que o espírito finito não é inteligência em ato, a não ser que receba de fora o objeto que a atualize. Tal dualidade, de alguma forma, é superada pela identificação intencional (não real) do sujeito e do objeto no ato da intelecção. No Espírito infinito, inteligência em ato e inteligível em ato são um. Daí Padre Vaz dizer que “no Espírito infinito, a intuição manifesta o *Um uno*; no espírito finito, o *um unificante*”⁸³. A liberdade do espírito finito é também relativa à alteridade do objeto, que se oferece ao dinamismo da vontade.

⁸¹ No Espírito infinito não há exterioridade do objeto em relação ao sujeito, de modo que se possa falar de identidade da intelecção em ato e do inteligido em ato. Padre Vaz, sem procurar demonstrar formalmente a existência do Espírito infinito, sugere, em vários textos seus, que a compreensão do espírito-no-mundo indica a sua participação ao Espírito absoluto.

⁸² Podemos também dizer: no Espírito absoluto, amante em ato e amado em ato se identificam.

⁸³ AF I, p. 210.

As noções do espírito como *logos* e como *synesis*, em sua realização transcendental e categorial, levam-nos a reconhecer também que a noção de espírito é analógica. Enquanto *logos*, o espírito é manifestação da ordem, pois que o Espírito absoluto, cuja inteligência, lugar das ideias, é o princípio de inteligibilidade, distinção e ordenação os entes. O espírito finito, enquanto *logos*, participa da ordem arquetípica do Espírito absoluto, pois que acolhe a ordem objetiva do ser em sua estrutura e impõe o *dever-ser* à sua liberdade finita em consonância com a estrutura objetiva do bem⁸⁴. Enquanto *synesis*, o espírito é reflexividade. É próprio do espírito dobrar-se sobre si mesmo e reconhecer-se no seu ato. O Espírito absoluto é reflexividade total ou pura transparência a si mesmo; o espírito finito, já que não é espírito essencialmente em ato, só pode voltar-se a si mesmo – reflexão – a partir da exterioridade do objeto, captando, de alguma maneira, o seu ser a partir do conhecimento do outro, isto é, reconhecendo-se no ato com que conhece o outro.

Dessa forma, Padre Vaz concebe a dimensão espiritual do homem como participação ao Espírito absoluto, no qual a perfeição da noção de espírito se realiza plenamente, isto é, realiza-se em sua dimensão transcendental (em sentido clássico). Assim, a constituição da categoria antropológica estrutural de espírito só se efetiva se se consideram duas grandes tensões que a atravessam: “De um lado, encontramos-nos com a tensão entre o *transcendental* e o *categorial* na estrutura do espírito enquanto finito; de outro, com a tensão entre o *espiritual* e o *psicossomático* na relação do espírito enquanto *humano* com a unidade estrutural do homem”⁸⁵.

Com efeito, de acordo com Padre Vaz, o dinamismo do *Eu sou primordial*, aberto à infinitude do ser, proíbe que se identifique o ser do homem seja com sua dimensão somática (categoria de *corpo próprio*), seja com sua dimensão psíquica (categoria de *psiquismo*). Só o espírito pode ser resposta adequada ao dinamismo do *Eu sou*, já que a noção de espírito é homóloga à noção de ser, em si mesma infinita. O homem é, pois, dotado de uma dimensão espiritual, que, segundo a inteligibilidade *para nós*, é a última dimensão a ser reconhecida, mas, segundo a inteligibilidade *em si*, é a condição de possibilidade do dinamismo ilimitado do *Eu sou* e, portanto, presente já na raiz do movimento que leva o homem a expressar-se a si mesmo segundo o esquema vaziano $(N) \rightarrow (S) \rightarrow (F)$. Nesse sentido o homem não é puro espírito, mas é coroado pela dimensão espiritual, que, sem negar a dimensão somática e psíquica, assume-as ou suprassume-as, conforme Padre Vaz. Tal é a tensão entre o espiritual e

⁸⁴ “O espírito finito é logos ou ordem necessária de inteligibilidade e bondade enquanto participa da ordem arquetípica da Inteligência infinita e da ordem e medida da lei eterna da Liberdade infinita” (AF I, p. 211).

⁸⁵ AF I, p. 217.

o psicossomático, o que faz com que o homem seja um espírito-no-mundo, ou seja, um ser aberto e ordenado à universalidade do ser e do bem, mas a partir da mediação da particularidade do espaço-tempo do mundo, seja do mundo exterior pelo corpo próprio, seja do mundo interior pelo psiquismo. De outro lado, como o espírito é homólogo ao ser, o espírito humano só pode ser suficientemente entendido se é referido ao Espírito absoluto, no qual há identidade real na diferença formal entre espírito e ser. Tal é a tensão entre o transcendental e o categorial. Eis porque o *momento eidético* – ou o momento da delimitação do conceito – do espírito no homem se efetiva no entrecruzamento dessas duas tensões supramencionadas. A categoria antropológica do espírito constitui-se, pois, como *limitação eidética* entre a infinitude do Espírito absoluto, do qual o espírito humano participa, e a finitude que lhe advém em virtude de seu ser-no-mundo.

O *momento tético* da categoria do espírito, pelo qual o sujeito se põe em seu dinamismo – princípio da *ilimitação tética* – leva, segundo Padre Vaz, ao *paradoxo da autoafirmação*, que pode ser assim explicado: o homem pode pôr o seu ser em questão ou interrogar-se sobre si mesmo, já que não há identidade entre o seu ser e a reflexão sobre o seu ser. O que possibilita tal interrogação é o dinamismo do espírito em sua abertura ao ser e à interrogação sobre o ser. O sujeito, assim, é capaz de voltar sobre si mesmo em forma de interrogação. No Espírito infinito, por haver identidade perfeita entre ser e ser refletido, a reflexão é pura transparência, sem necessidade de interrogação. Mas, no espírito finito, a volta sobre si mesmo – ou a reflexividade – pode realizar-se como interrogação do sujeito sobre o seu próprio ser. No *momento tético*, pois, o sujeito se experimenta a si mesmo como espírito ou se afirma a si mesmo como reflexividade. Na verdade, aqui, segundo Padre Vaz, o espírito exerce uma mediação espiritual ou automeiação, na qual toda exterioridade é suprasumida⁸⁶.

Assim, a categoria que, segundo Padre Vaz, constitui o fecho de abóbada da estrutura ontológica do homem é o espírito, que, por sua vez, é homólogo ao ser. A metafísica, como ciência do ser como tal, encontra sua condição de possibilidade exatamente porque o homem é coroado pelo espírito e capaz de exercer atos verdadeiramente espirituais, de acolhimento do ser (inteligência) e de consentimento ao ser (liberdade). Se o homem não fosse dotado de espírito, não seria capaz de levantar questões sobre o ser enquanto tal. Não teria nenhuma experiência do ser. Mas também se o homem fosse o Espírito infinito, não necessitaria de fazer metafísica, uma vez que para o Espírito absoluto o ser é pura transparência, havendo

⁸⁶ Cf. AFI, p. 218-219.

entre o Espírito e o Ser uma identificação real. Tal é a condição humana: nem planta nem Deus. Podemos, de fato, dizer que, segundo as posições de Padre Vaz, é justamente a condição humana, situada entre a planta e Deus, que torna possível a metafísica como ciência ou discurso metódico sobre o ser.

Com efeito, o homem experimenta no ádito do seu espírito a presença do ser como luz interior, norma e meta do dinamismo espiritual⁸⁷. O homem, como se viu, está aberto dinamicamente à infinitude do ser, que, de acordo com o *quiasmo do espírito*, é o bem ou o fim da inteligência. Entretanto, como espírito finito, o homem não possui intuição *numênica* ou imediata do ser. A luz do ser brilha para o homem a partir do conhecimento dos entes que lhe vêm pela abertura dos sentidos⁸⁸. Daí a necessidade do contato com o mundo exterior através dos sentidos. Podemos dizer que, de acordo com o discurso antropológico de Padre Vaz, o homem primeiramente se reconheceu como dotado de uma dimensão corporal e depois psíquica, e foi a partir desse reconhecimento que pôde se reconhecer explicitamente como ser aberto à infinitude do ser; assim, a presença do ser se fez presente, de alguma maneira, no conhecimento do corpo próprio e do psiquismo, levando o discurso para além de suas limitações⁸⁹. Só na categoria de espírito pôde o discurso repousar em si mesmo, já que o espírito é homólogo ao ser. Na verdade, no conhecimento de cada ente finito, tornado possível ao homem a partir dos dados dos sentidos, pode-se reconhecer a presença do ser como luz, norma e fim da inteligência⁹⁰. Daí a necessidade de o homem fazer metafísica ou discursar sobre o ser a fim de que a presença do ser como luz, norma e fim do espírito, presença que se encontra no seu interior mais íntimo (*interior intimo meo*), seja reconhecida explicitamente mediante o conhecimento do exterior e se patenteie, assim, a ordenação da inteligência finita à sua Fonte transcendente (*superior summo meo*), o *Ipsum Esse*, coroamento da metafísica.

⁸⁷ “[...] O homem como espírito não é pensável senão segundo essa referência metafísica radical atestada em nós pela presença, no ádito do nosso espírito, do *lumen interius* e do *desiderium videndi Deum*, segundo Santo Agostinho e Santo Tomás, ou da idéia de infinito, segundo a profunda intuição de Descartes” (AF I, p. 221). A metáfora da luz assinala que é a presença do ser em nós que possibilita a visão dos entes. O ser é a luz que, sem ser vista diretamente, ilumina os entes.

⁸⁸ Com efeito, é conhecendo o ente e afirmando-o como ser, que, por via de reflexão, o homem pode reconhecer o que lhe possibilita o conhecimento.

⁸⁹ “Sabemos, com efeito, que todo o discurso da Antropologia Filosófica é impelido, no seu desdobramento dialético, pelo movimento de auto-posição do *sujeito* que, ao se afirmar a si mesmo **na afirmação de seu objeto transcendente**, em virtude do princípio de *ilimitação tética*, **a limitação eidética desse objeto** para visar, como último horizonte intencional, a universalidade do *ser*” (AF II, p. 65, negrito nosso).

⁹⁰ Sobre isso o próximo capítulo tratará com maior profundidade ao analisar a estrutura metafísica do juízo segundo Padre Vaz.

2.2 Categoria relacional de transcendência

2.2.1 Insuficiência das relações de objetividade e intersubjetividade

As categorias estruturais reconhecidas pelo discurso antropológico vaziano, que encontram na categoria do espírito o seu coroamento, dizem respeito à *ipseidade* do homem tomada em abstrato. Na realidade, o homem não é um *solus ipse*, mas um ser entre os seres ou um “ser no Ser”⁹¹. Com efeito, a *ipseidade* concreta do homem só se configura mediante a passagem do *dado* à *expressão* $(N) \rightarrow (S) \rightarrow (F)$. E como o homem não é uma “mônada sem janelas” (Leibniz), tal passagem só se dá a partir das relações que o homem trava com a realidade na qual se faz presente. O homem, com efeito, faz-se presente ao mundo, aos outros e a si mesmo, e, a partir dessa tríplice presença, abre-se para a transcendência. Existe, pois, uma presença do homem ao mundo, cujo conceito é chamado por Padre Vaz de *relação de objetividade*. Existe também uma presença do homem aos outros, presença que define a *relação de intersubjetividade*. Seguindo o percurso do caminho da inteligibilidade *para nós*, para falarmos da relação de transcendência, que tem sua raiz no ádito do espírito, onde o homem se faz presente a si mesmo, devemos, na verdade, tratar antes, ainda que brevemente, das relações de objetividade e de intersubjetividade, relações essas que são suprassumidas na relação de transcendência, que é a que mais interessa à finalidade desta nossa dissertação.

Padre Vaz parte da experiência fundamental do homem, que se vê em relação com o mundo, isto é, com a realidade exterior. De acordo com o movimento de passagem do *dado* à *expressão* pela mediação do sujeito, o mundo aparece, no plano da mediação empírica (*pré-compreensão*), como horizonte e solo fundante da presença do homem, ser finito e situado. Pela mediação abstrata (*compreensão explicativa*), o mundo, entendido como natureza, é traduzido em estruturas formais de conhecimento e em normas formais do operar técnico, o que constitui o universo da tecnociência. A mediação transcendental (*compreensão filosófica*) da relação de objetividade, na busca de encontrar o *eidos* de tal relação, elucida que homem como ser essencialmente situado é um ser-no-mundo, e, como tal, experimenta vitalmente, pensa e transforma o seu mundo, ao mesmo tempo em que o mundo lhe aparece como tarefa e destino, na exata medida em que o mundo é o campo no qual o sujeito age pela experiência, pela ciência e pela técnica e o horizonte que o envolve, quer especialmente, quer temporalmente, no ritmo que o conduz para o horizonte absoluto da morte. Eis, pois, o momento *eidético* (*limitação eidética*) da relação de objetividade: ele afirma a relação constitutiva ou essencial entre o homem e o mundo, de modo que se pode dizer: o homem é

⁹¹ AF II, p. 11.

ser-no-mundo e, como tal, ser-para-o-mundo. No entanto, o momento *tético* proíbe, segundo Padre Vaz, que haja uma equação perfeita entre *ser homem* e *ser-para-o-mundo*, já que o movimento de autoposição do sujeito (*thésis*) o coloca no horizonte infinito do ser (*ilimitação tética*), rompendo com os limites do mundo. Assim, Padre Vaz, rejeitando que o homem possa encontrar a resposta final sobre o seu ser entre o mundo vivido da experiência e o mundo construído da tecnociência, leva adiante o discurso da antropologia filosófica pela firme convicção de que, se é verdade que o homem é ser-para-o-mundo, é verdade também que não é somente ser-para-o-mundo. O discurso vaziano está, assim, caracterizado pela dialética da afirmação (o homem é ser-para-o-mundo) e da negação (o homem não é ser-para-o-mundo), negação introduzida pelo dinamismo do *Eu sou*, o que força o discurso sobre o ser do homem a seguir adiante.

Na medida em que o mundo é interiorizado e significado pelo homem, ele é também objeto da prolação, isto é, sua significação é proferida por meio da linguagem. E linguagem é “anúncio, mensagem, interrogação, interpretação, atestação, promessa ou ainda demonstração e narração”⁹². Ora, a relação de objetividade é uma relação não recíproca, pois que é uma relação intencional sem iniciativa da parte do mundo. Nesse sentido, a significação do mundo pela linguagem exige uma reciprocidade entre sujeitos, o que delinea o aparecimento do *outro* no horizonte do mundo e, portanto, a *relação de intersubjetividade*. Sem a linguagem, que implica o outro, o mundo não seria o mundo significado pelo homem. Desse modo, ao supressumir a relação de objetividade, a relação de intersubjetividade mostra-se como condição do ser-no-mundo do homem. “O homem é, por conseguinte, ser-no-mundo porque ser-com-o-outro e o mundo é, fundamentalmente, para o homem, mediação do encontro com o outro”⁹³. Com efeito, o homem não está tão somente presente ao mundo, mas é presença ao mundo mediante a sua presença aos outros sujeitos.

O grande desafio da relação de intersubjetividade é o reconhecimento do *não-eu* como um *outro-eu*. Com efeito, se na relação de objetividade a infinitude intencional do sujeito fazia face à infinitude potencial do mundo, na relação de intersubjetividade, a infinitude intencional do sujeito se coloca diante de outras infinitudes intencionais. O grande desafio que se apresenta na relação de intersubjetividade é o de, segundo Padre Vaz, não atribuir a um sujeito a primazia em detrimento do(s) outro(s), seja pela afirmação do eu e consequente anulação do outro (tendência da filosofia moderna da subjetividade), seja pela afirmação do outro a ponto de empanar o eu (heterologia de Lévinas). A categoria de transcendência

⁹² AF II, p. 35-36.

⁹³ AF II, p. 73-74.

apresenta-se para Padre Vaz como a resposta que nos permite reconhecer o outro como um outro-eu, na medida em que o fundamento transcendente é capaz de subtrair os termos da relação (os sujeitos) da contingência do puro acontecer natural e histórico para elevá-los à condição de transparências de uma dimensão axiológica indisponível⁹⁴. O reconhecimento se daria, assim, no horizonte da transcendência, que nos direciona a todos – o eu, o outro-eu e, assim, o nós – para o Bem absoluto como norma e fim da ação humana individual ou coletivamente considerada. Aqui se cruzam no discurso vaziano antropologia, ética e metafísica, na medida em que a ética tem como fundamento o horizonte metafísico do bem reconhecido pelo homem em sua abertura constitutiva ao *verum-bonum*.

A compreensão filosófica da relação de intersubjetividade, em seu momento *eidético*, reconhece, de um lado, o *eu* como ser-com-os-outros em sua irreduzível singularidade e reflexividade; de outro, o *nós* que se constitui ao termo da saída do *eu* em direção ao outro. Tal relação constitui uma unidade dialética do subsistir dos sujeitos (*esse in*) e do seu referir-se constitutivo aos outros (*esse ad*), configurando o que se pode chamar de unidade na pluralidade. A tensão dialética da relação se delinea pela dupla negação: o *para-si* do sujeito nega o seu exaurir-se total no outro, e o *em si* da relação nega o isolamento monádico do *para-si* do sujeito. Do ponto de vista da unidade, a primazia cabe ao *em-si* da relação, mas, do ponto de vista da pluralidade, a primazia cabe ao *para-si* do sujeito em sua singularidade irreduzível. Assim, o *eidos* da relação de intersubjetividade compreende em tensão dialética o *em-si* da relação e o *para-si* do sujeito. A partir de tal dialética, pode-se falar de um sujeito comunitário ou plural – “que pensa, delibera, reflete, decide, abraça ideais e estabelece normas e fins”⁹⁵ - que seja o *analogatum inferius* do sujeito singular, sempre irreduzível em sua singularidade reflexiva. O momento *tético*, com efeito, afirma a relação de intersubjetividade, que suprassume a relação de objetividade, como constitutiva do ser do homem, de modo que se possa dizer: “Eu sou um Nós”. Entretanto, o mesmo momento *tético* introduz, segundo Padre Vaz, a negatividade no discurso antropológico ao referir o sujeito à infinitude do ser (princípio de *ilimitação tética*). E, assim, o ser do homem só pode ser compreendido como *identidade na diferença*, isto é, identidade entre o *eu* e o *nós*, na medida em que a relação de intersubjetividade é constitutiva do ser do homem; diferença entre o *eu* e o *nós*, na medida em que o “excesso ontológico”, presente no ádito do espírito, estabelece a

⁹⁴ Cf. AF II, p. 71.

⁹⁵ AF II, p. 73.

“primazia do ser”⁹⁶ sobre a relação de intersubjetividade, levando o discurso antropológico a ultrapassar o âmbito da comunidade para lançar-se no horizonte ilimitado do ser.

Assim, nem a relação com o mundo (*categoria da objetividade*) nem a relação com a história ou a comunidade (*categoria da intersubjetividade*) podem, na visão de Padre Vaz, esgotar a superabundância de ser que o homem representa. O homem, na verdade, é um ser finito, na medida em que pelo corpo próprio e pelo psiquismo ocupa um lugar e se submete a um tempo em constante relação com o mundo e com os outros. Mas, pelo espírito, fonte secreta de todo seu dinamismo, o homem transgride os limites do mundo e da relação intersubjetiva. É verdade que o homem não chega a ter uma intuição *numenal* do Ser, o que seria o caso de um Espírito infinito em sua real identificação com o ser. Embora não seja idêntico ao Ser nem tenha uma intuição direta do Ser, o espírito humano, que é espírito finito ou espírito-no-mundo, identifica-se intencionalmente com o Ser, que é implicitamente conhecido em cada ente conhecido, como já se disse. O discurso antropológico vaziano, na verdade, procura elucidar a presença do ser como luz, norma e fim no âmbito do espírito e, nessa mesma medida, reconhecer que o homem é, em última análise, um ser finito e situado, mas aberto para o ser em sua amplitude ilimitada. O homem revela-se como ser-para-a-transcendência. Ora, tal é o tema de que passamos a ocupar agora.

2.2.2 O homem como ser-para-a-transcendência

Uma vez, pois, que o movimento de autopoisição do sujeito não se exaure nem na relação com o mundo nem no âmbito da comunidade humana ou da história, a busca do fundamento para o *Eu sou primordial* deve avançar. Segundo Padre Vaz, tal fundamento, entendido como o termo último ao qual referir o dinamismo do *Eu sou*, diz respeito à *relação de transcendência*, que resulta do “excesso ontológico” pelo qual o sujeito em seu movimento de autoexpressão se sobrepõe ao mundo e à história⁹⁷. Deve-se afirmar que, para Padre Vaz, o sujeito, como *sujeito espiritual*, é o termo *a quo* da relação de transcendência, na medida em que é no âmago do espírito que se faz presente o “excesso ontológico” que abre ao homem o horizonte infinito do ser como tal, superior às limitações do mundo e da história. Mas é o Absoluto real, termo *ad quem* da relação de transcendência, o fundamento último do dinamismo do *Eu sou*.

A relação de transcendência é vista por Padre Vaz qual suprassunção da exterioridade da relação de objetividade e da interioridade da relação de intersubjetividade. Com efeito, na

⁹⁶ AF II, p. 76.

⁹⁷ Cf. AF II, p. 93.

relação de objetividade “faz-se presente a irredutível exterioridade *real* do mundo no seu estar aí indiferente ao sujeito, determinando assim a não-reciprocidade da relação”⁹⁸. Na relação de intersubjetividade, a exterioridade real dos outros é negada pelo espaço intencional do reconhecimento, do consenso e do amor, no qual se dá a interiorização recíproca, embora a reciprocidade se dê no *medium* de alguma maneira opaco da linguagem e dos sinais, impedindo a total transparência na relação⁹⁹. A relação de transcendência, por sua vez, suprassume dialeticamente a oposição exterioridade-exterioridade na medida em que o Transcendente, fundamento da relação em questão, é exterior ao sujeito que o pensa e, ao mesmo tempo, interior ou imanente ao espírito do mesmo sujeito¹⁰⁰.

Nesse sentido, relevante é observar a afirmação de Padre Vaz segundo a qual

A *transcendência* [...] apresenta-se como o lugar conceptual no qual o sujeito pensa o *Transcendente* como *exterior* a sua finitude e à sua situação no mundo e, segundo a mesma razão, ou seja, exatamente como *transcendente*, *interior* ou *imanente* (*inmanens*, o que permanece no interior) ao mesmo sujeito como *espírito*¹⁰¹.

A partir da citação acima, fica claro que, para Padre Vaz, a relação da transcendência tem um termo real de referência: o Transcendente, a um só tempo exterior e imanente ao sujeito. Isso mostra que Padre Vaz entende a relação de transcendência, não apenas como um movimento de autotranscendência do homem, mas, acima de tudo, como um movimento dirigido a um termo real, exterior ao homem, o Transcendente. Se o termo *a quo* da relação de transcendência é o sujeito enquanto propriamente espiritual, seu termo *ad quem* é o Absoluto real¹⁰². Ademais, tal movimento é visto por Padre Vaz como, não só dirigido ao Transcendente real (*superior summo meo*), mas suscitado pelo Transcendente real, que, de alguma maneira, faz-se presente ao íntimo do espírito humano (*inferior infimo meo*)¹⁰³. Desse modo, Padre Vaz entende o dinamismo do espírito humano em sua abertura à infinitude do ser a partir da existência do Transcendente, que é o donde e o aonde do próprio movimento de transcendência. O sujeito, enquanto sujeito propriamente espiritual, é pelo Transcendente e para o Transcendente.

Padre Vaz, em sua obra *Antropologia filosófica*, não deixa de afirmar que o Transcendente, para o qual o espírito humano em sua abertura constitutiva ao ser está

⁹⁸ AF II, p. 94.

⁹⁹ Cf. AF II, p. 94.

¹⁰⁰ Cf. AF II, p. 94-95.

¹⁰¹ AF II, p. 94-95.

¹⁰² Cf. AF II, p. 113.

¹⁰³ “Portanto o Transcendente, sendo *imanente* ao dinamismo intelectual que permite ao sujeito articular o discurso de sua auto-afirmação como *sujeito* [...]” (AF II, p. 98).

orientado, deve ser entendido como o *Ipsum Esse Subsistens*¹⁰⁴. Sim, segundo Padre Vaz, o *quiasmo do espírito*, do qual já falamos, mostra que há uma *regiratio* ou *circulatio* da vida do espírito – *pneuma* -, em que o espírito como inteligência acolhe o ser e como liberdade consente ao ser. Ora, em sua forma inteligível, o ser se faz presente à inteligência, mas é em sua *existência* que o ser é consentido pela liberdade¹⁰⁵. Pela liberdade, intimamente ligada à inteligência pelos laços que definem o quiasmo do espírito, o espírito humano em seu *ato de existir* tende para a *existência* das coisas, de modo que o *actus essendi*, tanto do espírito como o da perfeição de cada ser, constitui o “ponto nodal onde se entrelaçam inteligência e liberdade” [...] ¹⁰⁶. Estando constitutivamente orientado para o ser em sua amplitude ilimitada e sendo o ser entendido como *ato de existir*¹⁰⁷, o ponto nodal do entrelaçamento dialético da inteligência e da liberdade, o espírito está, em última análise, orientado para o Puro Ato de Existir. É o que se pode depreender das claras palavras de Padre Vaz: “Sendo o ato de existir, em si mesmo, perfeição absoluta, a primazia do ato de existir na estrutura dialética do espírito conduz-nos à afirmação do Espírito absoluto como Existente absoluto (*Ipsum Esse Subsistens*)”¹⁰⁸.

A relação de transcendência pela qual o homem se relaciona com o Transcendente é uma relação deveras *sui generis*. Sendo o Transcendente, entrevisto como *Ipsum Esse Subsistens*, o Absoluto e a fonte generosa de todo o ser dos entes finitos, não se pode pensá-lo como referido ao ser do homem, o que o colocaria na absurda condição de um ente entre os entes. Desse modo, “a atribuição ao Absoluto de uma relação ao sujeito finito funda-se somente na razão (*relatio rationis*) [...]”¹⁰⁹, ao passo que a relação do homem ao Absoluto é deveras uma relação *real*, ou seja, “é a relação que refere o mensurado, ou o sujeito finito, ao mensurante, ou ao Absoluto [...]”¹¹⁰. Outra peculiaridade da relação de transcendência: na visão de Padre Vaz, o Transcendente não é diretamente experienciado, uma vez que dele não temos intuição direta. Para Padre Vaz, o homem visa ao Absoluto no horizonte da absoluta universalidade do ser. É por meio da abertura transcendental ao ser que o homem pode, de

¹⁰⁴ Cf. AF I, p. 219-220.

¹⁰⁵ “Portanto, inteligível em sua forma, o ser é amável em sua *existência*”[...] (AF I, p. 220). “À presença intencional do ser no espírito pela inteligência, segue-se necessariamente o consentimento do ser *real* pela vontade”. (AF I, p. 220).

¹⁰⁶ AF I, p. 220.

¹⁰⁷ Sobre a concepção intensiva do ser como *actus essendi* (*perfeição das perfeições* segundo Tomás de Aquino) já falamos no capítulo anterior e falaremos no próximo capítulo. Cumpre notar aqui que esse entendimento se faz presente na *Antropologia filosófica* de Padre Vaz, como estamos mostrando, embora nessa obra, a nosso ver, Padre Vaz não lhe dispense grandes considerações.

¹⁰⁸ AF I, p. 220.

¹⁰⁹ AF II, p. 96.

¹¹⁰ AF II, p. 96.

alguma maneira, pensar o Transcendente como Absoluto do ser, sem que haja uma sua intuição direta nesta vida nem possibilidade de esgotar sua compreensão. Nesse sentido, a relação de transcendência não pode ser vista como a relação de objetividade e de intersubjetividade. No âmbito das duas últimas, há uma experiência direta dos respectivos termos da relação – o outro e o mundo -, que são pensados no interior mesmo da relação. Na relação de transcendência, a presença do Transcendente é uma presença ausente, “uma presença que não se manifesta como tal, mas apenas como sinal de uma exigência absoluta que aponta para a direção mais fundamental do movimento do espírito”¹¹¹. Uma presença que, inscrevendo-se na raiz mais profunda do espírito humano, faz do homem um ser radicalmente dependente da generosidade do Absoluto. O índice de tal presença manifesta-se na abertura transcendental do espírito, isto é, na experiência que o espírito faz do ser como tal, ser que é a luz e a norma sob as quais os entes são conhecidos.

A experiência de transcendência, segundo Padre Vaz, pode ser atestada historicamente em sua pujança inconfundível já no período conhecido como *tempo-eixo*, do qual tratamos no primeiro capítulo. Entretanto, é a Platão que Padre Vaz atribui a primeira tematização rigorosa da experiência da transcendência, tematização que “permanece até hoje exemplar e normativa”¹¹² e que tem lugar na teoria das Ideias e na doutrina dos Princípios. A origem mesma da filosofia entendida como metafísica – ou “ciência da *transcendência*”¹¹³ - é vista por Padre Vaz como resposta à inquietação do espírito humano, que, fazendo experiência da precariedade do estar-no-mundo, é impelido a ultrapassá-la, reconhecendo, assim, a ilimitada profundidade do ser. Da Grécia a Hegel, a experiência da transcendência foi, segundo Padre Vaz, a terra natal da filosofia¹¹⁴. Filosofar, com efeito, em seu sentido originário, significa colocar-se na senda da busca da sabedoria, e a sabedoria só se alcança pela ultrapassagem do fenômeno e pela conquista do fundamento. Para se chegar à sabedoria é preciso, pois, transcender (*trans-ascendere* – subir além de) o fenômeno ou o mundo como horizonte das experiências imediatas do homem para encontrar aquilo que lhe dá sentido ou fundamento. Para Padre Vaz, Platão é o marco inicial dessa tarefa nos domínios da elaboração sistemática; Tomás de Aquino, com a sua genial intuição do *esse* como perfeição das perfeições, é o seu referencial maior, como já foi notado no primeiro capítulo, e Hegel, embora tenha filosofado

¹¹¹ AF II, p. 98.

¹¹² AF II, p. 99. Tal “atualidade” de Platão é reconhecida por Padre Vaz na medida em que o mestre grego foi o primeiro a apresentar, em termos rigorosos, a filosofia, em sua essência mais profunda, como “ciência da transcendência” ou metafísica; não significa, evidentemente, que Padre Vaz faça sua a doutrina platônica sem mais.

¹¹³ AF II, p. 99.

¹¹⁴ Cf. AF II, p. 114.

no clima da subjetividade¹¹⁵, é seu grande último propugnador. A elaboração sistemática de uma grande filosofia é, na visão vaziana, sempre o resultado da experiência da transcendência ou da experiência da “participação no Ser”¹¹⁶. As filosofias pós-hegelianas carecem de um vigor sistemático e de um caráter propriamente sapiencial porque, ao negarem a originalidade do espírito¹¹⁷, negam conseqüentemente a autêntica relação de transcendência e todo movimento legítimo de ultrapassagem em busca do fundamento¹¹⁸.

Padre Vaz elenca três grandes experiências que, no âmbito propriamente filosófico, abriram sendas profundas para o pensamento humano, e são como que uma prova histórica da relação de transcendência, constitutiva do espírito humano. Tais são a “experiência noética da Verdade”, a “experiência ética do Bem” e a “experiência noético-ética do Ser ou do Absoluto”¹¹⁹.

A experiência noética da verdade consiste, em grandes linhas, na experiência da homologia entre o espírito humano e o ser em sua transcendência objetiva, na medida em que tal homologia implica a “transcendência do objeto ou do *ser* com relação ao sujeito cognoscente finito”¹²⁰. O jesuíta belga Joseph Maréchal, que exerceu profunda influência sobre o pensamento de Padre Vaz, pode bem representar essa experiência que remonta aos albores da filosofia grega, na medida em que procura justificar criticamente a presença do ser *numenal* na afirmação objetiva de cada ente conhecido¹²¹.

Em virtude do já mencionado *quiasmo do espírito*, que opera um movimento de intercausalidade entre inteligência e vontade no qual a verdade e o bem se entrecruzam, a experiência ética do bem está em íntima relação com a experiência da verdade, e consiste fundamentalmente na homologia da liberdade – ou da capacidade de autodeterminação – com o ser enquanto bem (*ens et bonum convertuntur*), que apresenta à liberdade o imperativo de realizar-se segundo suas exigências no mundo concreto do *ethos*.

¹¹⁵ No capítulo anterior, procurou-se mostrar, ainda que sem delongas, como Padre Vaz considera o sistema hegeliano. Embora Hegel tenha tentado superar a impugnação kantiana da metafísica, o seu sistema acaba identificando real e dialeticamente o sujeito finito com o Ser. Para Padre Vaz, a identificação entre o sujeito finito e o Ser é apenas intencional, não real.

¹¹⁶ Cf. AF II, p. 114.

¹¹⁷ É sabido como três grandes representantes da filosofia pós-hegeliana – Marx, Nietzsche e Freud, denominados por Paul Ricoeur “mestres da suspeita” – negaram a originalidade do espírito. Para Marx, o determinante, em última análise, são as relações econômicas; para Nietzsche, a vontade de poder; para Freud, as forças primigênicas do inconsciente. Padre Vaz assim se expressa: “No momento em que o sol da transcendência é envolto pelas nuvens de suspeita e de implacável crítica que se elevam da obra de um Feuerbach, de um Marx, de um Nietzsche, de um Freud e de seus numerosos epígonos, a *relação de transcendência* é denunciada como projeção, alienação, ressentimento ou ilusão” (AF II, p. 114).

¹¹⁸ Cf. AF II, p. 97 e 114.

¹¹⁹ Cf. AF II, p. 102-109.

¹²⁰ AF II, p. 104.

¹²¹ No capítulo seguinte, estudaremos a afirmação do ser na estrutura metafísica do juízo.

A experiência noético-ética do ser ou do Absoluto é, para Padre Vaz, a experiência do ser em sua ilimitação. Trata-se de uma experiência propriamente metafísica do ser, indissolavelmente ligada à experiência da verdade e do bem. Desde Platão, o saber que procura conceituar essa experiência, que pode ser considerada uma forma de experiência religiosa ou de experiência de Deus, é denominado *theologia*. Sua irrupção se dá no já mencionado *tempo-eixo* com o rompimento do simbolismo cósmico e com o emergir da consciência da participação no Ser. Embora possa ser considerada experiência de Deus – e assim o foi desde Agostinho –, a experiência do Absoluto é, estritamente falando, uma experiência metafísica do ser, e, como tal, pode assumir a forma da experiência da transcendência *formal* do ser, da verdade e do bem ou a forma da experiência da transcendência *real* do Absoluto. Sim; a experiência metafísica do Ser pode assumir formas variadas¹²². Entre as enumeradas por Padre Vaz, destacamos a experiência da *abertura* ao Ser, que consiste na *negatividade* inerente em nossa capacidade de pensar e na consequente ultrapassagem de toda limitação *dada*, o que dirige o movimento do espírito ao *ser como tal*, e, por conseguinte, ao seu fundamento, o Absoluto real. O método do discurso antropológico vaziano deve muito a essa forma, uma vez que é a negatividade que coloca em movimento o discurso dialético sobre o homem até que se atinja a categoria estrutural do espírito – homóloga ao ser – como supressão da estrutura humana, e a categoria de transcendência – relativa ao ser – como supressão da abertura relacional humana e, se possa, assim, pensar a unidade do homem e sua essência como ser pessoal, singularidade aberta constitutivamente ao Absoluto. Uma outra forma de experiência do Ser mencionada apenas *en passant* por Padre Vaz em *Antropologia filosófica*¹²³ e que recebe em sua última obra – *Escritos de filosofia VII* – uma importância decisiva é a intuição do ser como *ato de existir*, de cuja importância já falamos no primeiro capítulo e voltaremos a falar no próximo.

Em todas essas três experiências, elegidas como paradigmáticas, perfaz-se o que Padre Vaz, entre outros¹²⁴, chama de “experiência transcendental”. “Experiência” porque se trata de uma verdadeira presença do ser ao espírito ou do espírito ao ser. Uma vez que nosso espírito não possui intuição *numenal* do ser, tal presença se manifesta na dialética entre a particularidade do ente imediatamente conhecido ou amado e a universalidade do ser ou do bem que é reconhecida na apreensão do ente ou no consentimento ao ente. “Transcendental” porque o horizonte que se abre para o espírito a partir da dialética da particularidade do ente e

¹²² Cf. AF II, p. 110-112.

¹²³ Cf. AF II, p. 112.

¹²⁴ Grandes expoentes da literatura filosófica de inspiração cristã, como Max Müller e J. B. Lotz, trataram do tema da “experiência transcendental”.

da universalidade do ser é o horizonte transcategorial ou ilimitado do Ser, da Verdade e do Bem, o que prepara o caminho para o reconhecimento do Absoluto de existência (*Ipsum Esse Subsistens*)¹²⁵.

A compreensão filosófica da relação de transcendência só se pode dar se se reconhece no homem a “inteligência espiritual”, pela qual o espírito humano está aberto à infinitude do ser. Padre Vaz afirma que o conceito de inteligência espiritual supõe a *descentração* do espírito humano, pois este, ao se fazer inteligência (*noûs*), torna-se capaz de voltar-se para a intuição do inteligível que lhe é transcendente, o que o impede de “fechar sobre si mesmo ou centrar em si mesmo o círculo de sua finitude que permanece, portanto, inconcluso e aberto”¹²⁶. Uma vez que a descentração da inteligência supõe a transcendência do inteligível, a relação de transcendência só pode ser admitida se se professa a *analogia* do ser. Ora, “o conhecimento do Absoluto real só pode ser um conhecimento *analógico*”¹²⁷, já que “a analogia postula a transcendência do Absoluto sobre o relativo”¹²⁸. Do contrário, tal conhecimento não poderia reconhecer adequadamente a transcendência real do Absoluto¹²⁹.

Padre Vaz reconhece que a compreensão filosófica da categoria de transcendência encontra desafios. Como transcrever nos códigos finitos da razão a experiência da transcendência? Como justificar a “audácia” da razão em ultrapassar a si mesma? Segundo Padre Vaz, a categoria relacional de transcendência, na verdade, deve abrigar, de um lado, a finitude de seus *eidôs*, que lhe advém da finitude do homem, e, de outro lado, a infinitude de seu conteúdo originário. Desse modo, a categoria se constitui – eis o *momento eidético* – na tensão que se manifesta entre o termo *a quo* da relação de transcendência (o homem, ser finito e situado) e o seu termo *ad quem* (o Absoluto). “Por conseguinte, o *momento eidético* na aporética crítica da relação de transcendência é constituído por essa oposição entre o *finito* (*terminus a quo* da relação) e o *infinito* (*terminus ad quem*), oposição que é própria da analogia metafísica”¹³⁰. Evidentemente, é em virtude do seu termo *a quo* que a categoria se

¹²⁵ Em cada ente imediatamente conhecido ou amado, o espírito afirma implicitamente o Ser ou o Bem ilimitados, para os quais tende em seu dinamismo. É o que Padre Vaz chama de “afirmação do *ser* (ou do em si numenal) nos *seres*” (AF II, p. 104). Essa é uma tese capital do pensamento de Joseph Maréchal herdada por Padre Vaz. A afirmação do Ser na afirmação de cada ente conhecido ficará mais clara no próximo capítulo, quando se procurará reconhecer a presença do ser no juízo.

¹²⁶ AF I, p. 265.

¹²⁷ AF II, p. 136 (nota 129).

¹²⁸ EF VII, p. 186.

¹²⁹ É sabido como Padre Vaz recrimina Duns Scotus por igualar “na universalidade unívoca do *ens commune* o Absoluto e o relativo, o Infinito e o finito, Deus e as criaturas” (EF VII, p. 188). É essa posição scotista que está no início da evolução que levaria aos tempos modernos, que, rejeitando a transcendência real, acabaria por admitir apenas uma transcendência lógica fundada na univocidade do ser. Veja-se o que se disse a respeito no primeiro capítulo.

¹³⁰ AF II, p. 122.

restringe aos limites da conceptualidade antropológica, uma vez que o termo *ad quem*, se fosse considerado em si mesmo, ultrapassaria os limites do discurso sobre o homem. Pode-se dizer que a categoria de transcendência participa da infinitude de seu termo, na medida em que o homem se mostra como ser-para-a-transcendência. Ora, na categoria de intersubjetividade, o termo *ad quem* da relação – ou outros como coletividade – é considerado a *analogatum inferius* e o *Eu*, o *princeps analogatum*. Já na relação de transcendência, o *Eu* passa a ser o *analogatum inferius* do Espírito absoluto, no qual se funda toda a condição de possibilidade do dinamismo do *Eu sou* em sua relação com o mundo, com os outros e com o próprio Transcendente.

O princípio de *ilimitação tética* cumpre, na relação de transcendência, uma inversão de seu vetor se se considerar seu papel desempenhado antes. Ora, nas categorias de objetividade e de intersubjetividade, o dinamismo do *Eu sou*, ao mesmo tempo em que colocava o homem em relação com o mundo/natureza ou com a história/sociedade, impedia que a relação humana parasse aí. O *momento tético* ou o dinamismo do *Eu sou* em sua autoafirmação – regido pelo princípio de *ilimitação tética* – possibilitava que o *Eu sou* se pusesse acima do mundo/natureza ou da história/sociedade. Agora, na relação de transcendência, o princípio de *ilimitação tética* não permite que o *Eu sou* simplesmente ponha o Absoluto com o qual se relaciona ou se ponha diante dele em reciprocidade (como na relação de intersubjetividade), nem que muito menos o ultrapasse, mas leva o homem a reconhecer seu *ser-posto* pelo Absoluto, na medida em que seu dinamismo intencional requer um fundamento último, antecedente e conseqüente. Padre Vaz, com efeito, ao reconhecer a inversão do vetor do princípio de *ilimitação tética* na relação de transcendência, professa explicitamente que o fundamento do dinamismo do *Eu sou* só pode ser o Absoluto real. Tal inversão não se daria se o Absoluto fosse tido, como em muitos autores contemporâneos, apenas como uma criação do espírito humano. Mas então onde encontrar o fundamento para o *Eu sou*, cujo dinamismo espiritual é como que um aguilhão a inquietá-lo e a impeli-lo a ultrapassar toda configuração finita? Como explicar a presença de um absoluto de exigência no espírito finito senão pelo reconhecimento do Absoluto real ao qual o espírito humano se refere? O homem só pode ser adequadamente entendido, segundo Padre Vaz, se se admite que, em virtude do “excesso ontológico” do espírito, ele é, não só ser para-o-Absoluto, mas ser-pelo-Absoluto¹³¹.

¹³¹ O Absoluto seria o ato que explica o dinamismo do espírito humano em sua abertura ao infinito do ser ou o seu “excesso ontológico”.

3 REALIZAÇÃO E PESSOA

3.1 A categoria de realização

A categoria de *realização* é apresentada por Padre Vaz qual suprassunção das categorias de estrutura e das categorias de relação. Pelas categorias estruturais, a *ipseidade* ontológica do homem é afirmada. Pelas categorias de relação, o homem se mostra como ser *finito* – ser entre os seres – e *situado* – ser-no-mundo em interação com os seres. À categoria de realização cabe exprimir a unidade do ser do homem a partir da dialética que se verifica entre as categorias de estrutura, de um lado, e, de outro, as categorias de relação.

O homem, segundo Padre Vaz, goza de uma unidade *in actu primo*, garantida pela dialética das categorias de estrutura. No entanto, em virtude de sua abertura constitutiva ao outro (mundo, outros e Absoluto), essa unidade *essencial* deve desdobrar-se em unidade *existencial* (ou unidade *in actu secundo*). Tal desdobramento assume para a liberdade humana um caráter decididamente ético, na medida em que o homem *deve ser* (ou alcançar a unidade existencial ou unidade *in actu secundo*) o que, de alguma maneira, ele já *é* (em sua unidade essencial ou unidade *in actu primo*). O imperativo *torna-te o que és* encontra, assim, um campo de aplicação concreto. Padre Vaz, assim, sustenta que o homem (*ipse*) é chamado a unificar-se ou a realizar-se cada vez mais na medida em que se abre ao outro (*alius vel aliud*). O processo de unificação ou realização acontece, portanto, na “forma original da dialética do mesmo (*autós*) e do outro (*héteron*) [...]”¹³².

A categoria de realização, pois, diz respeito à unidade existencial que o homem deve conquistar em seu constante relacionamento com as três grandes regiões ontológicas: o mundo (categoria de objetividade), a história (categoria de intersubjetividade) e o Transcendente (categoria de transcendência)¹³³. A realização plena dessa unidade existencial é um conceito-limite ou um alvo que à filosofia cabe apenas postular.

O grande desafio que se coloca à realização do homem ou ao seu processo de conquista da unidade existencial é, segundo Padre Vaz, o perigo da dispersão ou da alienação. Pelas relações que lhe são constitutivas, o homem torna-se de alguma maneira outro. O desafio que se coloca, então, é expresso em todo seu peso pela pergunta: Como pode o homem preservar e intensificar sua unidade ou ser ele mesmo (*ipse*) no constante afã de ser outro? Toda autêntica conquista da unidade existencial deve, de um lado, preservar a identidade do homem contra toda alienação e, de outro, operar as relações humanas

¹³² AF II, p. 145.

¹³³ Padre Vaz usa de fato o termo “três regiões ontológicas” para falar *do terminus ad quem* das relações humanas. Cf. AF II, p. 144.

fundamentais na medida em que a *ipseidade* do homem como *sujeito* se expressa na relação com o outro.

Essa posição de Padre Vaz coloca-se equidistante seja de um essencialismo antropológico estático, seja de posições afins ao existencialismo. Com efeito, de um lado, reconhece que o homem não está pronto, perfeito e acabado, pois que deve conquistar sua unidade existencial em constante interação com o outro, isto é, através do operar dinâmico de suas relações fundamentais (recusa do essencialismo estático); de outro, reconhece também que a realização humana não é um puro acontecer sem razão ou sem fundamento, uma vez que o homem é capaz de agir segundo suas determinações essenciais fundamentais, isto é, suas estruturas (recusa do existencialismo). Em seu movimento de autoexpressão já definido pelo esquema (N)→(S)→(F), o homem se torna ele mesmo na medida em que se abre ao outro a partir de suas estruturas fundamentais (corpo próprio, psiquismo, espírito).

Para o tema desta dissertação, interessa sobretudo considerar a realização humana no que concerne à relação do homem com o Transcendente. Como já ficou estabelecido acima, o homem é, no mais profundo de seu ser, aberto dinamicamente à Verdade, ao Bem e ao Absoluto, de tal modo que podemos dizer que é um ser-para-a-Verdade, ser-para-o-Bem e ser-para-o-Absoluto. É, pois, no nível do espírito, pelo qual o homem se abre à transcendência, que “a tarefa de autorrealização unificante alcança as camadas mais profundas de nosso ser e se apresenta como tarefa na qual se decide a direção do sentido da própria existência, que o risco da perda da unidade põe a descoberto as raízes ontológicas da *insecuritas* humana”¹³⁴.

A ideia que está na base do pensamento de Padre Vaz é a de que, sem relação adequada com o Transcendente, o homem não pode realizar-se como convém. Obstruída sua abertura ao ser em sua amplitude ilimitada, o homem estaria reduzido às relações com o mundo/natureza ou com a história/sociedade. Obstruída sua abertura à verdade, o homem estaria à mercê da aparência e do sem-sentido das afirmações. Obstruída sua abertura ao bem, a ética não poderia alcançar *o melhor* e se resignaria a procedimentos formais ou ao simples consenso. Enfim, obstruída sua abertura ao Absoluto, o homem se rebaixaria aos ídolos. Nem as relações com o mundo/natureza ou com a história/sociedade, nem a aparência e sem-sentido das afirmações, nem uma ética puramente pragmatista, nem os ídolos podem satisfazer à superabundância de ser que há no homem. Daí que a relação com o absoluto

¹³⁴ AF II, p. 147.

formal do ser, da verdade e do bem e com o Absoluto real são exigências do espírito humano em sua busca de realização¹³⁵.

Desvelado já no *tempo-eixo*, o sol da Transcendência brilhou para o espírito humano com luz inconfundível na metafísica tomásica do *esse*, como se viu no primeiro capítulo, para, afinal, no clima da modernidade, ser obscurecido pela pretensão titânica do homem de fazer da imanência (o eu, o mundo, a história) o princípio absoluto do sentido. As civilizações religiosas do passado encontraram na relação com o Sagrado primordial o Princípio transcendente, fonte de sentido para a vida humana. O cristianismo apresentou a Transcendência benevolente do Deus que se fez homem como foco de luz a iluminar as razões do ser do homem. Platão foi o grande marco inicial da relação constitutiva entre antropologia e metafísica, na medida em que fundou a *paidéia* humana na sua empreitada original que o levou a transgredir o sensível e a reconhecer no bem absoluto a medida do homem. A pergunta que Padre Vaz deixa soar em sua obra é: Poderá o homem realizar-se sem relação com o Absoluto? Poderá a filosofia discursar sobre o homem e sua tarefa de autorrealização sem apelo à metafísica?

Sabemos já que para Padre Vaz, a tarefa de autorrealização do homem, que é um ser entregue a si mesmo, não pode acontecer de modo adequado sem a relação de transcendência, que, em última análise, exige o Transcendente real. Desse modo, no nível, pois, da realização humana, mostram-se para o filósofo as condições de possibilidade da metafísica. No plano da reflexão filosófica, torna-se imperioso considerar o ser, a verdade, o bem e o Absoluto, se se quer entender o processo de realização humana. *Animal metaphysicum* que é, o homem não se realiza sem relação com a Transcendência, que, como exigência do espírito humano, deve mostrar-se como possível. Tal possibilidade, exigida pelas “necessidades” humanas, é tematizada filosoficamente na ciência que denominamos metafísica.

Na verdade, os limites *eidéticos* da categoria de realização traduzem a finitude e situação (que envolve a história, a cultura, etc.) do sujeito ao qual pesa a tarefa de realizar-se, mas são transgredidos pela racionalidade analógica que direciona o *eidos* da categoria para o absoluto da verdade, do bem e da Existência, para cujo horizonte o princípio de *ilimitação tética* impulsiona o ser do homem em seu *élan* de ser sempre mais. Ao realizar-se no horizonte da natureza ou da história, o homem, segundo Padre Vaz, aplica sua medida ao *homo technicus* ou ao *homo politicus*, mas ao avançar rumo ao horizonte da Transcendência, é

¹³⁵ No texto HH, Padre Vaz discorre sobre a necessidade de um humanismo teocêntrico, fundado no reconhecimento da transcendência, e, *e contrario*, sobre a inviabilidade do humanismo antropocêntrico, que tem vigorado na modernidade.

o homem que se submete à medida que lhe é superior, operando-se, então, uma inversão do movimento. Com efeito, no operar técnico e no operar prático, o homem põe sua atividade, mas quando se trata do operar teórico, o homem é posto pelo Absoluto, que, presente no mais profundo do espírito, é a causa do “excesso ontológico” que leva o homem a viver a vida segundo o espírito no exercício da inteligência espiritual, a mais alta atividade humana, e a buscar ser sempre mais a sua unificação existencial¹³⁶. Eis porque, na visão de Padre Vaz, o homem só busca a sua unidade existencial, ou a autorrealização, porque é impulsionado pelo Absoluto, explicação última da autotranscendência humana como sua causa e seu fim. O horizonte da relação de transcendência apresenta-se, pois, como o horizonte no qual o sujeito é impulsionado em sua tarefa de unificar-se sob o imperativo do *ser mais*. Antropologia e metafísica cruzam-se, de modo que as condições de possibilidade da metafísica – como ciência do ser, coroada pelo reconhecimento do Transcendente - apresentam-se no campo das reflexões vazianas sobre o processo de realização humana.

3.2 A categoria de pessoa

A categoria de pessoa é vista por Padre Vaz como a síntese entre a essência (definida pelas categorias de estrutura e de relação) e a existência do ser do homem (definida pela categoria de realização, que é o processo pelo qual o homem torna-se existencialmente – *in actu secundo* – o que ele é em sua unidade essencial – *in actu primo*). A essência do ser do homem diz respeito à universalidade abstrata, que, realizando-se nas particularidades da existência, torna possível a categoria de pessoa, que, então, diz respeito à compreensão do ser total do homem em sua singularidade incomunicável.

A categoria de pessoa é, assim, no processo de inteligibilidade *para nós*, o ponto de chegada ou a unidade final do ser do homem para o qual apontava, desde o início, o princípio de *ilimitação tética*. Sim, pois que, segundo as concepções vazianas, esse princípio fez o discurso avançar num processo dialético de suprassunção de categorias até atingir, agora, a expressão total do *eidós* do homem na categoria de pessoa. O sujeito em movimento de autoexpressão atinge assim a totalidade da ideia de seu ser, que é pessoa. Se, ao contrário, considerarmos o discurso antropológico em sua inteligibilidade *em si*, que diz respeito à ordem de fundamentação das categorias, a categoria de pessoa é a mais fundamental, uma vez que “irradia seu *plenum* de inteligibilidade sobre todas as manifestações do homem que

¹³⁶ Com efeito, Padre Vaz reconhece nas operações propriamente espirituais, como conhecer a Verdade, consentir ao Bem e reconhecer no Absoluto de existência a fonte da Verdade e do Bem, os atos supremos do existir próprio do homem, atos em que se exerce, no grau mais elevado, a vida segundo o espírito (Cf. AF II, p. 174).

recebem seu selo mais profundo de *humanidade* quando podem ser ditas propriamente *pessoais*”¹³⁷. Os atos da pessoa são atos que supram a universalidade do ser do homem na particularidade da sua situação, revelando assim a singularidade incomunicável do sujeito, isto é, da pessoa.

O conceito de pessoa foi alcançado, segundo Padre Vaz, a partir da emergência do protagonismo do indivíduo, que, já desde o *tempo-eixo*, instituiu explicitamente sua relação com a transcendência. A relação de transcendência rompeu com os antigos quadros da natureza e da sociedade, em que o indivíduo não aparecia em seu protagonismo, e promoveu a emergência de indivíduos excepcionais em fina sintonia com o Transcendente. Duas experiências seriam determinantes para a afirmação da *individualidade espiritual* – antecedente preparatório do conceito de pessoa – em nossa cultura ocidental: a experiência da “diferenciação profética” em Israel (experiência pneumática) e a experiência da “diferenciação noética” na Grécia (experiência noética). A primeira colocou o homem como destinatário da Palavra transcendente, a segunda fê-lo percorrer a escada da ascensão inteligível até o Princípio transcendente. As duas proporcionaram a experiência do indivíduo espiritual, que é singularidade individual

na medida em que existe no espaço da “intermediação” (*metacsy*) entre a transcendência e a imanência e em que constrói nesse espaço a sua “unidade de oposição” (*Gegensatzlichkeit*), superando os riscos simetricamente opostos do monismo e do dualismo, aos quais sucumbiu a experiência da *transcendência* em outras tradições culturais¹³⁸.

Foi no campo do encontro entre as duas experiências, a pneumática e a noética, que se forjou o conceito ocidental de pessoa. Em vista de estabelecer o dogma cristológico e trinitário no século IV, formulou-se o conceito de *pessoa divina*, aplicado ao *Logos* divino, que, encarnando-se, uniu a natureza divina e a natureza humana em sua única pessoa divina, e à Trindade divina, que, sendo uma única substância, é também três pessoas divinas em circunsessão. Ao conceito de pessoa divina coube abrigar uma rica e densa inteligibilidade que transborda no mistério; e foi, assevera Padre Vaz, como *analogatum inferius* da pessoa divina que se pôde formular o conceito de pessoa humana, de tal modo que o conceito teológico tornou-se via privilegiada ao homem de acesso ao seu próprio ser¹³⁹.

Ora, o conceito de pessoa divina se revela como identidade paradoxal do absoluto *ser-em-si* e do absoluto *ser-para-o-outro*, tanto no mistério da Encarnação como no da circunsessão trinitária. E é exatamente como “unidade de oposição” – *ser-em-si* e *ser-para-o-*

¹³⁷ AF II, p. 193.

¹³⁸ AF II, p. 204.

¹³⁹ Cf. AF II, p. 204s.

outro – que se revela a intimidade da pessoa humana, cujo *princeps analogatum* é a pessoa divina. Com efeito, a ideia de homem, alcançada pela categoria de pessoa, é a síntese do *ser-em-si* e do *ser-para-o-outro* na particularidade de sua *realização* existencial. Vê-se que, à semelhança do paradigma teológico, a categoria de pessoa aplicada ao homem se constitui na dialética da interioridade e da exterioridade, da qual resulta a singularidade do indivíduo espiritual, conforme as palavras de Padre Vaz:

A experiência da *pessoa* é assim e eminentemente, uma experiência integradora e sintética e tem lugar quando nos experimentamos, na unidade do mesmo ato, como inalienável *interioridade* (o *Eu* sou constituindo-se e exprimindo-se *para-si* as categorias de estrutura) e como imperativo de abrir-se para a *exterioridade* do outro (O *Eu sou* constituindo-se e exprimindo-se *para-outro* nas *categorias de relação*) Nessa experiência, ao mesmo tempo a mais elevada e a mais profunda do nosso exercício de viver e, portanto, do nosso próprio *existir* – experiência do nosso existir *peçoal* – tem lugar em nós a síntese final da *interioridade* e da *exterioridade* como dialética constitutiva de nosso ser-no-mundo e da finitude de nosso ser espiritual¹⁴⁰.

Como vimos acima, o homem é, como espírito, no mais profundo de seu ser, *ser-para-o-Absoluto*. Assim, para que a singularidade da pessoa se constitua na dialética da interioridade e da exterioridade, não lhe pode faltar a relação com o Absoluto, já que tal singularidade se efetiva na medida em que o sujeito se abre para o mundo, para os outros e, de modo especial, para o Absoluto. É propriamente no campo da relação de transcendência que a pessoa se vê lançada, segundo Padre Vaz, ao desafio de ser ou não ser, de abrir-se ao sentido ou de fechar-se no absurdo¹⁴¹. A dignidade da pessoa repousa, em última análise, na relação de transcendência, já que, “ao abrir-se à transcendência real do Absoluto, o homem desce ao âmago da imanência de seu ser, lá onde o Transcendente se faz presente como *interior íntimo*; e de lá procede para contemplar a Verdade e fazer o Bem [...]”¹⁴². Na contemplação da Verdade e no consentimento ao Bem o homem realiza uma verdadeira “experiência transcendental” e se torna capaz de fazer transbordar essa experiência autenticamente pessoal em suas relações com o mundo e com os outros.

Nota Padre Vaz que, por excluir a conceptualidade analógica, a modernidade retirou do conceito de pessoa a sua referência constitutiva ao Transcendente, colocando sobre os ombros do homem a enorme tarefa de ser o único criador de si mesmo, de seu mundo, dos valores, das normas e dos fins. Aquela “unidade de oposição” que situa o conceito de pessoa

¹⁴⁰ AF II, p. 207.

¹⁴¹ “A ‘experiência da pessoa’ – a sua pré-compreensão – é, em suma, a experiência da própria *existência* humana distendida entre o fluir das *coisas* para as quais se volta na relação de *objetividade*, a interpelação do *outro* em face da qual se vê na relação de *intersubjetividade*, e o apelo da *transcendência que atravessa e eleva todo o seu ser e o lança permanentemente no risco de ser ou não ser, de abrir-se ao sentido ou perder-se no absurdo.*” (AF II, p. 205, negrito nosso).

¹⁴² AF II, p. 212 e 213.

entre o apelo da transcendência e imanência de sua existência deixou de existir, o que provocou o aparecimento do emaranhado de significações com que o conceito de pessoa hoje em dia se apresenta, acabando por levar muitos pensadores, na contemporaneidade, à efetiva “desconstrução” do autêntico conceito de pessoa¹⁴³. Kant, embora tenha negado à razão teórica o acesso ao conceito de pessoa, estabeleceu, no plano da razão prática, a dignidade inalienável da pessoa, pensada como fim absoluto. Padre Vaz sustenta que essa concepção kantiana, mesmo renunciando à elaboração do conceito de pessoa pela razão teórica, jamais poderia ter tido lugar sem referência ao arquétipo teológico, que supõe um suporte conceptual metafísico¹⁴⁴.

O *eidōs* da categoria de pessoa, segundo Padre Vaz, não traz um conteúdo novo ao discurso dialético de suprassunção de categorias, mas apresenta-se como a síntese final que recupera a unidade, ao termo do discurso, de seus momentos sucessivos¹⁴⁵. Nem se pode ir além da categoria de pessoa, uma vez que o movimento de passagem do dado à expressão (N)→(S)→(F) encontra nela a expressão acabada do ser do homem, na medida em que é o resultado da oposição dialética da essência (estrutura e relações) e da existência (realização). A superação da categoria de pessoa, no que tange à definição do ser do homem, não é possível porque o homem todo é pessoa, e todas as suas manifestações são pessoais. Na categoria de corpo próprio, por exemplo, existia a inadequação entre ser homem e ser seu corpo próprio. Mas a categoria de pessoa, ao apresentar a síntese entre a essência e a existência humana, diz respeito ao ser mesmo do homem, que se define pela tensão entre a particularidade da situação concreta e a universalidade do apelo do ser, em cujos contornos o homem é chamado a realizar-se e manifestar-se como ser pessoal. Note-se que a categoria de pessoa não é uma categoria estática, como se o ser do homem, uma vez conquistado, repousasse em si em fechamento total. Isso seria não compreender a categoria. Trata-se na verdade de uma identidade em devir, o “resultado sempre recomeçado de uma existência que se realiza”¹⁴⁶.

Padre Vaz, com efeito, vale-se da definição boeciana de pessoa – *subsistens in rationali natura* – para falar de dois termos constituintes do *eidōs* da categoria: de um lado, a sua incomunicabilidade radical (*subsistens*), que, como categoria antropológica, lança raízes na existência finita e contingente do homem; de outro, a sua abertura universal, pois que, por sua natureza racional (*natura rationalis*), está aberta ao acolhimento de todo ser: *nata est*

¹⁴³ Cf. AF II, p. 194; 221-222.

¹⁴⁴ Cf. AF II, p. 207.

¹⁴⁵ AF II, p. 216.

¹⁴⁶ AF II, p. 218.

*convenire cum omni ente*¹⁴⁷. É justamente a sua abertura universal que faz da categoria de pessoa a expressão da identidade humana sempre em devir. No acolhimento do ser, a pessoa se manifesta em seu progresso rumo à autorrealização. Em virtude de sua abertura à universalidade do ser, para o qual o princípio de *ilimitação tética* está sempre a apontar, a pessoa humana deve, segundo Padre Vaz, reconhecer que seu dinamismo mais profundo a orienta para a relação com a infinitude real do Existente absoluto¹⁴⁸.

Nesse sentido, o pensamento de Padre Vaz nos permite concluir que uma “volta à metafísica” não é absurda se se leva em consideração a referência constitutiva da pessoa ao Transcendente e se se quer assegurar ao conceito de pessoa a sua inteligibilidade originária, cujo conteúdo foi se diluindo no clima filosófico dos últimos tempos à medida que se negou o espírito e a relação de transcendência. Em uma página que convém destacar, Padre Vaz reconhece sua dívida para com a metafísica clássica na elaboração do conceito de pessoa e prognostica que o renascimento da metafísica encontra justamente no problema contemporâneo do conceito de pessoa um terreno fértil para seu desenvolvimento¹⁴⁹.

4 OBSERVAÇÕES CONCLUSIVAS

Pelo que se disse ao longo da exposição da categoria estrutural do *espírito*, da categoria relacional de *transcendência* e das categorias de unificação de *realização* e *pessoa*, podemos refletir sobre alguns pontos concernentes ao nosso *desideratum*, qual seja, evidenciar as condições de possibilidade da metafísica pela via da constituição ontológica do homem.

Primeiro. Nem ontologismo nem panteísmo idealista. Ao homem, segundo Padre Vaz, é dado fazer, deveras, uma irrecusável experiência do ser como tal, em sua amplitude ilimitada. Mas como? O homem teria uma intuição direta ou *numenal* do ser (ontologismo)? Ou, por outro lado, homem se identificaria realmente com o ser (panteísmo idealista)? Não. Com efeito, não se pode afirmar, e isso ficou claro ao longo de todo o capítulo, que Padre Vaz resvale no ontologismo nem muito menos no panteísmo idealista.

De um lado, a experiência do ser realizada pelo homem não consiste numa intuição direta¹⁵⁰. Podemos dizer que, para Padre Vaz, a experiência do ser só é dada mediante nossas

¹⁴⁷ *De veritate*, q. 1, a. 1, c.

¹⁴⁸ Cf. AF II, p. 226.

¹⁴⁹ Cf. AF II, p. 200.

¹⁵⁰ Padre Vaz fala muitas vezes de que não temos intuição direta do ser. Basta que citeamos algumas: “[...] nossa inteligência que não tem a intuição ontológica ou numenal do ser [...]” (AF II, p. 97); “[...] essa transcendência do *Verum-Bonum* não é alcançada pelo espírito por meio de uma intuição ontológica ou *numenal* ou uma adesão

experiências mais imediatas, realizáveis em nosso horizonte humano-mundano. De fato, as experiências do ser traduzidas nas diversas formas de experiência de transcendência ao longo da história – desde as experiências de um sagrado primordial e as experiências das culturas do tempo-eixo até as experiências altamente conceptualizadas pela filosofia e profundamente intensas da mística -, e que poderiam ser resumidas pela expressão voegelianiana da experiência da “participação no Ser”¹⁵¹, só se tornaram possíveis a partir de um enraizamento no chão da imanência, o que quer dizer que não foram experiências imediatas do ser. No campo específico do discurso antropológico sobre o homem, Padre Vaz sustenta que o *Eu sou*, ao pôr-se a si mesmo ou pôr uma afirmação sobre um objeto qualquer de conhecimento, lança-se num horizonte superior, o horizonte do ser em sua ilimitada amplitude. Sim; no ato de autoafirmação ou da afirmação do objeto, o sujeito é capaz de reconhecer a *limitação eidética* que perfaz o conteúdo da afirmação e, por conseguinte, a *ilimitação* que se abre para a intencionalidade da consciência. Sim; só se pode falar de limitação se se é capaz de transcendê-la. Por isso, Padre Vaz fala de *ilimitação tética* (*thésis* = ato de pôr). O ato de pôr – ou a afirmação – está dinamicamente aberto para a infinitude do ser através do rompimento com a limitação de qualquer conteúdo finito afirmado. Foi exatamente este princípio de *ilimitação tética* que levou adiante o discurso filosófico sobre o homem, transgredindo a simples identificação do ser do homem com o *eidos* do corpo próprio e do psiquismo e lançando-o numa relação dinâmica com a infinitude do ser. Destarte, o reconhecimento de tal relação dinâmica do homem com a infinitude do ser só foi possível, segundo vimos, mediante as afirmações mais imediatas do corpo próprio e do psiquismo. Assim, está rejeitado o ontologismo.

O panteísmo idealista, de outro lado, também fica rejeitado, uma vez que Padre Vaz deixa claro, através de repetidas afirmações, que o homem é um ser finito e situado, e, como tal, está constantemente movendo-se em busca de expressar-se a si mesmo segundo a já conhecida fórmula (N)→(S)→(F). Se o homem fosse realmente idêntico à infinitude do ser – hipótese de um Espírito infinito -, ele seria pura transparência a si mesmo, e não haveria necessidade alguma de buscar expressar-se a si mesmo. Fica rejeitada também a identificação dialética do homem com o ser, cujo conceito pressupõe uma identidade real entre o espírito humano o e Absoluto que se explicita no final de um percurso de progressão dialeticamente ordenado. Para Padre Vaz, o ser em sua amplitude ilimitada só pode ser pensado em termos

imediatea [...]” (AF I, p. 217). Ora, a transcendência do *Verum-Bonum*, reconhecida pelo homem, não é outra que a experiência do ser em sua amplitude ilimitada, que é conversível com a Verdade e o Bem transcendentais.

¹⁵¹ Cf. VOEGELIN, Eric. *Ordem e história: Israel e a revelação*. São Paulo: Loyola, 2009, v. 1, p. 45-61.

análogos, dada sua transcendência, que exige, em última análise, sua realização no Absoluto real, cuja luz inteligível cega a finita inteligência. Na verdade, Padre Vaz reconhece uma identidade na diferença entre o homem e o ser, isto é, uma identidade intencional. A identidade intencional com o ser diz que o homem, enquanto sujeito espiritual, visa sempre à infinitude do ser, não se contentando com nenhuma limitação dada¹⁵². É como se o homem se sentisse, de alguma maneira, iluminado pelo ser. A luz do ser, entretanto, não é vista diretamente, pois que não é ela mesma um objeto, mas é a condição de possibilidade de todo objeto, podendo ser reconhecida a partir da imanência da nossa experiência mais imediata ou dos entes finitos. A metafísica, que trata exatamente do ser como tal, encontra, assim, sua condição de possibilidade na identidade intencional entre o homem e o ser. Ora, sendo aberto ao homem o horizonte do ser, abre-se-lhe igualmente o horizonte da ciência do ser.

Segundo. A experiência do ser não é a experiência de um objeto ou de uma coisa qualquer. Essa é outra afirmação que resulta clara da exposição que Padre Vaz faz da experiência do ser em sua *Antropologia filosófica*. A experiência do ser se realiza basicamente, segundo Padre Vaz, por dois movimentos: o acolhimento do ser pela inteligência e o consentimento ao ser pela liberdade. Quando a inteligência finita acolhe o ser pela afirmação de um objeto qualquer da experiência imediata, ela vê que sua capacidade de acolher o ser não se restringe a nenhum objeto dado, mas o ultrapassa sempre. Ela experimenta, assim, de alguma maneira, a amplitude ilimitada do ser como exigência de ultrapassar qualquer limitação dada. Tal amplitude ilimitada do ser não pode ser um objeto entre objetos, mas é uma luz ou uma exigência que impulsiona o espírito a ir sempre além, em direção ao Existente Absoluto¹⁵³. Coisa semelhante acontece quando a liberdade consente com qualquer objeto dado. A liberdade sente-se impulsionada a ir sempre além, tendo como norma e fim, ou como *stella rectoris*, o Bem ilimitado, e por isso, não se contenta com a limitação de nenhum bem consentido. No *quiasmo do espírito*, a intercausalidade de inteligência e liberdade se faz presente, de modo que a verdade se apresente como o bem (ou o fim) da inteligência e o bem como a verdade da liberdade. Desse modo, em seu dinamismo rumo ao infinito, o espírito tende para o Ser (ou Absoluto real), em que Verdade e Bem se identificam. A metafísica encontra sua condição de possibilidade e sua urgência, justamente pelo fato de a presença do ser no espírito como luz, norma e fim (exigência) em sua amplitude

¹⁵² Vejamos a afirmação: “ora, não podendo evidentemente, o espírito finito e situado identificar-se com o *ser*, a identidade (intencional) na diferença (real) põe necessariamente a exigência do Transcendente como absoluto do ser”(AF II, p. 97).

¹⁵³ Padre Vaz fala da experiência do ser a partir dos seres em muitas ocasiões. Entre muitas, vejamos: cf. AF II, p. 102s.

ilimitada provocar o homem a transgredir toda limitação dada em direção ao Absoluto. Essa compreensão vaziana do ser como luz, norma e fim (exigência) do espírito depende, fundamentalmente, das reflexões do jesuíta belga Joseph Maréchal sobre o dinamismo do espírito. No próximo capítulo, vamos nos deter sobre tal dinamismo sob o ponto de vista da teoria do juízo.

Terceiro. O homem é homólogo ao ser porque é constituído de uma dimensão espiritual. Ao longo do capítulo, vê-se que o homem só pode ser reconhecido como constitutivamente homólogo ao ser em sua ilimitada amplitude e, portanto, como *animal metaphysicum*, porque sua estrutura é coroada pela dimensão espiritual, que suprassume as demais dimensões estruturais do corpo próprio e do psiquismo. O espírito, segundo a antropologia vaziana, é o *tópos* da homologia com o ser e, portanto, é condição de possibilidade da metafísica como ciência do ser. Mas como provar a dimensão espiritual do homem? Ora, pelo que pudemos ver, Padre Vaz não elabora nenhum argumento derivativo para provar a realidade do espírito no homem. O argumento derivativo vale-se de uma afirmação antecedente – ou de afirmações antecedentes – tida como verdadeira e dela procura derivar uma outra afirmação verdadeira por via de necessidade lógica. Ora, não encontramos nos textos de Padre Vaz nenhum argumento de tal natureza. Mas então como Padre Vaz, enquanto filósofo que é, pode falar de espírito no homem? Certamente a afirmação do espírito não é, na obra de Padre Vaz, uma afirmação gratuita. Na verdade, Padre Vaz é levado a reconhecer o espírito no homem por via de reflexão, uma vez que o espírito não pode ser derivado a partir de uma realidade que lhe seja anterior. O que pode ser anterior ao espírito? Padre Vaz, com efeito, reconhece que “só o espírito dá testemunho ao espírito [...]”¹⁵⁴.

O argumento reflexivo consiste numa explicitação do que está implícito. No pensamento de Padre Vaz, o argumento reflexivo consiste, como vimos ao longo da exposição das categorias antropológicas, em reconhecer que o discurso sobre o ser do homem não pode se restringir nem ao corpo próprio, nem ao psiquismo, porque existe um dinamismo que impulsiona o homem a ser mais. Tal dinamismo que direciona o homem para o horizonte do ser como tal pode ser reconhecido em cada movimento de autoposição do homem, que é sujeito de sua autoafirmação. Cada vez que o homem se autoafirma, ele rompe os limites que restringiriam seu ser ao corpo próprio ou ao psiquismo e se reconhece, assim, como ser espiritual, homólogo à infinitude do ser. É exatamente essa realidade do homem, que define a sua homologia à infinitude do ser, que Padre Vaz, seguindo a terminologia tradicional, chama

¹⁵⁴ AFI, p. 201.

de espírito. Sem admiti-la, como o discurso antropológico poderia tratar do “excesso ontológico” que está na raiz mesma do movimento autotranscendente do homem aberto à infinitude do ser? A dimensão espiritual do homem está, na verdade, implícita em todo ato de autoafirmação do *Eu sou* como sua condição de possibilidade. Assim, Padre Vaz pode afirmar que, “sem ela, o discurso filosófico sobre o homem pende abruptamente, partido e inconcluso”.¹⁵⁵ A argumentação reflexiva vaziana atinge grande acuidade quando o filósofo jesuíta brasileiro vale-se do argumento de retorsão. Usado já por Aristóteles para reduzir ao silêncio os negadores do princípio de não contradição, o argumento de retorsão é considerado por Padre Vaz como capaz de reduzir ao silêncio os negadores do espírito¹⁵⁶. Com efeito, a negação do espírito humano supõe uma reflexão do sujeito sobre si mesmo, reflexão que assume a forma de interrogação – o que é o homem? Ora, só pode refletir sobre si mesmo – ou interrogar-se sobre si mesmo – quem ultrapassa as configurações do corpo próprio e do psiquismo pelo ato de pôr-se a si mesmo. O ato de pôr-se a si mesmo é um ato estritamente espiritual, na medida em que, por ele, abre-se o horizonte do ser. Assim, negar o ser espiritual do homem supõe o pôr-se a si mesmo do homem e, portanto, supõe em exercício o ser espiritual do homem que se pretendia negar. Assim, para Padre Vaz, não é possível negar o espírito no homem sem ter de supô-lo em exercício. Esse argumento apresenta, na verdade, uma necessidade transcendental da realidade do espírito. O espírito é a condição de possibilidade de toda autoafirmação do sujeito, inclusive da contraditória autoafirmação que pretende negar, em vão, o espírito. O negador do espírito, se não quiser ser contraditório, deve-se reduzir ao silêncio da planta¹⁵⁷.

Ora, afirmado o espírito em sua homologia com o ser, está também afirmada a condição de possibilidade e a necessidade mesma da metafísica. Sem metafísica, como a infinitude do ser, para a qual nos leva o discurso filosófico sobre o homem ao reconhecer sua dimensão espiritual, poderia ser considerada filosoficamente? Sem metafísica, como a dimensão espiritual do homem, que nos impulsiona a ir além do próprio homem, poderia ser levada a sério no campo da reflexão filosófica? Como a realização humana poderia ser levada a sério? Como sua dignidade de pessoa, indisponível, poderia ser fundamentada? A metafísica é possível porque a infinitude do ser se faz presente como experiência espiritual humana,

¹⁵⁵ AFI, p. 202.

¹⁵⁶ Padre Vaz refere-se ao argumento de retorsão como suficiente para rebater os negadores do espírito, embora não o desenvolva como alguns poderiam esperar (Cf. AF I, p. 201-202; 218). Permitimo-nos um seu desenvolvimento, ainda que breve, de acordo com o posicionamento vaziano.

¹⁵⁷ “Ousando essa negação o homem exila-se a si mesmo na mudez do vegetal” (AF I, p. 218). O argumento de retorsão pode ser aplicado também aos que negam o ser e sua transcendência, uma vez que negá-lo exige a sua suposição. Se o espírito é capaz de pensar o ser, ele se coloca em relação com a sua transcendência (cf. AF II, p. 97).

lançando o homem para além do mundo/natureza e da história/sociedade. A metafísica é necessária porque, sem ela, o discurso filosófico sobre o ser do homem teria de refutar a presença do ser, o que é impossível sem truncar o ser do homem¹⁵⁸. Padre Vaz sustenta que “é a Antropologia que deve elevar-se à Metafísica porque só no seu horizonte é possível desdobrar todas as dimensões da realização do homem; da sua *paideia*”¹⁵⁹. cremos que, assim, interpretamos bem o pensamento de Padre Vaz.

Quarto. A afirmação da relação de transcendência. O capítulo presente nos mostrou que a antropologia filosófica vaziana reconhece que o sujeito humano, enquanto espírito, é homólogo à infinitude do ser. Desse modo, o homem está em relação com o ser em sua amplitude ilimitada. Tal relação não significa identidade real com a infinitude do ser, uma vez que, como ser-no-mundo, o homem reconhece sua finitude, como já se afirmou. Finitude e infinitude cruzam-se no ser do homem. A relação do homem com o ser só pode ser pensada, então, como identidade intencional, como, aliás, já se notou. Essa identidade intencional torna possível a experiência da Verdade e do Bem em sua transcendência sobre o espírito finito e a experiência do Ser ou do Absoluto real. Tal experiência, dita também “experiência transcendental”, é que torna possível o exercício da “inteligência espiritual” como inteligência propriamente metafísica¹⁶⁰.

Entretanto, alguém poderia dizer que a homologia do homem com o ser não passa de um refluxo da consciência humana, sem que haja realmente o Ser transcendente (fundamento da Verdade e do Bem transcendentos). O ser, nesse caso, seria apenas um resultado da atividade mental do homem, uma categoria puramente abstrata e unívoca, sem fundamento que lhe seja exterior. O clima filosófico da modernidade, justamente por perder a noção analógica de ser e sua transcendência, reduziu-o à imanência do sujeito pensante. Sabemos que Kant, na *Crítica da Razão Pura*, deteve-se nessa questão e, por considerar sua insolubilidade no nível teórico, optou pelo agnosticismo. Kant reconheceu que a atividade cognoscitiva do homem tende à unificação total e, por isso, a razão pensa a ideia de Deus, mas o filósofo alemão acabou por professar que é impossível afirmar teoricamente se existe ou não uma realidade absoluta, correspondente à ideia de Deus. Essa menção a Kant é importante porque as filosofias da contemporaneidade, negadoras da metafísica, se veem, de alguma maneira, como herdeiras da impugnação kantiana.

¹⁵⁸ Na perspectiva de Padre Vaz, ao que tenta negar o ser em sua amplitude ilimitada não resta senão reconhecer sua contradição ou silenciar-se, uma vez que negar o ser o pressupõe. Este é um argumento reflexivo que explicita a presença do ser naquele que pretende negá-la.

¹⁵⁹ AF II, p. 149.

¹⁶⁰ Cf. AF I, p. 239-271.

Para Padre Vaz, como vimos, a experiência do ser não significa apenas um movimento de autotranscendência. A antropologia filosófica vaziana deixa claro que o homem só é capaz de fazer de veras uma experiência da transcendência ou a experiência do ser em sua transcendência diante do sujeito finito porque o Ser mesmo – ou o Absoluto real – faz-se, de alguma maneira, presente no ádito do espírito, impulsionando-o a estabelecer uma autêntica relação com o Transcendente. Sim; o termo *ad quem* da relação de transcendência é, segundo Padre Vaz, o Ser transcendente, seja em sua transcendência formal (experiência noética da Verdade, experiência ética do Bem, experiência estética do Belo), seja em sua transcendência real (experiência metafísica do Absoluto, do Uno ou do Ser). E o fundamento mesmo da transcendentalidade formal da Verdade e do Bem é o Absoluto real¹⁶¹. Em suma, para Padre Vaz, o homem é capaz de fazer a experiência do ser porque o homem é em virtude do Ser ou é posto pelo Ser¹⁶². O Ser que é transcendente ao homem e só pode ser reconhecido por um discurso analógico (*superior summo meo*) faz-se presente no ádito do espírito humano (*inferior infimo meo*), não como um objeto dado, mas como exigência absoluta, como luz (pela qual tudo é conhecido), como norma (sob cuja lei tudo é julgado) e como fim (para o qual tende o dinamismo do espírito). Sem a realidade do Ser, que pode ser reconhecida, segundo Padre Vaz, pelo sujeito pensante, tenderia para o vazio todo o dinamismo do espírito, restando a metafísica uma ciência de visionários. Mas se o Ser é real, não pode ser um refluxo da imanência da intencionalidade do espírito humano homóloga ao ser como tal. E, assim, a metafísica seria possível e necessária para todo pensador que quisesse levar a sério o homem. Tal é a posição que julgamos pertencer a Padre Vaz.

É verdade que Padre Vaz não desenvolveu nenhum argumento formal para provar a existência do Absoluto real. No entanto, podemos afirmar que o que Padre Vaz chama de “experiência transcendental”¹⁶³ pode ser considerado um argumento implícito – isto é, não formalmente desenvolvido – do Absoluto real. A experiência da transcendentalidade formal do ser como verdade e bem objetivos ou a intuição do ser como *ato de existir* – da qual falaremos mais refletidamente no próximo capítulo – preparam o caminho e lançam as condições de possibilidade para, num segundo momento, elaborar-se um argumento formal para a posição do Existente absoluto. Aqui, podemos – e mesmo devemos – estabelecer uma relação deste capítulo com o capítulo seguinte. A “experiência transcendental” (ou a

¹⁶¹ A distinção entre o absoluto formal e o Absoluto real só existe devido à finitude da inteligência humana, que não pode chegar ao Absoluto real sem passar, de alguma maneira, pelo absoluto formal.

¹⁶² Esta é a posição vaziana: “O homem é porque o Absoluto é: como Causa Primeira, Perfeição infinita e Fim [...]” (AF II, p. 124).

¹⁶³ É a experiência da transcendência do ser no espírito ou da presença do ser nos seres. A reflexão sobre essa presença mostra o caminho para o reconhecimento explícito do Absoluto real.

experiência do ser), ao ser aprofundada pelo estudo da teoria do juízo vaziana – teoria que vamos estudar no próximo capítulo – mostrará que não pode ser suficientemente entendida sem uma referência ao Absoluto real (*Ipsum Esse Subsistens*). Passemos, pois, ao capítulo seguinte, que tratará da implicação do Ser transcendente a partir da teoria do juízo.

CAPÍTULO III

A VIA DA AFIRMAÇÃO JUDICATIVA

1 CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS

1.1 Metafísica tomásica do conhecimento

O significado básico ou essencial da metafísica tomásica do *esse*, à qual Padre Vaz tece grandes elogios em seu último livro publicado – *Escritos de filosofia VII* –, foi delineado em nosso primeiro capítulo. O *esse* – ou o *ato de existir* – é reconhecido como o nível mais radical de inteligibilidade. Sem o *esse*, nenhuma essência existiria. Fora do *esse*, só há o nada. O segundo capítulo, ao tratar da constituição ontológica do homem segundo Padre Vaz, realçou a presença dinâmica do ser no âmbito do espírito humano. Poderíamos dizer que, de um lado, a metafísica do *esse* coloca em evidência o polo objetivo ou extramental do ser, na medida em que o ser, entendido como ato de existir, é irreduzível a uma pura criação do pensamento humano. Se o ser é reconhecido como *atualidade*, não se pode dizer que seja fruto de uma ilusão do espírito ou resultado dos sonhos de um visionário¹. De outro lado, o dinamismo da inteligência, tal como se mostrou no nosso segundo capítulo, enfatiza o polo subjetivo do ser. Sim, o ser como tal, em sua amplitude ilimitada, mostra-se, segundo Padre Vaz, como presença inobjetével no âmbito do espírito finito, isto é, como luz, como norma e como exigência da atividade do espírito. Vimos que o homem pode ser dito um ser iluminado e atraído pelo absoluto do ser, sem limitações ou restrições. Há nas profundidades espirituais do homem uma exigência que o impele ao absoluto do ser, proibindo-lhe que a intencionalidade do espírito se restrinja a qualquer limitação dada. É essa presença infinita na subjetividade finita que possibilita a autotranscendência humana, que, por sua vez, é vista como motor da história. Entretanto, para que não seja tachada de mera projeção da subjetividade humana, a presença do ser no âmbito do espírito deve levar-nos a reconhecer que não se trata de mera presença subjetiva, mas que o ser é de fato transcendente ao sujeito cognoscente e, como tal, irreduzível à simples projeção do espírito humano. Com efeito, a opção decidida de Padre Vaz é, como já notamos no segundo capítulo, pela transcendência real do Ser. Só porque o Ser é, a presença do ser no espírito como luz, norma e exigência é

¹ Kant escreveu em 1766 uma obra intitulada *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica*, na qual já se pode ver uma postura que culminaria na impugnação da metafísica como ciência, impugnação sistematizada pela *Crítica da Razão Pura*. O conhecimento válido seria somente aquele que pudesse se resolver na experiência sensível. A experiência metafísica do ser no espírito não seria capaz de garantir a sua objetividade.

possível. Ora, a justificativa crítica dessa opção vaziana, acreditamos encontrá-la, de modo mais desenvolvido, na teoria do juízo ou da afirmação judicativa, que será o objeto das considerações deste capítulo.

A teoria vaziana do juízo, inspirada nas reflexões de Joseph Maréchal e enriquecida pelas contribuições de Étienne Gilson sobre a metafísica tomásica do *esse*, coloca em evidência o ser como imanente (*interior intimo meo*) e, ao mesmo tempo, como transcendente (*superior summo meo*) ao espírito humano. E, nessa mesma medida, constitui o campo em que o polo subjetivo e o polo objetivo do ser se encontram. O homem, na verdade, só pode reconhecer a transcendência do ser porque, no âmago de seu ser, há, de veras, a abertura para o ser. O ser, de alguma maneira, faz-se presente na profundidade do espírito, e é tal presença a condição de possibilidade da abertura do espírito ao infinito. Ora, pretendemos mostrar que, de acordo com Padre Vaz, na afirmação do juízo, a inteligência humana reconhece o ser para o qual é constitutivamente aberta como imanente e transcendente ao espírito. E é justamente no espaço do reconhecimento do ser, imanente e transcendente ao espírito, que se mostra possível a constituição de uma ciência propriamente metafísica.

A constituição ontológica do homem segundo o pensamento vaziano fez-nos ver, na verdade, que a autoafirmação do *Eu sou* revela o dinamismo do espírito em sua abertura ao absoluto do ser. Tal abertura representa um reconhecimento implícito do Absoluto real, para o qual o homem se ordena. Ora, a autoafirmação do *Eu sou* faz-se mediante juízos que mostram o percurso dialético do autoconhecimento do homem, como pudemos ver no capítulo precedente: *Eu sou meu corpo, Eu não sou meu corpo, Eu sou meu psiquismo, Eu não sou meu psiquismo, Eu sou espírito, Eu não sou espírito puro, Eu sou pessoa, Eu sou abertura para o ser*. Assim, o juízo sobre a nossa percepção mais imediata – *Eu sou meu corpo próprio* – é o ponto de partida que coloca a intencionalidade do espírito na rota do absoluto. O horizonte absoluto do ser, de algum modo, faz-se presente no juízo mais básico do autoconhecimento humano, e leva o homem a reconhecer-se, em última análise, como ser para a transcendência. Ora, queremos mostrar neste capítulo que, segundo as reflexões de Padre Vaz, na afirmação judicativa como tal – não só na que diz respeito diretamente ao autoconhecimento do homem – levada a efeito por nossa inteligência, abre-se para o homem o campo do ser em sua transcendência objetiva sobre o sujeito afirmante. E é exatamente nesse campo aberto do ser que se situa “o espaço inteligível da ciência primeira, ou *ciência do ser*”². Em outras palavras, vamos deter-nos especificamente sobre a teoria do juízo e procurar

² EF III, p. 318.

mostrar que, de acordo com Padre Vaz, tal teoria leva, de fato, ao reconhecimento da objetividade do ser ou de seu caráter absoluto ou ainda de sua transcendência objetiva sobre o espírito finito.

Com efeito, na conferência dada por ocasião das comemorações do décimo aniversário do Instituto Santo Tomás de Aquino de Belo Horizonte (outubro de 1997)³, Padre Vaz defende vigorosamente que as questões metafísicas estarão sempre a acompanhar o homem, uma vez que este sempre coloca questões decididamente metafísicas “sobre o próprio *sentido* da vida, sobre as *razões* de viver, enfim sobre aquelas que Ortega y Gasset denominou as *ultimidades* da existência”⁴. Como ficou claro no capítulo precedente, o homem, na visão vaziana, é um *animal metaphysicum*, uma vez que está constitutivamente aberto ao ser em sua amplitude ilimitada, isto é, está orientado a ultrapassar toda realização finita do ser. Padre Vaz, na verdade, defende que, embora estejamos assistindo ao triunfo da forma *poiética* de conhecimento e a nossa civilização esteja, de alguma maneira, submetida ao império da tecnociência, enquanto o homem for homem as questões propriamente metafísicas não poderão ser totalmente silenciadas⁵. Nesse mesmo artigo, Padre Vaz explica como a presença de Tomás de Aquino pode ser pensada no horizonte do século XXI. Um dos lugares reconhecidos por Padre Vaz para uma provável presença de Tomás de Aquino no novo milênio é exatamente o campo da metafísica. Padre Vaz tem convicção de que o domínio da metafísica, tão impugnado, mas, ao mesmo tempo, tão vital para o homem que queira pensar o seu próprio ser, pode receber de Tomás de Aquino “algumas das idéias mais estimulantes de um provável renascimento da metafísica”⁶.

Que ideias são essas que, provindas de Tomás de Aquino, poderão inscrever-se na rota de um provável renascimento da metafísica no horizonte filosófico do século XXI? Padre Vaz aponta duas grandes ideias tomásicas consideradas por ele “estimulantes”. De um lado, tem-se “a *inteligibilidade* intrínseca do *existir* (*esse*) na sua natureza de *ato* primeiro e constitutivo da realidade *em-si* do ser e como objeto próprio da metafísica enquanto ciência”⁷. De outro lado, a metafísica do conhecimento tomásica, que trata de identificar o ato pelo qual a inteligência se abre ao reconhecimento do *esse* ou do nível de inteligibilidade radical do ser em sua

³ Conferência que originou o artigo *Presença de Tomás de Aquino no horizonte filosófico do século XXI*, recolhido posteriormente no livro EF VII, p. 239-267.

⁴ EF VII, p. 255.

⁵ “Nesse caso, será do próprio âmago do universo da tecnociência, ao constituir-se como forma determinante e envolvente da cultura nesse ocaso do século XX, que as questões metafísicas ressurgirão, a atestar a permanência, na sua profundidade não alcançável pelo pensamento científico ou pelos procedimentos técnicos, da interrogação humana sobre o *ser* e sobre o *sentido*” (EF VII, p. 257).

⁶ EF VII, p. 262.

⁷ EF VII, p. 262.

transcendência objetiva. Tal ato é o juízo, “o lugar inteligível do encontro entre a *inteligência* e o *ser* na sua plenitude existencial, de tal sorte que esse encontro venha a operar a *identidade*, na ordem *intencional*, entre o *sujeito* cognoscente e o *objeto* real conhecido”⁸.

Tendo sido já realçada no nosso primeiro capítulo a originalidade e o lugar distinto na história da filosofia da metafísica tomásica do *esse*, este capítulo terá por objetivo desenvolver a doutrina do ato pelo qual nossa inteligência humana mostra-se apta a reconhecer o *esse*, isto é, o juízo. A compreensão metafísica do juízo, como veremos, diz respeito à metafísica do conhecimento tomásica. Essa metafísica do conhecimento, pode-se dizer com segurança, está entre as mais caras doutrinas tomásicas assumidas por Padre Vaz. Pode-se mesmo dizer que Padre Vaz fez sua tal doutrina. Sim, ao lado da metafísica do *esse*, a metafísica tomásica do conhecimento é, para Padre Vaz, como já se notou, uma “das idéias mais estimulantes de um provável renascimento da metafísica”⁹. Padre Vaz, com efeito, aposta no renascimento da metafísica porque sabe que o homem é metafísico por natureza. E lança como peça fundamental para tal renascimento a metafísica tomásica do conhecimento, uma vez que “o caminho de Tomás de Aquino constitui o último grande itinerário gnosiológico rumo às altitudes metafísicas na história do pensamento ocidental”¹⁰.

A metafísica tomásica do conhecimento tem como terreno privilegiado a doutrina do juízo considerada à luz do dinamismo do espírito¹¹. Padre Vaz alerta para o fato de que tal doutrina foi deixada por Tomás de Aquino em seus escritos, mas, assim como a metafísica do *esse*, só recentemente foi reconstituída sistematicamente e colocada no centro de uma releitura da metafísica tomásica. O grande responsável pela reconstituição sistemática da metafísica tomásica do conhecimento e pela análise metafísica do juízo foi o jesuíta belga Joseph Maréchal, que, por sua vez, foi seguido por notáveis discípulos¹². No juízo Padre Vaz vê realizar-se o gesto intelectual de extrema importância, a *separatio*, “o gesto metafísico da inteligência desvelando as alturas luminosas da inteligibilidade do ato de existir”¹³.

1.2 Percurso geral do capítulo

O presente capítulo, pois, pretende deixar claro que, segundo Padre Vaz, a reflexão sobre a afirmação judicativa é capaz de mostrar como a nossa inteligência está

⁸ EF VII, p. 263.

⁹ EF VII, p. 262.

¹⁰ EF III, p. 311.

¹¹ “Nosso propósito é o de descrever os grandes passos do itinerário tomásico, situando-nos num terreno privilegiado, ou seja, a *teoria do juízo* [...]” (EF III, p. 311). Cf. EF III, p. 305-342; EF VII, p. 263-264.

¹² Entre esses discípulos, encontram-se Karl Rahner e Johannes B. Lotz.

¹³ EF III, p. 311.

constitutivamente orientada para a afirmação do ser e para o reconhecimento da transcendência real do Ser. Veremos que a orientação da inteligência para a verdade do ser é-lhe de tal maneira constitutiva que, negada, renasce da própria negação. Veremos ainda que o ser visado pelo movimento da inteligência é, segundo Padre Vaz, em última instância, o Ser absoluto, que, impondo-se à inteligência finita como regra e fim de seu dinamismo, não pode ser uma ilusória criação sua. E, à luz da originalidade tomásica da inteligibilidade radical do ser como ato – *esse* –, veremos que o juízo revela-nos a inteligibilidade irradiante do *existir* e, em última análise, uma pré-compreensão do *Ipsum Esse* ou do Absoluto real ou Deus, cuja prova formalmente elaborada Padre Vaz não deixou em seus escritos, mas acenou para sua possibilidade.

As condições de possibilidade da metafísica como ciência mostrar-se-ão na medida em que ficar claro que, pela reflexão sobre o juízo, segundo Padre Vaz, a inteligência humana está orientada, por sua natureza mesma, para afirmar o ser e reconhecer que é “controlada” pelo ser e orientada para o ser. A afirmação judicativa submete seu conteúdo à necessidade do princípio de não contradição, revelando que de tal maneira a inteligência está voltada para o ser que, mesmo que alguém ouse negar essa sua orientação fundamental, acabará por afirmar o ser em virtude do caráter absoluto do princípio. A necessidade do princípio de não contradição revela-se absoluta e é como tal que abre o espaço para que a inteligência reconheça a real transcendência do ser, para a qual é impulsionada pelo seu dinamismo, inteligência e vontade em sinergia. É no juízo, em sua dimensão metafísica, que, na interpretação de Padre Vaz, Tomás de Aquino vê reluzir a inteligibilidade radical do real, o ser como *ato de existir*.

Veremos, pois, ao longo deste capítulo, como, segundo Padre Vaz, pela reflexão sobre a afirmação judicativa, a nossa inteligência está de tal modo orientada para o ser, que o ceticismo é impossível e autocontraditório. Veremos também como a nossa inteligência é capaz de reconhecer o ser como transcendente e, ainda, como o ser é entendido por Padre Vaz, na esteira de Tomás de Aquino, como *esse* ou ato de existir. Ora, se a reflexão sobre o juízo é capaz de nos fazer reconhecer que a inteligência humana não para na representação, mas está orientada para o ser, e que o ser é transcendente à inteligência judicante, de tal maneira a ser reconhecido como absoluto, então será capaz também, por isso mesmo, de nos mostrar as condições de possibilidade da metafísica, a ciência do ser. Eis, pois, em breves palavras, o caminho que iremos percorrer: pela consideração da afirmação judicativa, iremos da representação ao ser, e do ser a uma pré-compreensão do Absoluto real.

Ficará claro, ao longo do capítulo, que o juízo, o ato pelo qual a inteligência afirma ou nega, tem uma dimensão metafísica irrenunciável. Com efeito, a dimensão gnosiológica do juízo – porque é pelo juízo que completamos nosso conhecimento¹⁴ – mostrar-se-á como portadora de uma dimensão metafísica capaz de colocar o movimento da inteligência no universo do ser como tal, fazendo ver que o dinamismo da inteligência orienta-se para o Absoluto real, isto é, orienta-se estruturalmente para o domínio da ciência do ser. A elucidação dessa orientação tem início na refutação do ceticismo niilista. Veremos que o incondicionado faz-se, de alguma maneira, presente no ato da afirmação judicativa. Trata-se, com efeito, de uma presença do incondicionado no condicionado das nossas afirmações, conforme as palavras de Padre Vaz: “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”¹⁵. Veremos também que no juízo tem lugar a *separatio*, pela qual o *esse* como ato é visualizado. Padre Vaz, na verdade, vê no juízo a emergência da dialética do absoluto da *forma* (o ser em seu caráter transnumérico ou o ser em sua universalidade – *ens commune*) e do *ato* (o ser como *ato de existir*), o que resulta em uma mútua fecundação da metafísica tomásica do conhecimento (J. Maréchal) e da metafísica tomásica do *esse* (E. Gilson).

2 O JUÍZO E O PRIMEIRO ESTÁGIO DO CAMINHO DA METAFÍSICA

2.1 O caráter sapiencial da metafísica

A metafísica, se é possível, constitui um conhecimento verdadeiramente sapiencial. Com efeito, à diferença das ciências particulares, o saber metafísico pretende realizar-se como um saber decididamente básico e fundamental. É preciso notar que metafísica não pretende possuir um conhecimento particularizado de todas as coisas; tal é o conhecimento reservado às ciências particulares, e não é o propósito de nosso trabalho apresentar uma epistemologia das ciências ou uma filosofia das ciências. Nossa atenção recai na especificidade do conhecimento metafísico. Ora, o conhecimento metafísico é, deveras, especial, não, evidentemente, no sentido de que seja particularizado, mas no sentido de que pretende ser, se assim podemos dizer, “supraparticularizado”. Ele pretende estar para além das particularidades de diversos níveis de conhecimento e alcançar, assim, a universalidade ou a visão mais básica ou mais fundamental a que o homem pode ter acesso.

¹⁴ Segundo a tradição tomista, é no juízo que nosso conhecimento se completa, pois que a verdade, para nossa inteligência finita que não dispõe de uma intuição direta do ser, só se encontra, propriamente dizendo, no ato pelo qual a inteligência afirma ou nega, isto é, o juízo.

¹⁵ EF III, p. 325.

Tomás de Aquino, logo no início da *Suma contra os gentios*, afirma pertencer à *Prima Philosophia* a consideração da verdade em seu sentido mais amplo e universal, isto é, em seu sentido mais fundamental¹⁶. Se o título de sábio convém àqueles que são versados nas artes arquitetônicas pelo fato de estas artes regerem as artes que lhe são subalternas, tal título pertence, de modo próprio, somente àquele que é versado na ciência mais fundamental entre todas. Ao metafísico cabe considerar os princípios do saber e do ser em seu fundamento último¹⁷. Por isso, a ele convém o título de sábio, e à metafísica, o título de sabedoria. No *Proêmio* do seu *Comentário à Metafísica de Aristóteles*, Tomás de Aquino defende vigorosamente o caráter sapiencial da metafísica, afirmando a sua posição ímpar no universo do saber. A ela, por ser a ciência arquitetônica por excelência, ou por ser a suprema *scientia reatrix*, isto é, a ciência mais fundamental de todas, convém propriamente o nome de sabedoria¹⁸.

Toda a questão aqui levantada reside, na verdade, no caráter diferenciado de uma *ciência primeira*. Se ela existe, deve ser uma sabedoria, justamente por tratar do fundamento de todo saber e também do ser. O horizonte metafísico, com efeito, abre-se em seu estágio primeiro, pela consideração da natureza de uma tal ciência primeira. É o que explica Padre Vaz:

A abertura inicial ao horizonte metafísico de Tomás de Aquino, preâmbulo 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 desvendar a *natureza* daquela ciência e precede a demonstração da possibilidade do seu *exercício*¹⁹.

Reconhecido o caráter sapiencial da ciência primeira ou metafísica, inerente à hipótese de sua existência - como diz Padre Vaz -, começamos a adentrar no terreno de seu domínio. A consideração da natureza de uma ciência que seja sabedoria em sentido próprio abre para a inteligência o horizonte propriamente metafísico ou o domínio dos fundamentos. Entretanto, a consideração da natureza de uma tal ciência não basta; é preciso verificar se o exercício de tal

¹⁶ SCG, lib. 1, cap. 1.

¹⁷ Sabemos que para Tomás de Aquino a teologia está acima da metafísica em razão de ser a ciência de Deus, cuja revelação aceitamos pela fé, seu fundamento. Nesse sentido, o teólogo é o sábio por excelência. No entanto, dentro daquilo que o homem pode saber por si mesmo, a metafísica, também conhecida como *Filosofia Primeira*, é o saber mais fundamental que o homem pode atingir. Daí convir-lhe o cognome de *sabedoria*, e àquele que a cultiva, o título de *sábio*.

¹⁸ “Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo. Unde necesse est, quod una earum sit aliarum omnium reatrix, quae nomen sapientiae recte vindicat” (*Sent. met.*, pr).

¹⁹ EF III, p. 313.

ciência é possível, conforme reconhece Padre Vaz. Existe, com efeito, uma ciência primeira? O saber mais fundamental pode ser atingido? O exercício da metafísica é mesmo possível?

O passo inicial para a afirmação da possibilidade de um saber metafísico é identificado por Padre Vaz na refutação do ceticismo²⁰, cuja força reside no “argumento de retorsão”, do qual já se falou no capítulo anterior. Se a metafísica é a ciência mais fundamental, isto é, a ciência dos fundamentos últimos do ser e do conhecimento do ser, deve começar por considerar se de fato a objeção que lhe faz o ceticismo não é justa. Se a metafísica é uma sabedoria, e se a sabedoria considera o que há de mais fundamental, é preciso então verificar se de fato podemos reconhecer o domínio dos fundamentos, coisa negada pelo niilismo cético.

Joseph Maréchal relê a metafísica tomásica do conhecimento e nela encontra uma reflexão crítica muito bem ponderada, capaz de oferecer um argumento de caráter transcendental, que nos abre o horizonte da metafísica. Como veremos, o pensamento marechaliano e vaziano levar-nos-á a reconhecer a possibilidade e mesmo necessidade de fazer metafísica. Para Joseph Maréchal e para Padre Vaz também, dada a constituição da nossa inteligência, estamos orientados estruturalmente para a afirmação do ser e para o reconhecimento do ser, isto é, estamos estruturalmente orientados para o domínio da verdade, do ser enquanto tal e para o reconhecimento da transcendência do Ser e, por conseguinte, para a metafísica. É o que passaremos a ver. Em primeiro lugar, tratemos da exposição da refutação do ceticismo, que, segundo Padre Vaz, “é o primeiro estágio do caminho da metafísica”²¹. Veremos que o juízo está no coração de tal refutação, que nos abre o caminho para “percorrer o itinerário do mais alto saber humano”²².

2.2 A impossibilidade do ceticismo diante da afirmação judicativa

A questão da verdade enquanto tal, pela qual temos acesso ao ser, não pode escapar à metafísica, uma vez que ela tem a pretensão de tratar das questões mais fundamentais do conhecimento humano. Como sabedoria, a metafísica não pode deixar de lado a questão da verdade. Não desta ou daquela verdade, mas da verdade em sentido mais universal²³. Se não é possível a verdade enquanto tal, então não há sentido em se falar de metafísica. À metafísica

²⁰ “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 celebre refutação do ceticismo, refutação que é o primeiro estágio do caminho da metafísica” (EF III, p. 315).

²¹ EF III, p. 315.

²² EF III, p. 315.

²³ “Cujus ratio est, quia aliae scientiae considerant particulariter de veritate: unde particulariter ad eas pertinet circa singulas veritates dubitare; sed ista scientia (metaphysica) sicut habet universalem considerationem de veritate, ita etiam ad eam pertinet universalis dubitatio de veritate” (*Sent. met.*, lib. 3, lect. 1).

compete tratar da universalidade da verdade porque, como filosofia primeira, tem um caráter decididamente universal²⁴.

Desse modo, para que não proceda às cegas, sem plena consciência de sua tarefa, do caminho que deve percorrer e do objetivo que deve alcançar, à metafísica cabe a “*universalis dubitatio de veritate*”²⁵. É Tomás de Aquino, a quem Padre Vaz segue de perto nessa questão, quem diz:

Então [...] acontece com alguém que desconhece para onde vai [...] que, quando chega ao lugar que procurava, ignora se deve parar ou se deve continuar; assim também, quando alguém não conhece de antemão a dúvida, cuja solução é o objetivo da pesquisa, não pode saber quando encontra a verdade procurada nem quando não a encontra²⁶.

Se não se conhece a dúvida, não se pode ter plena consciência de que se alcançou a verdade procurada. A verdade só pode brilhar depois do triunfo sobre a dúvida. Padre Vaz, nas trilhas de Joseph Maréchal, faz ver que a inteligência humana, enfrentando a dúvida cética radical, mostra sua orientação estrutural para a verdade ou para a conformidade com o ser²⁷. A orientação para o ser, própria da inteligência humana, deixa-se mostrar com toda a sua intensidade em virtude da impossibilidade da dúvida total. A inteligência, com efeito, mesmo duvidando, e precisamente na afirmação que pretende elevar a dúvida à universalidade, vê-se submetida à necessidade de afirmar a verdade ou sua conformidade com o ser: *a verdade é, porque algo é*. Não se trata apenas de uma constatação fenomenológica, mas de uma necessidade transcendental. É o que trataremos de mostrar de acordo com as reflexões de Padre Vaz.

O argumento contra a dúvida cética radical já fora formulado por Aristóteles e foi retomado por Tomás de Aquino. Nesse sentido, não se pode atribuir ao pensamento tomásico aquele dogmatismo rígido no qual costuma ser enquadrada toda produção medieval. Foi Joseph Maréchal, grande inspirador de Padre Vaz, quem ressaltou de modo particular que a afirmação metafísica em Tomás de Aquino deriva de princípios perfeitamente refletidos²⁸.

²⁴ “Si la vérité que l’on cherche est universelle, le doute méthodique devra pareillement être universel. Aussi pour fonder solidement une « Philosophie première », mettra-t-on en question les principes mêmes de l’être et la vérité comme telle” (MARÉCHAL, Joseph. *Le point de départ de la métaphysique* : Le thomisme devant la Philosophie critique. 2. ed., Bruxelles : L’Édition Universelle ; Paris : Desclée de Brouwer, 1949, cahier V, p. 82).

²⁵ *Sent. met.*, lib. 3, lect. 1

²⁶ “Deinde [...] sicut ex hoc quod aliquis nescit quo vadat [...] quod quando pervenit ad locum quem intendebat, nescit utrum sit quiescendum vel ulterius eundem, ita etiam, quando aliquis non praecognoscit dubitationem, cuius solutio est finis inquisitionis, non potest scire quando invenit veritatem quaesitam, et quando non” (*Sent. met.*, lib. 3, lec. 1).

²⁷ Cf. EF III, p. 315s.

²⁸ Cf. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, p. 81s.

Com efeito, ao levar a sério a dúvida cética, o pensamento questiona-se a si mesmo. A dúvida cética radical leva o pensamento a questionar de modo radical a sua pretensão ao verdadeiro e, portanto, à afirmação do ser. Diante de tal dúvida cética, o pensamento coloca em questão a possibilidade da verdade em seu alcance mais universal. A pergunta, então, que fica é: É possível superar a dúvida radical e reconhecer um campo possível para a afirmação do ser? Estamos forçados a afirmar o nada e a negar o ser?

A solução apresentada por Padre Vaz, na esteira de Aristóteles, Tomás de Aquino e Joseph Maréchal, consiste basicamente em fazer ver que o ceticismo niilista faz, no fundo, uma afirmação judicativa e, nessa medida, traz em si mesmo uma contradição vivida. Ora, o que a negação cética pretende dizer *in actu signato* – “não há verdade” –, ela o nega *in actu exercito* – “é verdade que não há verdade”. É um caso do que poderíamos chamar, em linguagem mais atual, de “contradição performativa”²⁹.

Padre Vaz leva a efeito uma explicitação das condições transcendentais da vida da inteligência, mostrando que a inteligência humana é de natureza tal que sua união – intencional – com o ser decorre de sua estrutura mesma. Isso significa dizer que, em qualquer ato de afirmação judicativa, a relação estrutural da inteligência com o ser aparece em sua plena luz. Esse pressuposto não é arbitrário, mas se funda numa necessidade transcendental, e por isso não pode ser negado sem contradição. Nesse sentido, o cético, ao pretender afirmar que nada é, acaba por afirmar que algo é (afirma o ser), e de forma incondicionada ou objetiva, contra a própria intenção.

Para refutar o ceticismo niilista, Padre Vaz vale-se, como dissemos, do célebre “argumento de retorsão”. O argumento de retorsão não é um argumento dedutivo, mas reflexivo, como, aliás, já fizemos notar no segundo capítulo. Padre Vaz diz que, ao pretender significar que “nada é”, o cético instala a contradição no cerne de seu niilismo radical, uma vez pretende dizer algo, isto é, ele acaba formulando um juízo e, portanto, afirmando o ser. E é justamente ao afirmar algo que o niilismo cético destrói-se a si mesmo³⁰.

Tomás de Aquino, na *Suma Teológica*, desenvolve um argumento de retorsão na mesma linha, que vale a pena considerar agora. A respeito do cético que nega a existência da verdade, diz o Santo Doutor:

²⁹ No capítulo precedente já invocamos a contradição performativa. Vale dizer aqui que uma contradição performativa é uma contradição vivida. O que se afirma no conteúdo do juízo é negado no ato de afirmar. O reconhecimento da contradição performativa em que cai o cético radical leva-nos a reconhecer, segundo Padre Vaz, a necessidade transcendental de afirmar a verdade. Com efeito, a inteligência, como se mostrará, vê-se “regulada” pela norma absoluta do ser em virtude da impossibilidade de negar a verdade como tal. Sem verdade não há ser para nós, ao passo que a afirmação da verdade é a afirmação do ser.

³⁰ Cf. EF III, p. 316-318.

Que a verdade, em geral, exista é por si mesmo conhecido, uma vez que quem nega que a verdade existe, concede que a verdade não existe; se, portanto, a verdade não existe, é verdadeiro que a verdade não existe; se, entretanto, há algo verdadeiro, é preciso que a verdade exista³¹.

Com essa argumentação, Tomás de Aquino conclui que a necessidade de afirmar a verdade enquanto tal impõe-se à nossa inteligência inevitavelmente. E essa imposição é tão mais clara quanto mais se amplia a dúvida. Ora, é da dúvida cética radical que aparece inelutavelmente a orientação da inteligência para a afirmação da verdade como tal ou do ser enquanto tal. Nesse sentido, se o ceticismo refuta-se a si mesmo, a inteligência tem diante de si a evidência de que a existência da verdade como tal não é uma ilusão da nossa inteligência, mas é algo que se nos impõe de modo absoluto. É a condição de possibilidade da vida mesma da inteligência. Por isso, Tomás de Aquino pôde dizer: “Que a verdade, em geral, exista é por si mesmo conhecido”³².

Ora, o cético lança mão de um juízo, e é exatamente na afirmação judicativa que, por reflexão, patenteia-se a contradição do ceticismo, e mostra-se, assim, a orientação fundamental da inteligência para a afirmação da verdade e do ser. É nesse sentido que a refutação do ceticismo constitui, como vê Padre Vaz, o primeiro passo para o reconhecimento das condições de possibilidade da metafísica³³. Pela refutação redargutiva do ceticismo, fica patente que a relação da inteligência com o ser é constitutiva. Tal relação é o que constitui a verdade. A inteligência se vê como feita para se conformar com o ser. Veremos adiante, na análise da dimensão metafísica do juízo, que, ao lançarmos mão de um juízo (afirmação, dúvida ou negação), colocamo-nos no plano ontológico e realista. Essa orientação para a afirmação do ser revelada na refutação do ceticismo é, como veremos, a orientação para o ser transcendente à inteligência finita, o que abre o campo para o exercício da filosofia primeira, cuja nota distintiva é, com efeito, a de ser uma sabedoria, como acima foi visto.

Viu-se que, descoberta a natureza de uma filosofia primeira, que, se existe, deve ser uma sabedoria e, portanto, versar sobre a verdade como tal ou o ser como tal, resta demonstrar a possibilidade de seu exercício, conforme as palavras de Padre Vaz, que convém relembrar aqui: “[...] se existe uma ciência primeira, deve ser uma *sabedoria*, afirmação que começa por desvelar a *natureza* daquela ciência e precede a demonstração da possibilidade de seu

³¹ “Veritatem esse, in communi, est per se notum, quia, qui negat veritatem esse, concedit veritatem non esse; si enim veritas non est, verum est, veritatem non esse; si autem est aliquid verum, oportet quod veritas sit” (ST I^a, q. 2, a. 1, arg. 3).

³² “Veritatem esse, in communi, est per se notum” (ST I^a, q. 2, a. 1, arg. 3).

³³ “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*” (EF III, p. 317, negrito nosso).

exercício”.³⁴ Ora, o que se vê é que a demonstração da possibilidade do exercício de tal ciência – a metafísica ou filosofia primeira – tem seu primeiro passo justamente na refutação redargutiva do niilismo cético, o que, como se mostrou, abre para a inteligência o domínio da verdade e do ser como tal, em direção ao qual sempre nos colocamos quando proferimos um juízo ou quando submetemos o nosso pensamento à afirmação judicativa (*aliquid est*). Veremos ainda que não se pode entender essa orientação da inteligência para a afirmação do ser sem reconhecer que existe realmente, transcendendo a inteligência finita, uma norma da verdade ou do ser absoluto que a “regula” e em cuja direção o espírito humano se move, inteligência e vontade em sinergia.

A seguinte afirmação de Joseph Maréchal, a título de explicitação do implícito da vida da inteligência, faz referência à necessidade transcendental de afirmação da verdade ou do ser: “A dúvida metódica mais universal e mais radical – ou, em outros termos, a primeira questão crítica que se coloca – deve, pois, incidir sobre a *existência do verdadeiro*, ou, o que dá no mesmo, sobre a *verdade do ser*”³⁵. Com efeito, Joseph Maréchal reconhece, interpretando o pensamento de Tomás de Aquino, que há uma necessidade transcendental de afirmar o ser em virtude da constituição estrutural da inteligência. Ele vê na argumentação desenvolvida por Tomás de Aquino, exposta acima, contra os negadores da verdade, a evidência da relação intrínseca da inteligência com ser, isto é, a evidência da relação de verdade. Tal relação impõe-se no ato mesmo com que se procura negá-la³⁶.

O ceticismo nega-se a si mesmo, e a demonstração de tal contradição não se faz por um argumento derivativo ou pela contraposição entre sentenças da qual resulte uma verdadeira, mas pelo *argumento de retorsão*, que é de caráter reflexivo. A reflexão faz ver

³⁴ EF III, p. 313.

³⁵ “Le doute méthodique le plus universel et le plus radical – ou, en d’autres termes, la première question critique qui se pose – doit donc porter sur l’*existence du vrai*, ou, ce qui revient au même, sur la *vérité de l’être*” (MARÉCHAL, Le point de départ de la métaphysique, p. 86).

³⁶ A respeito da argumentação de Tomás de Aquino, pondera Maréchal: “Soulignons le sens général de ce sorite subtil, qui, sous l’apparence d’une réduction à l’absurde, n’est, au fond, que la constatation d’une ‘nécessité transcendante’: le rapport de vérité est inhérent à la pensée objective, car, nié, il renait de la négation même. Au moment où vous dites: il n’y a pas de vérité, vous affirmez implicitement l’accord de votre pensée actuelle négatrice avec une certaine désharmonie objective que vous supposez exister entre la pensée en général et les choses: c’est-à-dire que vous affirmez l’existence d’un rapport de vérité dans l’acte même par lequel vous prétendez nier universellement ce rapport” (Ibidem, 86). Em nota de pé de página de um de seus livros, Manfredo Araújo de Oliveira diz que B. Weissmar entende a refutação cética na linha do *argumento de retorsão* dos escolásticos. Tal é também o entendimento de Joseph Maréchal e de Padre Vaz. No *argumento de retorsão*, segundo B Weissmar, a contradição não se constitui pela confrontação de sentenças (sentença *versus* sentença), mas se faz presente no próprio proferimento da sentença. Expondo a visão de Weissmar, Manfredo diz: “A verdade da proposição depende de uma proposição implícita, que contradiz o que é explicitamente dito. Essa contradição só é captada indiretamente, ou seja, por meio do proferimento da sentença. Portanto, não se trata de uma contradição entre sentenças, mas de uma contradição entre o conteúdo expresso de uma sentença e a pressuposição necessária para a verdade dessa sentença” (OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Diálogos entre razão e fé*. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 83-84).

que o que é negado no juízo – “não existe a verdade” – é afirmado no ato de proferi-lo. Trata-se, como já dissemos, de uma *contradição performativa*. O niilismo cético supõe uma afirmação judicativa na medida em que pretende dizer que *aliquid est*, e é exatamente diante da afirmação judicativa que o ceticismo se destrói. É a reflexão que possibilita colher a contradição no seio da afirmação cética, evidenciando que o ceticismo esboroa-se diante da afirmação judicativa que ele mesmo realiza.

De tudo o que se disse, pode-se ver que o homem está já desde sempre se movendo, em sua intencionalidade última, no plano do ser. Até aqui, ficou patenteado que, segundo Padre Vaz, que segue de perto a metafísica tomásica do conhecimento refletida e exposta por Joseph Maréchal, o primeiro passo para o reconhecimento das condições de possibilidade da metafísica está justamente na refutação do niilismo cético³⁷. Tal refutação acolheu o questionamento radical contra a sabedoria (enquanto universo de uma possível ciência primeira) na medida em que acolheu a dúvida radical ou a negação da verdade enquanto tal. Com efeito, se é como o cético diz – “não há verdade enquanto tal” -, então não pode existir sabedoria nem filosofia primeira. Assim, o caminho da metafísica começa, como diz Tomás de Aquino e ressalta Joseph Maréchal, pela “dúvida universal sobre a verdade”³⁸. Tal atitude revela o caráter crítico da metafísica do conhecimento tomásica. E é no cerne mesmo da dúvida cética que, por reflexão, reconhece-se a necessidade transcendental de afirmar o ser e a relação de verdade. A refutação reflexa do ceticismo radical evidencia o que está sempre em jogo na atividade intelectual. É condição transcendental da vida da inteligência a homologia com o ser. O que está sempre pressuposto no movimento da inteligência é a orientação para a afirmação do ser. A refutação redargutiva apenas evidencia o que está sempre pressuposto como condição de possibilidade da vida da inteligência: a orientação para a afirmação do ser (*aliquid est*). É o que observa E. Dirven em sua obra sobre Joseph Maréchal: “Em cada ato de pensamento existe uma relação com a verdade e com o ser”³⁹. Ora, uma vez que a dúvida mais universal é impossível porque se destrói a si mesma e já que nunca se deixa de afirmar algo, só se pode reconhecer que o ser é o horizonte da inteligência. É justamente aqui que o niilismo cético é superado e começa a elucidação das condições de possibilidade da metafísica.

³⁷ “O passo inicial desse itinerário, no qual já se fixa 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**” (EF III, p. 315, negrito nosso).

³⁸ “Universalis dubitatio de veritate” (*Sent. met.*, lib. 3, lec. 1). Cf. EF III, p. 315 (nota 83).

³⁹ “Dans chaque acte de pensée existe un rapport à la vérité e à l’être” (DIRVEN, E. *De la forme à l’acte* : Essai sur le thomisme de J. Maréchal. Paris-Bruges : Desclée de Brouwer, p. 163).

Como quer que seja, essa relação com a verdade e com o ser, presente em cada juízo, refuta o ceticismo radical, mas, por si, não basta. Ela poderia ser entendida apenas em sua dimensão lógica. Nesse sentido, Kant não era cético; admitia a objetividade da verdade em virtude das formas *a priori*, universais, do sujeito transcendental, mas não via a viabilidade de passar para o plano da transcendência real do Ser. A verdade, para Kant, reduzia-se, no fundo, à concordância do pensamento consigo mesmo. Com efeito, o *é* do juízo refuta o ceticismo, mas, para que se possa falar de metafísica, é preciso que esse *é* não seja entendido apenas do ponto de vista lógico e estático, senão que também em sua dimensão propriamente metafísica, sintética e dinâmica. É preciso mostrar que a afirmação judicativa (*thésis*) leva ao reconhecimento do ser como transcendente à inteligência humana judicante, e, portanto, como irreduzível à subjetividade finita e referido, em última análise, ao Absoluto real. Essa posição de Padre Vaz requer explanação. É o que procuraremos fazer agora, mostrando que, no juízo, entendido em sua dimensão metafísica, temos o lugar próprio da transcendência do ser sobre o sujeito humano cognoscente. Tal é a “função tética” do juízo.

3 O JUÍZO COMO LUGAR DA TRANSCENDÊNCIA

3.1 A necessária superação do fenomenismo pela afirmação do ser no juízo

Que, segundo Padre Vaz, nossa inteligência se mova no âmbito do ser, cremos ser ponto pacífico a partir do que já foi dito. Ora, a refutação do niilismo cético revelou a necessidade da inteligência de afirmar a verdade ou o ser⁴⁰. Trata-se, na verdade, não apenas de uma constatação fenomenológica, mas do reconhecimento de uma necessidade transcendental. Em todo ato judicativo está presente, como condição de possibilidade do pensamento, a afirmação do ser ou da verdade (*aliquid est*).

Nesse sentido, Padre Vaz ensina que, por afirmar sempre e necessariamente o ser, nossa inteligência tem uma orientação ontológica irrenunciável. Tal orientação foi sustentada com vigor por Padre Vaz, entre outros, em seu artigo *Esquecimento e memória do ser: sobre o futuro da metafísica*⁴¹. Com efeito, Padre Vaz, fazendo ver a inconsistência de um discurso que pretende inaugurar uma teologia de “Deus sem o ser” ou de um Deus “desontologizado”, mostra com toda clareza a orientação ontológica da inteligência. Vejamos:

Ora, toda enunciação e toda proposição só podem ser formuladas no interior do espaço lógico absolutamente universal do *ser*. Elas contêm, implícita ou explicitamente, o par matricial de toda linguagem: *é / não é*. Em outras palavras,

⁴⁰ Pela refutação do ceticismo ficou patente a necessidade da verdade (pois quem a nega, afirma-a) e, portanto, a necessidade da afirmação do ser (*aliquid est*).

⁴¹ Trata-se do artigo *Esquecimento e memória do ser: sobre o futuro da metafísica*, recolhido em EF VII, p. 269-286.

toda enunciação e toda proposição instauram uma ontologia, e a essa necessidade a teologia, enquanto discurso logicamente organizado deve submeter-se⁴².

Nesse texto, fica patente que Padre Vaz entende a atividade da inteligência na medida em que instaura uma ontologia, já que todos os nossos juízos, enunciações ou proposições têm como condição de possibilidade, na expressão mesma de Padre Vaz, “o par matricial de toda linguagem”, isto é, o binômio *ser / não ser*. Padre Vaz, em consonância com o que vimos a respeito da refutação do ceticismo, reitera a orientação ontológica do pensamento diante dos que pretendem negá-la: “Mas como negar a ontologia senão com o discurso de uma ontologia *negativa* que deve pressupor o ser para poder negá-lo? Ora, a negação do ser, como mostrou Aristóteles, refuta-se a si mesma”⁴³.

Pelo juízo, a inteligência submete o conteúdo do pensamento à necessidade absoluta do princípio de não contradição, pondo o seu objeto como *ser*, isto é, com objetividade absoluta. É o caráter absoluto a que é elevado o conteúdo do pensamento pelo juízo que garante a significação objetiva e, portanto, a vida da inteligência e a comunicação entre sujeitos humanos. O pensamento com sentido é o pensamento objetivado pela necessidade absoluta do ser.

Kant mesmo reconhecia a necessidade de superar o fenomenismo absoluto de Hume e elevar o objeto do pensamento à universalidade e à necessidade. O pensamento kantiano, que refuta o ceticismo, defende a submissão do que chama de “fenômeno bruto” às funções lógicas de universalidade e necessidade para que haja verdadeiro objeto da inteligência ou, na linguagem própria do kantismo, “*objeto fenomenal*”. Essa submissão não é outra coisa senão a objetivação ou a superação do fenomenismo absoluto, o que não se dá sem a intervenção das funções lógicas:

“O kantismo distingue o fenômeno bruto e o objeto fenomenal, dado imediato de nosso entendimento discursivo. Para elevar o fenômeno bruto ao nível do objeto-fenômeno, a intervenção das funções lógicas de universalidade e de necessidade (dito de outro modo: ‘de condições a priori’) é indispensável [...]”⁴⁴.

O objeto de nosso pensamento não é um dado subjetivo, flutuante e, por isso mesmo, incapaz de ser pensado com sentido. Não é um fenômeno bruto, cambiante, volátil... Se assim fosse, os contraditórios poderiam ser afirmados ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, o

⁴² EF VII, p. 277.

⁴³ EF VII, p. 279.

⁴⁴ “Le kantisme distingue le phénomène brut et l’objet phénoménal, donnée immédiate de notre entendement discursif. Pour élever le phénomène brut au niveau de l’objet-phénomène, l’intervention de fonctions logiques d’universalité et de nécessité (autrement dit: de ‘conditions à priori’) est indispensable [...]” (MARÉCHAL, Joseph. *Problème métaphysiques d’hier et d’aujourd’hui: A propos des « philosophies de l’existence »*. In: MELANGES Joseph Maréchal I. Bruxelles: L’Édition Universelle; Paris: Desclée de Brouwer, 1950, p. 361).

que equivaleria a destruir toda possibilidade de inteligência e de linguagem sensata. O objeto de pensamento, mesmo sendo relativo no sentido de que é apenas um objeto entre outros, é submetido à necessidade absoluta do *ser* para que possa se constituir como objeto de pensamento propriamente dito. Quando Padre Vaz fala da “afirmação incondicionada do *ser* no ato judicativo”⁴⁵ quer ressaltar justamente que o autêntico objeto do pensamento sensato não pode ser um fenômeno bruto. A relação com o absoluto do ser é imprescindível para que o dado da consciência se torne autêntico objeto de pensamento.

Se o objeto de conhecimento se reduzisse ao fenômeno bruto ou tão somente ao conteúdo de um estado volátil da alma, a vida mesma da inteligência seria impossível. Com efeito, se não houvesse, por parte da inteligência, uma relação com o absoluto do ser, o conhecimento seria impossível, porque impossível seria a identidade do objeto conhecido consigo mesmo. É exatamente na afirmação judicativa que o conteúdo do pensamento é subtraído às variações do pensamento subjetivo e é submetido à necessidade absoluta do ser, constituindo-se, só então, como verdadeiro objeto do pensamento. Se não fosse assim, tudo poderia ser verdadeiro e falso ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, e seria simplesmente impossível todo pensar ou todo dizer. Essa submissão do objeto ao princípio e à norma absoluta do ser é o termo do *processo de objetivação*.

É certo que a objetividade do conhecido supõe uma reflexão da inteligência sobre os termos do juízo, reflexão requerida pela natureza mesma do ato judicativo. Quando julgamos, afirmando ou negando a conveniência de S-P, refletimos sobre a conveniência ou não conveniência dos termos em questão. No caso do conhecimento sensível, tal reflexão pode requerer uma “volta ao fantasma”⁴⁶. Ora, essa reflexão que discerne a conveniência ou a não conveniência dos termos do juízo salienta já que o dado do conhecimento não se reduz simplesmente às variações subjetivas do sujeito do conhecimento, mas emerge de um confronto entre o sujeito e a consideração da conveniência dos termos a serem reunidos ou separados, confronto cujo resultado pode ser revisto em caso de erro. Aqui tem lugar o que poderíamos chamar de “síntese predicativa”, pois que um predicado é reunido ou separado, mediante análise, a um sujeito (S-P). Mas, para além da síntese predicativa, podemos considerar no juízo a “síntese afirmativa”, pela qual o dado do conhecimento é submetido à

⁴⁵ EF III, p. 317.

⁴⁶ Para Padre Vaz o sujeito do conhecimento é um sujeito finito e não possui a intuição *numenal* do ser. Assim, o processo de conhecimento supõe que receba de fora, através dos sentidos, o dado a ser conhecido. Do dado sensível resulta o “fantasma” ou a representação imagética nos chamados “sentidos internos”. Para julgar sobre o dado sensível, o sujeito do conhecimento realiza uma *volta ao fantasma* para discernir a conveniência dos termos do juízo em questão e, assim, realizar a síntese predicamental S-P. Mas a reflexão nos leva a reconhecer um outro nível no juízo, a *síntese afirmativa*, que submete o objeto à norma absoluta do princípio de não contradição, sem a qual não há objetivação, desvelando, assim, o caráter absoluto do ser.

norma absoluta do ser – *ita est*. A nossa atenção, para o fim do nosso propósito, recai na síntese afirmativa ou na *afirmação judicativa*, pois é na *afirmação* (ato pelo qual dizemos categoricamente *é* ou *não é*) que submetemos o objeto do conhecimento ao princípio de não contradição e se desvela para nós, presente no objeto afirmado, o ser em seu caráter ilimitado e absoluto.

A necessidade absoluta do princípio de não contradição, que é a norma absoluta do ser, é uma necessidade transcendental. Com efeito, mesmo o cético, no ato mesmo de negar, como foi visto, julga e, ao julgar, afirma, submetendo-se à norma absoluta do ser ou ao valor absoluto do princípio de não contradição. O par matricial fundamental da linguagem dotada de sentido – *é / não é* -, o que se cumpre na afirmação judicativa, introduz o pensado na ordem absoluta do ser, o que não se realizaria senão submetendo o conteúdo do pensamento ao princípio de não contradição (ou, o que lhe é equivalente, ao princípio de identidade), que é o princípio mesmo do caráter necessário e absoluto do ser. A objetivação do pensamento, condição da inteligibilidade e da comunicabilidade do pensado, não se faz sem essa submissão. Mais uma vez, Manfredo vem em socorro do que queremos expressar:

Se o dado contingente chega à consciência sob os atributos universais e necessários do objeto, é que o primeiro princípio já o agarrou e faz afirmar o que o dado bruto não é capaz de fazer: afirmar que ele é, e enquanto é, não pode não ser, o que significa dizer que todo dado particular, na medida em que se objetiva diante de nosso espírito, põe-se numa relação, inflexivelmente determinada, com a norma absoluta do ser. Se o dado é, nele mesmo, temporal, mutável, contingente, a relação estabelecida entre o dado e o ser mostra um aspecto intemporal, imutável, absoluto. A relação entre o dado subjetivo e o primeiro princípio confunde-se com sua objetivação e isto constitui a síntese primordial do dado com o ser, portanto, a superação do mundo fenomênico e a entrada na ordem absoluta do ser⁴⁷.

A possibilidade mesma de pensar com sentido exige a relação do objeto pensado com a norma absoluta do ser, relação que se dá pela submissão do conteúdo pensado ao caráter incondicional do princípio – *o que é, é, e não pode não ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto*. Nesse sentido, Padre Vaz pôde dizer: “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”⁴⁸.

Uma vez esclarecido que a inteligência se move no âmbito do ser (o ceticismo é impossível), e que o caráter absoluto do ser é posto em toda afirmação judicativa (o puro fenomenismo é superado pelo “é” do juízo), resta, agora, um questionamento: o âmbito absoluto do ser, no qual a inteligência se move, seria apenas um absoluto lógico ou formal?

⁴⁷ OLIVEIRA, Diálogos entre razão e fé, p. 85-86.

⁴⁸ EF III, p. 317-318.

De onde vem o caráter absoluto do pensamento objetivo? É como resposta a essas questões que o pensamento de Padre Vaz irá apresentar as condições de possibilidade da metafísica como ciência do transcendente.

Com efeito, o criticismo kantiano sustenta que a universalidade e a necessidade requerida para o pensamento sensato e a possibilidade da ciência é apenas uma condição do pensamento. A norma absoluta do ser seria uma “função” da atividade da inteligência. Já o idealismo pós-kantiano tende a fazer dos princípios absolutos do ser um produto do próprio espírito, este sendo tomado como idêntico ao absoluto.

É fácil ver que a posição de Kant não responde à pergunta sobre a origem do caráter absoluto da afirmação do ser na inteligência. Limita-se a constatar que, como *a priori*, a lei do ser é condição transcendental da atividade de pensar, erigindo, ao final, o que se pode chamar de “sujeito transcendental” como unidade aperceptiva do pensar. Kant, assim, para na consideração gnosiológica, impedindo qualquer fundamentação ulterior dos princípios do ser ou qualquer referência teórica a uma realidade *numenal*, a não ser a referência à icognoscível *coisa em si*⁴⁹, que seria o fundamento do dado sensível a que o sujeito aplica das formas *a priori*, condições de todo pensar.

Para Padre Vaz, entretanto, não se pode parar onde Kant parou. Ultrapassando claramente a Kant, Padre Vaz sustenta que a consideração da vida da inteligência faz-nos ultrapassar o mundo da subjetividade para referi-lo, ao fim e ao cabo, ao Absoluto real. Com efeito, como veremos, para Padre Vaz a presença do absoluto formal no seio da inteligência (o absoluto do princípio de não contradição ou da universalidade formal do *ens commune*) implica referi-la ao Absoluto real⁵⁰, uma vez que o sujeito humano, que se experimenta a si mesmo como algo finito e em potência para conhecer, não pode ser a razão última da presença do absoluto no seio da finita inteligência. Essa posição de Padre Vaz, reconhecedora da finitude do espírito humano, evidentemente exclui o idealismo pós-kantiano, que opera uma identificação real do espírito com o absoluto ao fazer dos princípios absolutos do ser um produto do próprio espírito. Para Padre Vaz, o espírito humano, em potência para acolher o

⁴⁹ “[...] Kant não segue neste ponto a sua própria postura autolimitadora, porquanto presume que deve existir um correlato possível de ser pensado, mesmo que não seja conhecido” (Coisa-em-si. CAYGILL, Howard. *Dicionário de Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000, p. 58).

⁵⁰ “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 universalidade formal do ser (*ens commune*), o que implica, por sua vez, referi-lo ao Absoluto real (*Ipsum Esse subsistens*), que é *post*o (função *tética* do juízo) como finalidade última do dinamismo intelectual” (EF III, p. 322).

ser e consentir ao ser, como vimos no capítulo anterior, identifica-se intencionalmente, não realmente, com o absoluto ser⁵¹.

Desse modo, podemos dizer que Padre Vaz é realista, como ainda veremos com mais detalhes. E seu realismo, pode-se dizer, é justificado criticamente pelo desaguamento da consideração gnosiológica na consideração metafísica do juízo. A consideração gnosiológica aponta, segundo as posições vazianas, para além de si mesma, reclamando uma solução verdadeiramente metafísica e realista. A norma do ser presente ao espírito deve ser entendida, não simplesmente, como norma do espírito finito, mas como norma da realidade ou do ser real. É da consideração metafísica do juízo que passamos a tratar.

3.2 A dimensão metafísica da afirmação judicativa e a referência ao Absoluto real

O juízo pode ser considerado sob diversos pontos de vista. Padre Vaz distingue, de acordo com Joseph Maréchal, dois pontos de vista fundamentalmente diversos: o lógico e o metafísico⁵². No nível lógico, o juízo realiza a síntese predicamental ou, como a denominava Maréchal, a “síntese concretiva”, que consiste em atribuir a um sujeito concreto uma essência ou “quididade” universal⁵³. Nesse nível, a função da cópula verbal é outra não é senão a de operador lógico da síntese predicamental ou concretiva S-P. Já no nível metafísico, o juízo é visto em relação ao absoluto do ser (o caráter absoluto do princípio de não contradição ou a universalidade formal do *ens commune*), ao qual o conteúdo do pensamento é submetido pela afirmação – isto é. Aqui, coloca-se em evidência o dinamismo da afirmação judicativa, que, transgredindo os limites da *limitação eidética*, própria do nível lógico do juízo, estabelece uma relação com o absoluto do ser, ou com o ser em sua dimensão transnumérica (*ilimitação tética*).

O aporte metafísico do juízo, entretanto, só tem sentido se se reconhece que o absoluto do ser é realmente transcendente ao sujeito humano cognoscente. Padre Vaz entende esse aporte como base para uma ciência da transcendência, não simplesmente para uma metafísica da subjetividade. Sim; não basta dizer que a norma do ser é a condição transcendental da vida da inteligência ou apenas a norma do pensar; é preciso reconhecer que a norma do ser, que, pela afirmação judicativa, reduz o dado fenomênico ao *ser*, é o índice da Transcendência real

⁵¹ O erro do idealismo é não reconhecer que pode haver um sujeito finito em si mesmo, aberto, porém, de maneira intencional, para o ser absoluto.

⁵² Cf. EF III, p. 320s.

⁵³ A atividade abstrativa da inteligência abstrai do sujeito concreto as quididades universais, como, por exemplo, abstrai do sujeito concreto “Pedro” a brancura ou a humanidade. No juízo as quididades, separadas pela atividade da inteligência, são reunidas ao *suppositum* ou ao sujeito concreto, como quando ajuizamos: Pedro é branco ou Pedro é homem. Tal é a síntese concretiva.

no espírito finito, isto é, é a lei da realidade, contraposta ao sujeito finito e referida, ao fim e ao cabo, ao Absoluto real.

É claro que uma visão do juízo capaz de fazer reconhecer a transcendência do ser sobre o sujeito humano está ligada a uma concepção realista do conhecimento. Por isso, permitimo-nos uma breve aclaração sobre a temática, cuja solução, de acordo com o pensamento vaziano, já vem sendo de alguma maneira formulada ao longo da dissertação. Tomás de Aquino era realista. E pode-se dizer que Padre Vaz também o é. Mas atenção! O realismo de Padre Vaz nutre-se da frequentação de vários autores modernos, de modo especial de Joseph Maréchal, para quem a tarefa crítica era necessária ao ofício de filosofar no clima da modernidade. Desse modo, o realismo de Padre Vaz não é um realismo que desconsidera a filosofia moderna do sujeito, embora não absolutize o sujeito. A antropologia vaziana, que traduz uma posição fundamentalmente realista, valoriza decididamente o sujeito que procura expressar-se pelos atos do espírito, mas o coloca sempre diante da experiência do mundo, dos outros, de si mesmo e do Absoluto, o que impede quer o idealismo criticista (afirmação da pura atividade de pensar), quer o idealismo absoluto (afirmação de um sujeito absoluto), quer ainda o fenomenismo materialista (negação da originalidade do espírito e afirmação da passividade pura). Nem idealismo, para o qual a consciência seria interioridade pura; nem materialismo fenomenista, para o qual a consciência seria simplesmente derivada⁵⁴.

Vimos já, no capítulo anterior, que Padre Vaz valoriza de modo especial o sujeito em sua autoafirmação primordial: *Eu sou*. Como quer que seja, se o sujeito é valorizado pelo pensamento vaziano, deve-se dizer que ele não é visto como um sujeito sem substrato ou um sujeito transcendental puro à maneira kantiana. O sujeito vaziano é capaz de reconhecer-se como *algo* ou como uma substância pelo ato de reflexão sobre si mesmo, reflexão que se dá a partir de sua experiência mundana⁵⁵. Experimenta-se como um existente real em potência para o conhecimento e para o exercício da liberdade, que exige um Fim real sob pena de ser absurda. A potência do espírito só pode ser atualizada pelo ser real do objeto, cujo acesso é

⁵⁴ “[...] situamos nossa problemática da consciência para além da querela entre idealismo e materialismo, na qual duas concepções da consciência se defrontam inconciliavelmente: de um lado, a consciência como interioridade pura, fechada em sua imanência; de outro, a consciência como puro reflexo ou produto do objeto. Nossa concepção da consciência é decididamente *realista*. A consciência é estruturalmente *intencional*: é sempre consciência *de alguma coisa*. E nenhuma dialética conseguirá reduzir este horizonte da coisa a uma posição originária da consciência: sua criação ou apenas sua exteriorização. Por outro lado, para que um objeto qualquer seja possível, a consciência deve afirmar-se consciência-de-si de si na oposição ao objeto. Nenhuma dialética logrará fazer surgir a consciência de antecedentes puramente objetivos: como um termo em continuidade linear com um processo causal no interior do mundo” (EF VI, p. 248-249).

⁵⁵ Assim expressa-se Padre Vaz: “[...] como *sujeito* ou ser consciente – como *consciência* -, o homem existe situado irredutivelmente em face de um mundo de *objeto*. A relação *sujeito-objeto* é um fato original, evidente por si mesmo” (EF VI, p. 248).

aberto pela janela dos sentidos⁵⁶. Desse modo, o espírito experimenta-se como um ato de existir que, como sujeito, está aberto ao ato de existir do objeto⁵⁷. E ainda: a reflexão do sujeito sobre si mesmo revela, segundo Padre Vaz, a estrutura do intelecto, que é a de conformar-se com o ser do objeto em virtude da orientação ontológica da afirmação judicativa: isto é⁵⁸. O juízo, na verdade, completa o processo de objetivação do dado interno recebido pelos sentidos e apresenta o conteúdo da inteligência como um verdadeiro *objectum*, um “outro” do sujeito, “outro” com o qual, pelo juízo, o sujeito de algum modo se identifica, tornando-se “um outro” de si mesmo; a inteligência vê-se, assim, “regulada” por uma norma absoluta, a medida do ser, que não se identifica simplesmente com a própria inteligência humana finita e mutável – em potência para conhecer -, norma essa que garante a objetividade do pensado e a comunicação interpessoal, rompendo com a ideia de um sujeito fechado em si mesmo.

Dado que o espírito humano se reconhece, por via de reflexão, como um espírito finito, colocado no mundo e diante dos outros, a presença do absoluto do ser na afirmação judicativa – isto é – só pode remeter para algo superior ao próprio espírito finito. Vamos, pois, ressaltar a presença do absoluto no seio do finito e mostrar que tal presença se contrapõe ao sujeito finito e é, em última análise, referida ao Absoluto real.

3.2.1 A presença do incondicionado no condicionado

A superação do fenomenismo bruto, como se viu, é essencial para que a inteligência possa exercer-se e o conhecimento e a linguagem humana tenham sentido. Ora, tal superação não se faz sem se submeter o conteúdo do ato judicativo à afirmação do ser em seu caráter absoluto e incondicionado. Nesse sentido, a relação com o absoluto do ser é imprescindível

⁵⁶ Com efeito, não sendo absoluta, a inteligência humana deve receber de fora (ou do mundo sensível) os objetos que atualizem a sua potência de conhecer (cf. EF III, p. 322-323). O processo psicológico-gnosiológico suposto pelo pensamento vaziano é fundamentalmente o de Tomás de Aquino. Através das janelas dos sentidos, a inteligência humana, segundo o modo que lhe é próprio, recebe do mundo exterior a presença do objeto, que é, ao fim e ao cabo, afirmado como ser pelo ato do juízo, o que implica reconhecer no espírito a presença do ser transcendente como luz, norma e fim. Tomás de Aquino elaborou a doutrina do *intellectus agens*, participação da luz divina, para falar dessa presença do absoluto do ser no âmbito do espírito.

⁵⁷ Com efeito, Padre Vaz fala da “presença do ser ao espírito pela inteligência e da presença do espírito ao ser pela vontade” (AF I, p. 220); e ainda: “Em suma, é o ato de existir, tanto do espírito em sua infinitude original como *capax entis*, como do ser na perfeição própria de cada ser, é o ponto nodal onde se entrelaçam inteligência e liberdade, constituindo, segundo outra metáfora clássica, o ritmo fundamental ou a respiração profunda (*pneûma*) do espírito como acolhimento e dom” (AF I, p. 220).

⁵⁸ Com efeito, para Padre Vaz a estrutura da nossa inteligência está orientada necessariamente para a constituição de uma ontologia. Só se pode negar uma ontologia colocando outra em seu lugar. Assim, é inevitável reconhecer o alcance ontológico de nossos juízos. Ainda que eles se mostrem equivocados, não há como eximir-se de uma posição que se oriente a dizer como a realidade é em si mesma. A inteligência está orientada para a conformação com o objeto ou para a afirmação da verdade. Volta aqui o argumento de retorsão: negar que a verdade exista é conceder que a verdade existe. Cf. EF VII, p. 269-286. Tomás de Aquino fala do intelecto como algo “*in cuius natura est ut rebus conformetur*” (*De veritate*, q.1, a. 9, co).

para que se constitua o objeto da inteligência. Sem a presença do absoluto no relativo ou do incondicionado no condicionado, não se poderia superar o fenomenismo, o que equivale a dizer que não haveria possibilidade de vida para a inteligência humana. A submissão à norma absoluta do ser é condição de possibilidade do objeto da inteligência e de toda comunicação sensata. Toda negação dessa submissão contradiz a si mesma, como se pôde verificar na refutação do niilista cético pelo argumento de retorsão.

Ora, ficará claro que, quando se considera o juízo sob o ponto de vista da afirmação do ser, considera-se a sua dimensão propriamente metafísica. Em todo juízo de realidade, na verdade, pode-se passar da consideração lógica – que evidencia a atribuição de uma quiddidade a um sujeito (chamada por J. Maréchal de “síntese concretiva”⁵⁹), o que permite que se diga que nesse nível não se vai além da consideração das essências – para a consideração metafísica, que tem em vista a afirmação do ser. No âmbito da consideração metafísica do juízo, o ser em seu caráter absoluto e incondicionado, é que ocupa a ribalta, revelando a orientação dinâmica da inteligência para o absoluto. Nesse sentido é que Padre Vaz fala da “relação que une a inteligência humana *finita* e o ser como tal, na sua amplitude transcendental ou *infinita*”⁶⁰.

No campo das ciências, o juízo é considerado sob o ponto de vista lógico, o que leva Padre Vaz a afirmar que “o âmbito epistemológico ao qual se aplicam os juízos científicos é o da síntese concretiva, ou seja, a atribuição de uma essência ou ‘quiddidade’ universal a um sujeito concreto. A cópula verbal *é* desempenha aqui a função de operador lógico da síntese concretiva S-P”⁶¹. Ao ligar uma quiddidade (ou essência) a um sujeito (S-P), o juízo não ultrapassa o plano das essências abstratas, perfazendo tão somente uma “síntese concretiva”. Mas é justamente ao fazer essa *síntese concretiva*, que se pode, num plano mais elevado, reconhecer por reflexão a *síntese afirmativa*, isto é, a consideração do objeto como *ser*. O ponto de vista metafísico sobre o juízo vai explorar exatamente a *síntese afirmativa* ou o *ser* que é afirmado, ser este que, para escapar ao fenomenismo, deve ter um caráter *absoluto*. Sem a submissão à norma absoluta do ser, o objeto não poderia se considerar verdadeiramente como objeto pensado. Mas, ao ser submetido à norma absoluta do ser, temos uma referência implícita ao Absoluto real⁶², como ficará claro. Assim, opera-se “a passagem da síntese concretiva ou da *representação* ao *ser* e do *ser* ao *Absoluto*”⁶³.

⁵⁹ EF III, p. 321s.

⁶⁰ EF III, p. 317.

⁶¹ EF III, p. 322.

⁶² “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

Com efeito, a fim de esclarecer sua posição sobre a teoria do juízo, Padre Vaz fala de uma concepção analítica e estática do juízo em contraposição à concepção sintética e dinâmica⁶⁴. São duas concepções que traduzem duas leituras diversas da teoria do juízo tomásica. A primeira concepção, representada pelo tomismo de Joseph de Tonquédec, focaliza o juízo como um ato que reúne ou unifica a dualidade de aspectos característica da complexidade do objeto apreendido pela inteligência. Tal dualidade pode ser reconhecida pela análise, e a inteligência, por meio do juízo, não faz senão restituir a unidade ou a conveniência dos aspectos que antes distinguira. Nesse sentido, a forma do juízo, a cópula *é*, não cumpre outro papel senão o de fazer a ligação daquilo que a análise antes separara. A forma *é* cumpre então apenas uma função estática, uma vez que, para além da reunião de aspectos distintos realizada em virtude posição da relação S-P, não cumpre nenhum outro papel⁶⁵. Já a concepção sintética e dinâmica do juízo, que encontrou em Joseph Maréchal seu grande fator, focaliza o absoluto do ser ao qual a conteúdo do juízo é submetido pela afirmação judicativa. Sob esse ponto de vista, a consideração deixa de restringir-se à limitação das essências ou aos aspectos do ser para elevar-se ao caráter absoluto do ser. Aqui o momento da síntese ou da afirmação do ser é que recebe destaque. E a afirmação, com efeito, revela seu dinamismo, uma vez que transgride a *limitação eidética* ou o plano da consideração das essências ou dos aspectos do ser para fazer jorrar a luz do ser em seu caráter absoluto, ao qual se submete o conteúdo da afirmação, como já fizemos notar. O ser, então, é que passa a ocupar a ribalta, à cuja necessidade o objeto de pensamento se submete. É, pois, na afirmação, para a qual chama a atenção a concepção sintética e dinâmica do juízo, que tem lugar “a apercepção cognoscitiva da unidade transcendental ou transnumérica do *ser* [...]”⁶⁶.

Padre Vaz mostra assim que Joseph Tonquédec e Joseph Maréchal apresentam posições diversas. Enquanto Tonquédec não avança até o alcance propriamente metafísico do juízo, Maréchal, sem deixar de reconhecer o plano lógico do juízo, procura mostrar sua dimensão propriamente metafísica⁶⁷. Com efeito, Maréchal, como já se disse, reconhece o plano lógico do juízo, onde se opera o que ele chama de “síntese concretiva” (a atribuição de

movimento dialético no qual o ser *predicamental* é suprassumido no ser *transcendental* ou é situado na perspectiva do horizonte absoluto do ser” (EF III, p. 324-325).

⁶³ EF III, p. 322.

⁶⁴ Cf. EF III, p. 320s.

⁶⁵ Cf. EF III, p. 320-321.

⁶⁶ EF III, p. 324.

⁶⁷ “Ao passar 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” (EF III, p. 321).

uma quiddidade a um sujeito concreto), mas faz questão de ressaltar que o juízo porta também uma irrecusável dimensão metafísica, uma vez que se pode reconhecer, por análise reflexiva, o ser ao qual ele inevitavelmente submete o conteúdo do pensamento. E é pelo reconhecimento do ser em sua amplitude transnumérica (o que implica referi-lo ao Absoluto real), cujo horizonte é aberto pela síntese afirmativa do juízo, que se pode transpor o limiar da metafísica⁶⁸. É na linha da posição marechaliana que Padre Vaz se situa.

Com efeito, o conteúdo da afirmação judicativa só pode superar o fenomenismo, como já se notou, pela relação estabelecida com o ser em seu caráter incondicionado. Johannes B. Lotz nota-o com clareza: « [...] o ‘é’ do juízo em si deve ser considerado como absoluto ; ele não revela, pois, apenas uma verdade relativa ou limitada a um único plano, mas uma verdade absolutamente válida »⁶⁹. O que Lotz observa é exatamente o que Padre Vaz faz notar ao falar da concepção marechaliana do juízo, sintética e dinâmica. Segundo essa concepção, reconhece-se que a cópula *é* submete o conteúdo do juízo ao caráter absoluto do princípio de não contradição. Por isso, Lotz pode falar que, ainda que um juízo revele uma verdade relativa e limitada, é possível reconhecer na afirmação judicativa, num outro plano, uma *verdade absolutamente válida*, isto é, uma relação da inteligência judicante com o absoluto do ser.

Diante de tudo o que vimos, pode-se dizer que o plano propriamente metafísico do juízo mostra que a inteligência humana é dinâmica, porque, pelo mais simples ato de afirmação judicativa, é capaz de romper com a *limitação eidética* do conteúdo limitado afirmado e se direcionar para a posição absoluta do ser. Padre Vaz fala, para expressá-lo, de uma dimensão *tética* do juízo⁷⁰. O dinamismo da inteligência impede que a atividade da inteligência encerre-se no âmbito do ser relativo; ao contrário, rompendo os limites das essências, estabelece uma relação com o ser em sua amplitude transcategorial ou “supraessencial”. Tal dinamismo não se entende, segundo Padre Vaz, sem a intercausalidade exercida entre a inteligência e a vontade, segundo a qual a verdade é o bem da inteligência e o bem é a verdade da vontade. Essa intercausalidade, da qual já se falou no capítulo precedente, é denominada por Padre Vaz de *quiasmo do espírito*⁷¹. Isso significa que Padre Vaz concebe o

⁶⁸ “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*” (EF III, p. 317).

⁶⁹ «[...] le ‘est’ du jugement en soi doit être considéré comme absolu, il ne révèle donc pas uniquement une vérité relative ou limité à un seul plan, mas une vérité *absolument valable* (LOTZ, Johannes B. *Le jugement et l’être* : Les fondements de la métaphysique. Paris : Beauchesne, 1965, p. 122).

⁷⁰ A dimensão *tética* do juízo refere-se exatamente ao ato pelo qual o juízo põe (*thésis*) o ser em sua amplitude transnumérica.

⁷¹ Cf. AF I, p. 212-213.

espírito humano dinamicamente. Com efeito, há uma tendência que caracteriza o movimento do espírito. Não sendo identidade simples com o Ser, a inteligência finita, em sinergia com a vontade, tende para o Ser, que é o seu bem. É o horizonte transcendental aberto pelo absoluto formal do ser, absoluto implicado em cada afirmação judicativa, que coloca o espírito na rota do Absoluto real. Como o ser limitado não satisfaz a capacidade da inteligência, esta torna-se tendência em direção ao Absoluto do ser, que é visto como o seu bem⁷². Nesse sentido, pode-se afirmar que o espírito humano é uma *res* existente em potência, em última análise, para o Ser absoluto.

Mas tratemos agora, com mais clareza, da referência ao Absoluto real implicada na afirmação judicativa. É essa referência que, em última análise, mostra que o ser presente ao espírito humano não é simplesmente fruto do próprio espírito. Em virtude do reconhecimento de tal referência, a norma ou a medida do ser com que a inteligência pensa é vista como norma ou medida da realidade ou do Ser real.

3.2.2 A referência ao Absoluto real

A partir dessa posição de Padre Vaz, que reconhece o dinamismo do espírito e a sinergia entre inteligência e vontade, estamos longe, convém ressaltar, de reduzir o pensamento a uma pura atividade sem substrato, ou o sujeito, às suas operações. Segundo Padre Vaz, ao conhecer, o espírito é capaz de, por um ato de reflexão, reconhecer-se como *algo* ao qual, enquanto inteligência, cabe conformar-se com o ser do objeto⁷³, o que manifesta a potência ilimitada da alma “como algo *quod natum est convenire cum omni ente*”⁷⁴. O espírito não se conhece diretamente, mas indiretamente por reflexão sobre seus atos.

Ao reconhecer o espírito como um “substrato”, cujo dinamismo tende para o ser como tal, o pensamento vaziano distancia-se de uma visão que encerra o pensamento em si mesmo ou em meras operações lógicas, estáticas ou puramente formais. O espírito é algo – ou melhor, alguém -, e como tal é uma tendência, inteligência e vontade em sinergia. É um “substrato” que procura fazer a passagem da potência para o ato. A partir da recepção do dado sensível, a inteligência caminha para a afirmação do ser nos entes conhecidos e, em última

⁷² “Em outras palavras: a abertura transcendental ao horizonte do ser (como Verdade e Bem) impõe ao homem a tarefa de sua auto-realização segundo as normas dessa universalidade” (AF I, p. 223).

⁷³ Padre Vaz fala da experiência reflexiva do espírito, que se dá quando o espírito se volta para “seu próprio ato enquanto intencionalmente unido ao objeto que desvela a natureza do ato e, nela, a natureza da própria inteligência, sua homologia essencial com o objeto e, assim, a amplitude ilimitada da alma como algo *quod natum est convenire cum omni ente*” (AF II, p. 104). Nessa passagem, o pensamento de Padre Vaz mostra que o espírito, por via de reflexão, experimenta-se a si mesmo no seu ato como *algo* ao qual cabe conformar-se com o ser das coisas, o que o coloca, em última análise, diante do horizonte do ser como tal. O espírito, assim, mostra-se como uma *res* em potência para o ser.

⁷⁴ AF II, p. 104.

análise, para a afirmação do ser como tal. De acordo com o princípio escolástico – *operatio sequitur esse* -, o espírito é o ser cuja operação tende para o ser absoluto desvelado no ato da afirmação judicativa em virtude do princípio de *ilimitação tética*. Assim, o fim do dinamismo do espírito, fim último e saturante, outro não é senão o Ser absoluto. Nesse sentido, os atos espirituais são reconhecidos como atos reais, inseridos na realidade do espírito e na realidade para a qual, mediante a forma inteligível, tende o espírito por meio da vontade. Com efeito, Padre Vaz concebe o dinamismo do espírito pela sua inserção na realidade, no *ato de existir*: o ato de existir do espírito manifestado em suas operações – o espírito é uma “substância” -, e também o ato de existir do ser para o qual tende o espírito segundo a sinergia que lhe é própria, da inteligência e da vontade⁷⁵. Sem o ato de existir do ser para o qual tende o espírito, que, em última análise, é o Ser subsistente, visto como Fim da atividade espiritual, os atos do espírito operariam em vão; a tendência seria uma tendência para o vazio, o que seria um absurdo em si mesmo; tendência só pode ser tendência para a existência⁷⁶. O dinamismo do espírito, que é *passagem* da potência ao ato, dinamismo este que, em última análise, é tendência para o ser como tal, é compreendido por Padre Vaz como possibilitado por um ato antecedente e conseqüente. Não pode haver passagem da potência para o ato sem um ato anterior que seja a condição mesma de possibilidade da passagem, assim como não se compreende a tendência sem um fim real que a torne possível. E como o dinamismo do espírito está direcionado ao ser como tal, o ato antecedente e conseqüente ao dinamismo outro não pode ser senão o ato puro do *Existente*. Padre Vaz, com efeito, não entende o dinamismo do espírito fora dessa perspectiva:

[...] é indubitável que a dimensão *tética* da afirmação [...] permaneceria inexplicável sem a presença, no movimento da inteligência, de uma finalidade antecedente e conseqüente, de um Princípio primeiro e de um Fim último de nossa atividade intelectual que, sendo a universalidade absoluta do ser o horizonte da afirmação, não pode ser senão o Absoluto real⁷⁷.

Na verdade, cremos que a consideração do dinamismo do espírito rumo ao Ser absoluto pode ganhar mais consistência se procurarmos explicitar ainda mais o implícito da atividade da inteligência. Queremos tratar, pois, da referência ao Absoluto real do ponto de

⁷⁵ “Em suma, é o *ato de existir*, tanto do espírito em sua infinitude original como *capax entis*, como o do ser na perfeição própria de cada ser, que constitui o ponto nodal onde se entrelaçam inteligência e liberdade, constituindo, segundo a metáfora clássica, o ritmo fundamental ou a respiração profunda (*pneuma*) do espírito como acolhimento e dom” (AF I, p. 220).

⁷⁶ “À presença *intencional* do ser no espírito pela inteligência, segue-se necessariamente o consentimento do espírito ao ser *real* pela vontade” (AF I, p. 220). Nesse sentido, ao comentar Maréchal, Arruda Campos afirma: “Note-se ademais, que não se trata, aqui, de uma tendência a um Ideal abstrato, mas a um Ideal que é, ao mesmo tempo, a realíssima Realidade, visto que a ordem da finalidade, a ordem dos fins coloca-se, necessariamente, no plano real” (CAMPOS, Fernando Arruda. *Tomismo hoje*. São Paulo: Loyola, 1989, p. 161).

⁷⁷ EF III, p. 325-326.

vista da atividade judicante da inteligência, explicitando o que está implícito nessa mesma atividade. Com efeito, Padre Vaz fala dessa referência ao Absoluto real do ponto de vista da afirmação judicativa⁷⁸.

Se o dinamismo espiritual tende, consoante Padre Vaz, para o Existente, achamos por bem focalizar, do ponto de vista da atividade judicante da inteligência, a necessidade de fazer referência ao Ser para qual tende o espírito, tornando explícito que se trata da referência ao Ser realíssimo e transcendente à subjetividade humana. O Ser no qual se projeta a atividade da inteligência não pode ser uma ilusão. Entender melhor essa asserção vaziana é o que procuraremos fazer. Focalizar, pois, a realidade da transcendência real do Ser é a tarefa que nos impomos, então. Como, segundo o pensamento de Padre Vaz, falar de uma transcendência real do Ser sobre o sujeito finito a partir da vida da inteligência que exerce a faculdade de julgar?

A resposta a essa questão, cremos estar já implícita no que já foi dito neste capítulo. Caberá, a nosso ver, agora, um exercício de explicitação ou de desenvolvimento do que já se falou. Não só do que já se falou, mas do que sempre supomos quando exercemos o ato de julgar – *aliquid est*. Trata-se, com efeito, de uma explicitação do que já está sempre implícito no ato do juízo.

Em primeiro lugar, quando se tratou da refutação do ceticismo radical pelo argumento de retorsão, verificou-se que a inteligência humana está submetida a uma norma que a impede de cair no puro niilismo ou na pura negação. Mesmo quando se pretende negar a verdade como tal, acaba-se por afirmar implicitamente que a verdade como tal existe. O argumento de retorsão, como um exercício de autorreflexão do espírito, torna explícita a relação da inteligência com a verdade ou com a afirmação do ser. Tal relação aparece, então, como uma condição transcendental da vida mesma da inteligência. Se a verdade consiste numa adequação da inteligência com o ser, pode-se dizer que a inteligência está fundamentalmente voltada para a verdade enquanto tal, uma vez que a afirmação do ser triunfa da mais radical pretensão niilista, tornando o ceticismo radical impossível e autocontraditório.

O grande mérito da refutação cética não está em dar-nos uma verdade particular, mas em mostrar que a inteligência está orientada para afirmar o ser como tal, isto é, a inteligência está no horizonte da verdade ou do ser. Por isso, Tomás de Aquino sustenta que a existência

⁷⁸ Veja-se, por exemplo, a afirmação de Padre Vaz: “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 universalidade *formal* do ser (*ens commune*), o que implica, por sua vez, referi-lo ao Absoluto *real* (*Ipsum Esse Subsistens*), que é *postum* (função *tética* do juízo) como finalidade última do dinamismo intelectual” (EF III, p. 322).

da verdade como tal é algo por si mesmo conhecido⁷⁹. Nesse sentido, Padre Vaz, ao falar da explicitação da condição de possibilidade do pensamento sobre o ser ou do pensamento metafísico, assevera que tal condição se dá “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”⁸⁰. É impossível fugir da afirmação do ser. Desse modo, segundo Padre Vaz, o ser é medida, norma e luz para a vida do espírito, o que implica o reconhecimento de “qualquer coisa” que, de fora, controle o espírito humano desde o seu íntimo⁸¹. Aliás, foi o que bem claramente sustentou Maréchal, do qual muito depende o pensamento vaziano quanto a estas reflexões que fazemos sobre a metafísica tomásica do conhecimento:

Pois reconhecer uma relação de verdade é admitir, fora de vosso pensamento atual e subjetivo, « qualquer coisa » que o « controle », uma norma em relação à qual ele é, inelutavelmente, verdadeiro ou falso. Em outros termos, não somente quando afirmais o que quer que seja, mas também quando credes emitir uma dúvida universal, ou uma negação total, vós opondes o ser ao pensamento atual, o *absoluto ao relativo*⁸².

Se existe uma relação de verdade, que é a condição transcendental da vida da inteligência, e que, portanto, não pode nunca ser absolutamente negada, deve-se reconhecer que, em última análise, a inteligência humana “vive” segundo a medida do ser, medida esta que se opõe à inteligência finita como um “outro” que a “controla” e a impede, ao fim e ao cabo, de cair nas variações do pensamento subjetivo. Ora, como se disse, sem a objetivação do pensamento não há possibilidade de autêntica inteligibilidade nem de linguagem sensata. Considerar um objeto qualquer do pensamento como *ser* significa tirá-lo do plano das variações subjetivas ou fenomênicas e colocá-lo, mediante o juízo, sob a norma absoluta do princípio de não contradição, a norma do ser. Significa, na verdade, a considerá-lo um “outro” do sujeito e do pensamento atual subjetivo, “outro” com o qual o sujeito, pela afirmação judicativa, se identifica intencionalmente.

É a afirmação judicativa, na verdade, que eleva o dado subjetivo à condição absoluta de *ser* alguma coisa, em contraposição ao pensamento subjetivo. Essa alteridade do objeto em relação ao pensamento atual e subjetivo só pode suficientemente entendida se se admite

⁷⁹ Cf. ST, I, q.2, a.1.

⁸⁰ EF III, p. 329.

⁸¹ Padre Vaz fala da presença do Absoluto transcendente “como Verdade (medida), como Bem (norma) e como Ser (fim) a todo ato da inteligência e da liberdade” (AF II, p. 96).

⁸² « Car reconnaitre un rapport de vérité, c’est admettre, en dehors de votre pensée actuelle et subjective, ‘quelque chose’ qui la ‘contrôle’, une norme en regard de laquelle elle est, inéluctablement, vraie ou fausse. En d’autres termes, non seulement lorsque vous affirmez quoi que ce soit, mais alors même que vous croyez émettre un doute universel, ou une négation totale, vous opposez l’être à la pensée actuelle, *l’absolu au relatif* » (MARÉCHAL, Le point de départ de la métaphysique, p. 87).

“algo” real que, de fora, ilumine⁸³ o pensamento, impedindo-o de permanecer em sua imanência ou em suas flutuações e variações subjetivas e possibilitando-o elevar-se à objetividade própria da inteligência. Esse “algo” não pode ser senão o Ser absoluto que *existe* para além do sujeito humano. Joseph Maréchal defende, nesse sentido, a tese que nos leva a “saber que a ideia de uma necessidade absoluta qualquer, de ordem objetiva, envolve essencialmente a ideia de um Ser absolutamente necessário”⁸⁴.

Destarte, só se pode entender a objetividade de nosso pensamento a a linguagem sensata em virtude da existência de um Absoluto real, que é implicitamente conhecido quando se formula qualquer conteúdo objetivo de pensamento submetido à norma absoluta do ser pela afirmação judicativa⁸⁵. Em outras palavras: o caráter absoluto do pensamento objetivo – que se realiza pelo *é* do juízo – só se explica por sua relação com o Ser absolutamente necessário, por cuja presença a inteligência humana é iluminada e regulada. Do contrário, nunca teríamos o chão absoluto para superar o fenomenismo que torna impossível a vida da inteligência. Isso nos leva a dizer que, se há inteligibilidade, há conhecimento implícito do Absoluto real. Se nossos conteúdos de pensamento gozam da unidade e da objetividade do *ens qua ens*⁸⁶, isso se dá em virtude de uma necessidade transcendental que põe em jogo “o ser como ser, a unidade como unidade; em uma palavra: pondo objetivamente, ainda que implicitamente, o Ser absoluto”⁸⁷.

Assim, podemos entender o profundo alcance de uma afirmação rápida de Padre Vaz, quando ele diz que o juízo “eleva o objeto ao nível da universalidade *formal* do ser (*ens commune*), o que implica, por sua vez, referi-lo ao Absoluto *real* (*Ipsum Esse Subsistens*), que

⁸³ A metáfora da luz já fora utilizada por Santo Agostinho em sua célebre “teoria da iluminação”. A doutrina tomásica do intelecto agente que lança sua luz sobre o fantasma, ressaltando a operação da natureza humana no processo de conhecimento, está, fundamentalmente, em harmonia com a doutrina agostiniana.

⁸⁴ «[...] savoir que l'idée d'une nécessité absolue quelconque, d'ordre objectif, enveloppe essentiellement l'idée d'un Être absolument nécessaire » (MARÉCHAL, Joseph. Au seuil de la métaphysique : abstraction ou intuition ?, In : MELANGES Joseph Maréchal I, p. 107).

⁸⁵ Nesse sentido, Tomás de Aquino diz: “[...] omnia cognoscuntia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito. Sicut enim nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem primae bonitatis, ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis” (*De veritate*, q. 22, a. 2, ad 1). Na mesma linha, a afirmação de Padre Vaz, reconhecadora da presença do Absoluto na vida da inteligência: “Em toda linguagem dotada de sentido em que uma realidade é dita, a presença de Deus é igualmente *dita*, vem a ser, a experiência de Deus tem lugar na forma especificamente humana do discurso. Se quisermos exprimir a mesma coisa *per viam negationis*, diremos que a experiência de Deus é a experiência da impossibilidade de uma linguagem do *absurdo radical* do ser. Ela transpassa literalmente (*empeiría*) a existência inteira do homem na medida em que existir humanamente é existir *logicamente*: é produção incessante de sentido” (EF I, p. 253).

⁸⁶ “Considérer un objet particulier sous l'angle où il est absolu, c'est y considérer la nécessité radicale de l'essence, de *ens qua ens*; et cela équivaut, pour nous autres, théistes, à viser Dieu à travers l'objet » (MARÉCHAL, Au seuil de la métaphysique, p. 111).

⁸⁷ « [...] l'être comme l'être, l'unité comme l'unité; d'un mot: posant objectivement, quoique implicitement, l'Être absolu » (MARÉCHAL, Au seuil de la métaphysique, p. 113).

é *posto* (função tética do juízo) como finalidade última do dinamismo intelectual”⁸⁸. Sem a referência implícita ao Absoluto real não se poderia entender o caráter absoluto ao qual o objeto é elevado pela afirmação judicativa – nível da universalidade formal do ser. Assim é que entendemos também a razão de Padre Vaz referir-se à “afirmação do *ser* (ou do *em-si* numenal) nos *seres*”⁸⁹. Com efeito, sem o chão real, absoluto, não se poderia entender a posição absoluta do objeto na afirmação judicativa. Sobre um cabide imaginário só se pode pendurar um chapéu também imaginário. Ou, nas palavras de Joseph Maréchal: «Em um gancho pintado, dizia William James, não se suspende senão uma corrente pintada. Fundadas sobre um absoluto objetivo irreal, as necessidades aparentes de nosso conhecimento cessam de ser absolutas necessidades objetivas »⁹⁰.

Johannes B. Lotz, na mesma linha de Maréchal, fala da necessidade de colocar o Absoluto real como fundamento do absoluto do ser afirmado pela inteligência humana. No processo de encontrar um fundamento para o absoluto do ser posto ou afirmado pela inteligência, em vão regressaríamos de fundamento a fundamento se não colocássemos o Ser absoluto, que existe para além do ser categorial afirmado pelo juízo, como o chão que sustenta a objetividade do pensamento:

Se, pois, o saber não chega a se repousar em uma posição incondicionada, e assim não se completa a si mesmo, ele cai num progresso sem fim de uma posição condicionada a uma outra e aí se perde, pois que ele não chega jamais a uma posição e (o que é a mesma coisa) a um conhecimento. [...] Desse modo, o ser aberto pelo juízo não é outro senão o ser *tout court* que, como tal, não pode ser idêntico ao categorial⁹¹.

Nesse sentido, o *é* do juízo não poderia permanecer válido se não fosse assumido pelo *ser* transcategorial, o que implica, em última análise, fazer referência ao Absoluto real como chão verdadeiramente existente e incondicionado, além do qual não se pode retroceder: “Mas este ‘é’ não pode permanecer válido em seu caráter absoluto senão se o absoluto do ser subsistente e infinito o precede”⁹².

⁸⁸ EF III, p. 322.

⁸⁹ AF II, p. 104.

⁹⁰ «A un crochet peint, disait William James, on ne suspend qu’une chaîne peinte. Fondées sur un absolu objectif irréal, les nécessités apparentes de notre connaissance cessent d’être d’absolues nécessités objectives» (MARÉCHAL, Au seuil de la métaphysique, p. 109).

⁹¹ « Si donc le savoir n’arrive pas à s’arrêter dans une position inconditionnée, et ne parvient ainsi à lui-même, il tombe dans un progrès sans fin d’une position conditionnée à une autre et s’y perd lui-même, car il ne parvient jamais à une position et (cet que est la même chose) à une connaissance. [...] Par suite, l’être ouvert par le jugement n’est rien d’autre que l’être tout court qui, comme tel, ne peut pas être identique avec le catégorial » (LOTZ, Le jugemen et l’être, p. 97-98).

⁹² « Mais ce ‘est’ lui-même ne peut demeurer valable dans son caractère absolu que si l’absolu de l’être subsistant e infini le precede” (LOTZ, Le jugemen et l’être, p. 125).

Assim, fica evidenciado o caráter sintético e dinâmico da afirmação judicativa. O juízo eleva o objeto do conhecimento à unidade do ser como tal (caráter sintético da afirmação), abrindo, assim, para a inteligência finita o horizonte do absoluto *formal* – necessidade absoluta do princípio de não contradição –, o que significa fazer referência ao Absoluto *real* (fundamento último da afirmação, que, como Bem da inteligência, coloca-a em movimento tendencial rumo a si, como termo fundante e saturante da inteligência)⁹³. A inteligência, pela síntese afirmativa, lança-se no horizonte do ser como tal, o que não se entende sem referência ao Absoluto real, fim visado implicitamente pelo seu dinamismo. Com efeito, Padre Vaz fala da emergência, a partir da análise reflexiva sobre a afirmação do ser no ato judicativo, do “Absoluto como *forma* (verdade absoluta do princípio de não contradição) e como *ato* (necessidade absoluta da existência) [...]”⁹⁴, emergência esta que se configura como condição de possibilidade do exercício do pensar metafísico. Ora, dada a emergência do absoluto como *forma* e como *ato* a partir da análise reflexiva sobre a afirmação judicativa, o campo do pensar metafísico é constituído. Fica patente, desse modo, a natureza metafísica do espírito humano, que, no simples ato de afirmar – *aliquid est* –, porta um cabedal de consequências metafísicas – o reconhecimento da transcendência do absoluto como forma e como ato sobre o finito sujeito cognoscente. Tal reconhecimento configura as condições de possibilidade da ciência do ser. Assim, entendem-se as palavras de Padre Vaz: “O objeto da filosofia, 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 sua superabundante inteligibilidade para construir a *ciência do ser*”⁹⁵.

Cumprido notar ainda que Padre Vaz fala dessa referência ao Absoluto real em termos de *pré-compreensão* do Absoluto⁹⁶. Ou seja, Padre Vaz entende que o exercício de explicitação do implícito na vida da inteligência, implicando a referência ao Absoluto, não constitui um discurso formalmente elaborado sobre o Absoluto real. A *pré-compreensão* situa-se no limiar de um discurso que, num segundo momento, pode ser formalmente elaborado. Assim, todos nós nos movemos numa certa *pré-compreensão* de nosso ser homem. Nesse caso, à antropologia filosófica caberá desenvolver formalmente e com conceitos rigorosos o conteúdo dessa *pré-compreensão*, tornando explícito o que está implícito. É nesse sentido que não se pode, segundo Padre Vaz, dizer que a argumentação apresentada acima constitua já um desenvolvimento formal sobre a questão do Absoluto. O que fica garantido é que a afirmação

⁹³ Cf. EF III, p. 324-326.

⁹⁴ EF III, p. 329.

⁹⁵ EF III, p. 317.

⁹⁶ Cf. EF III, p. 326s.

judicativa não se entende sem referência ao Absoluto real, mas fica por desenvolver-se um discurso propriamente formal sobre ele. Nesse sentido, não temos ainda uma demonstração *formal* da existência do Absoluto real nem muito menos um discurso sobre sua natureza *formalmente* elaborado.

Padre Vaz procura mostrar que a explicitação da referência ao Absoluto na atividade judicativa da inteligência

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 [...]⁹⁷.

A elaboração dos conceitos fundamentais da metafísica e a enunciação de seus princípios far-se-ão, naturalmente, a partir dessa pré-compreensão do Absoluto na qual nos movemos e que o discurso sobre a afirmação judicativa procura explicitar. Assim, os conceitos de finito e infinito, de ato e de potência, de essência e existência⁹⁸ etc, são conceitos que se formam necessariamente nesse limiar da metafísica, no curso da análise reflexiva sobre o juízo, e que serão usados para a elaboração de um discurso formal sobre o Absoluto.

Enfim, com base em tudo o que se disse, devemos reconhecer que, segundo Padre Vaz, a referência ao Absoluto em sua transcendência irreduzível na afirmação judicativa não é um luxo ou um capricho do homem ou o fruto de uma projeção do espírito, mas é a condição real da vida da inteligência, a condição mesma do objeto afirmado. A análise do juízo mostra, assim, que a afirmação judicativa é o lugar da transcendência, o que abre o espaço para a metafísica, como reconhece Padre Vaz em sua exposição da metafísica tomásica do conhecimento: “É, pois, na *afirmação* que se transpõe verdadeiramente o limiar da metafísica segundo Tomás de Aquino”⁹⁹.

4 A POSIÇÃO DO *ESSE* NA AFIRMAÇÃO JUDICATIVA

4.1 Metafísica do conhecimento e metafísica do *esse*

Segundo Padre Vaz, a grande novidade trazida por Tomás de Aquino, como se viu no primeiro capítulo, foi a descoberta da inteligibilidade radiante do *esse* ou do *ato de existir*, para além da inteligibilidade da essência ou da substância. Foi mérito incontestável de Étienne Gilson, entre outros, ter posto em plena luz a riqueza incomensurável da metafísica tomásica

⁹⁷ EF III, 329.

⁹⁸ Os conceitos de essência e existência se mostrarão mais claramente quando tratarmos da posição do *esse* como ato no juízo.

⁹⁹ EF III, p. 324.

do *esse*¹⁰⁰. Com efeito, a inteligibilidade radiante do *esse* é o sol da inteligência segundo Tomás de Aquino e Padre Vaz¹⁰¹. Desse modo, a teoria do juízo tomásica não poderia ser compreendida suficientemente sem referência à inteligibilidade radical do *esse*.

Joseph Maréchal trouxe à luz o sentido da metafísica tomásica do conhecimento, ressaltando, como se viu, que a afirmação judicativa possui um aporte metafísico inelutável. O grande mérito do tomismo de Maréchal foi ter ressaltado, a nosso ver, que a reflexão sobre o conhecimento humano implica um desaguar na metafísica. A inteligência humana, na afirmação judicativa, abre-se ao Absoluto, que é posto, como se viu, como o termo último do dinamismo do espírito. Com efeito, Maréchal e seus discípulos inserem-se entre os que procuram

traçar o perfil filosófico de Tomás de Aquino dentro das coordenadas teóricas do pensamento moderno, traduzindo-se no intento de mostrar, nas grandes opções tomásicas no campo da filosofia, indicações ou antecipações em ordem à solução de problemas levantados a partir da instauração cartesiana de um novo ciclo histórico do filosofar¹⁰².

Se a empreitada de Joseph Maréchal é importante por fazer ver a relevância do pensamento tomásico em meio às coordenadas da filosofia moderna, que derrama sua atenção sobre o sujeito do conhecimento, as pesquisas marechalianas, contudo, não realçaram a originalidade da metafísica tomásica do *esse*. Padre Vaz herdou de Maréchal, como vimos, a doutrina metafísica do juízo, que realça o dinamismo do espírito em direção do Absoluto, que deve ser reconhecido em sua transcendência real como fim e fundamento da vida do espírito. Mas o filósofo jesuíta brasileiro reconhece que a doutrina marechaliana pode ser complementada pela metafísica tomásica do *esse*, promovendo, assim, o encontro entre a metafísica do conhecimento e a metafísica do *esse*. Vejamos as próprias palavras de Padre Vaz, num texto de capital importância:

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 espírito 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 trazido à plena luz a significação metafísica da doutrina tomásica do *esse*. Foi a ele que Gilson dedicou o melhor de sua meditação de historiador-filósofo, trazendo assim uma preciosa complementação à teoria marechaliana do juízo, que ele mesmo,

¹⁰⁰ “Foi mérito inestimável de E. Gilson, como igualmente de J. Maritain, de C. Fabro e de outros tomistas, o ter trazido à plena luz a significação metafísica da doutrina tomásica do *esse*” (EF III, p. 312).

¹⁰¹ “Mas assim como há uma ciência, a física solar que investiga o sol, assim há uma ciência, a metafísica, que investiga o sol da inteligência, que é o *esse* [...]” (EF VII, p. 157, nota 19).

¹⁰² EF VII, p. 249.

de resto, criticara um dia como irremediavelmente comprometida com uma postura idealista¹⁰³.

Padre Vaz vê que as duas posições, a de Maréchal e a de Gilson, podem enriquecer-se mutuamente, muito embora tenha havido uma querela entre Gilson e Maréchal no que tange à possibilidade de um realismo crítico¹⁰⁴. Como quer que seja, Padre Vaz não duvida de 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”¹⁰⁵.

Assim, o dinamismo do espírito, realçado por Maréchal em sua leitura metafísica do juízo, e a radical inteligibilidade do *esse* conjugam-se no pensamento vaziano. Com efeito, Padre Vaz sustenta que a primazia do *esse* na ordem da inteligibilidade, segundo o alcance que lhe deu Tomás de Aquino, isto é, o *esse* entendido como “ato de todos os atos e, por isso, perfeição de todas as perfeições”¹⁰⁶, pode ser reconhecida pela *separatio* judicativa, que orienta a inteligência dinamicamente para o Existir absoluto¹⁰⁷.

A leitura vaziana de Tomás de Aquino realça o juízo como o lugar da afirmação do *esse* como *ato de existir*, o primeiro na ordem de inteligibilidade do real. E é nesse sentido que ele conjuga a metafísica tomásica do conhecimento, que vê na afirmação judicativa o gesto pelo qual o horizonte do ser é-nos aberto, e a metafísica tomásica do *esse*, que ressalta o passo dado por Tomás de Aquino para além das filosofias das essências ou mesmo da filosofia aristotélica da substância. Com efeito, Padre Vaz fala “de uma função *tética* do juízo, ou seja, da posição incessante do existir (*esse*) na afirmação como valor inteligível supremo do real”¹⁰⁸.

Na verdade, sem o que Padre Vaz, seguindo Tomás de Aquino, chama de *separatio*, não se pode entender, para repetir as palavras de Padre Vaz, “a posição incessante do existir (*esse*) na afirmação como valor inteligível supremo do real”. É preciso, portanto, que tratemos da *separatio*, o gesto pelo qual o *esse* é descoberto pela inteligência humana como o autêntico sujeito da metafísica.

¹⁰³ EF III, p. 312.

¹⁰⁴ Sobre tal querela, ver: GILSON, Étienne. *Realisme thomiste et critique de la connaissance*. Paris: Vrin, 1939, p. 130-155. Ver também a crítica de Maréchal a Gilson: MARÉCHAL, Joseph. *Problèmes métaphysiques d’hier et d’aujourd’hui*. In: MELANGES Joseph Maréchal I, p. 353-356.

¹⁰⁵ EF III, p. 313.

¹⁰⁶ “Esse est actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum” (*De potentia*, q.7, a.2, ad 9).

¹⁰⁷ Cf. EF VII, p. 262-264.

¹⁰⁸ EF III, p. 325.

4.2 A *separatio* judicativa

A doutrina tomásica da *separatio* está exposta nas questões V e VI do *Comentário ao 'De Trinitate' de Boécio*. Aristóteles, em sua *Metafísica*, pela refutação dos negadores do princípio de não contradição, fez ver que a figura conceptual do *ser* em sua absoluta necessidade emerge luminosa do ato da inteligência judicante. A refutação redargutiva do ceticismo radical, mostra, como já se viu, que o horizonte da inteligência é o horizonte absoluto do ser. Nesse sentido, vimos, neste mesmo capítulo, que o absoluto formal do ser (necessidade absoluta do princípio de não contradição) emerge do mais simples ato do juízo – *aliquid est*. No entanto, o caminho percorrido por Aristóteles nesse horizonte do absoluto do ser “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*)”¹⁰⁹. Aristóteles, e com ele toda metafísica grega, como não tinha atingido a primazia da inteligibilidade do *esse*, não podia evidentemente ultrapassar a inteligibilidade das essências ou da substância. A substância, para Aristóteles, é o modo de ser ou a categoria fundamental. Tomás de Aquino, em seu *Comentário à Metafísica de Aristóteles*, fiel à letra do texto, não vai além da ontologia aristotélica da substância. “Com efeito, ao tratar da divisão das ciências teóricas em VI (epsilon), 1, o comentador não faz nenhuma alusão nem ao ato de existir (*esse*) nem ao ato judicativo no seu exercício metafísico (*separatio*)”¹¹⁰. Mas no seu *Comentário ao 'De Trinitate' de Boécio*, trata da operação metafísica denominada *separatio*, que, de acordo com a interpretação vaziana, coloca em evidência toda a riqueza inteligível do *esse*.

Consoante Padre Vaz,

Ao comentar o tratado teológico boeciano, Tomás de Aquino move-se em território cristão e pode, assim, fazer avançar as fronteiras da metafísica até a afirmação da inteligibilidade intrínseca do ato de existir, que transluz no conceito de criação e da revelação do Absoluto como puro existir: *Ego sum qui sum*¹¹¹.

Os textos capitais são os artigos de 2 a 4 da questão V, onde Tomás de Aquino, depois de ter justificado, no artigo 1, a divisão aristotélica das ciências teóricas em física, matemática e metafísica, passa a explorar mais a temática, inclusive tratando do modo como se comporta a inteligência em relação ao objeto de cada ciência.

No referido comentário, Tomás de Aquino afirma que duas são as operações da inteligência: “Uma, que é chamada *inteligência dos indivisíveis*, pela qual [o intelecto]

¹⁰⁹ EF III, p. 318.

¹¹⁰ EF III, p. 318.

¹¹¹ EF III, p. 318-319.

conhece de algo o que ele é. Outra, pela qual [o intelecto] compõe e divide, a saber, formando enunciado afirmativo ou negativo”¹¹². E acrescenta o Doutor Angélico:

A primeira operação considera a própria natureza da coisa, segundo a posição da coisa inteligida em algum grau entre os entes, ou como coisa completa, como um todo, ou como coisa incompleta, como uma parte ou acidente. Mas a segunda operação considera o próprio ser da coisa, que resulta da união dos princípios da coisa nos compostos ou acompanha a própria natureza simples, como nas substâncias simples¹¹³.

Ora, a primeira operação apreende a quiddidade ou a essência da coisa – *ipsam naturam rei* -, quiddidade que pode dizer respeito à totalidade inteligível da coisa ou a apenas um aspecto da coisa. Quando a inteligência apreende uma quiddidade, temos o que se chama de abstração, uma vez que a quiddidade como tal não existe *in rerum natura*. Nesse sentido, a primeira operação, que apreende a quiddidade, prescinde – abstrai – daquilo que, de acordo com o ser *in rerum natura* da coisa, não é separado na realidade. Assim é que a física abstrai a quiddidade universal (ou a essência universal) da matéria sensível individual, isto é, considera a quiddidade do ser físico apenas com a matéria sensível comum, deixando de lado a matéria sensível individual, sem a qual, contudo, o ser físico não existe na realidade. Assim também a matemática abstrai não só da matéria sensível individual, mas também da matéria sensível comum, para considerar apenas a matéria inteligível ou simplesmente a quantidade; o objeto da matemática, porém, sem a matéria sensível, não existe na realidade, mas somente na consideração do intelecto. Destarte, de acordo com a primeira operação do intelecto, temos a *abstractio universalis a particulari*, que é comum à física e às demais ciências particulares, e a *abstractio formae a materia sensibili*, que é própria da matemática. O que Tomás de Aquino deixa claro é que, segundo o procedimento da primeira operação do intelecto, não consideramos o ser da coisa tal como existe na realidade, uma vez que a quiddidade ou essência universal da física ou a quantidade da matemática não existem na realidade como tais. Nesse sentido, o que temos é a abstração, que consiste num modo de a inteligência considerar as coisas, isto é, modo que abstrai o que *in rerum natura* anda junto.

A segunda operação do intelecto é o juízo, pela qual o intelecto “compõe e divide, a saber, formando enunciado afirmativo ou negativo”¹¹⁴. Tomás de Aquino ensina que o juízo

¹¹² “Una, quae dicitur *intelligentia indivisibilium*, qua cognoscit de unoquoque, quid est. Alia vero, qua componit et dividit, scilicet enuntiationem affirmativam vel negativam formando” (*Super De Trinitate*, pars 3, q. 5, a. 3, co 1).

¹¹³ “Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei, secundum quam res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet, sive sit res completa, ut totum aliquod, sive res incompleta, ut pars vel accidens. Secunda vero operatio respicit ipsum esse rei, quod quidem resultat ex congregatione principiorum rei in compositis vel ipsam simplicem naturam rei concomitatur, ut in substantiis simplicibus” (Ibid.).

¹¹⁴ *Super De Trinitate*, pars 3, q. 5, a. 3, co 1.

de realidade tem em mira o próprio ser da coisa¹¹⁵. O juízo, assim, exerce uma função eminentemente existencial. Visa ao ser das coisas como se dão *in rerum natura*¹¹⁶. O juízo compõe o que na realidade anda composto (como, por exemplo, ao afirmar que “o homem é branco”, no caso de o homem ser de fato branco) ou divide o que na realidade anda dividido (como, por exemplo, ao afirmar que “o homem não é branco”, no caso de o homem de fato não ser branco).

Ora, considerando o juízo do ponto de vista simplesmente estático ou analítico, chegaremos à conclusão, como já notamos, de que o juízo apenas exerce a função de operador lógico da “síntese concretiva” S-P, tendo, em vista, é claro, a coisa tal como se dá ou pode se dar na realidade. O juízo visa à estrutura do ser *in rerum natura*. Mas o foco aqui, do ponto de vista analítico e estático, é apenas a atribuição (ou a negação) de uma quiddidade a um sujeito concreto ou *suppositum*. Entretanto, se considerarmos o juízo desde o ponto de vista do dinamismo do espírito, veremos seu alcance decididamente metafísico.

Com efeito, sendo o juízo o ato que completa o conhecimento porque aponta para o ser da coisa, a inteligência, dado o seu dinamismo, pode colocar na ribalta o *esse* ou o ato de existir da coisa e, assim, “separar” o próprio *esse* por um ato judicativo negativo, libertando-o do contorno finito com que se apresenta nos seres finitos: “A natureza *protológica* ou fundante do *existir (esse)* é intuída imediatamente pela inteligência na afirmação judicativa que *separa* o *esse* do contorno lógico que define os conceitos abstratos”¹¹⁷. É justamente aqui, de acordo com o pensamento vaziano, quando a inteligência separa o *esse* do contorno

¹¹⁵ “[...] respicit ipsum esse rei” (Ibid.).

¹¹⁶ Deve-se reconhecer que o realismo do conhecimento está suposto. Padre Vaz diz que a consciência “[...] é sempre consciência *de alguma coisa*” (EF VI, p. 248). Isso equivale a dizer que está rejeitada a interioridade pura do idealismo. Com efeito, Padre Vaz, ao sustentar, como já se viu, que o sujeito é um sujeito finito, reconhecido como tal por reflexão, e em potência para o conhecimento, sustenta igualmente que o ato de existir do sujeito deve receber de fora o objeto de conhecimento sustentado pelo ato de existir do objeto real. Negar a existência real do objeto e a existência real do sujeito equivale a negar uma evidência que se impõe e que é capaz de resistir a uma crítica sadia. Com efeito, como negar que realmente o dado extramental atualiza a potência de um sujeito que se reconhece, é certo, aberto ao infinito, mas essencialmente finito? Ademais, se a consciência é sempre consciência de alguma coisa, é inevitável colocar como evidência intelectual que *aliquid est* e que, portanto, a inteligência pensa, primeiramente, o ser. Sim, não é o pensamento o objeto primeiro da inteligência, mas o ser de alguma coisa, inclusive, por reflexão, o ser de si mesma. E como a inteligência é potencialmente aberta ao infinito, só o ser real – o *esse* – pode atualizá-la. Em suma, o *esse* ou ato de existir, reconhecido no sujeito e no objeto que atualiza a potência do sujeito e intuído na *separatio*, como ainda veremos, é visto por Padre Vaz como uma prova irrefutável do realismo que proíbe a transcendentalização ou a absolutização do sujeito humano, como quer a tendência mais profunda da modernidade filosófica. A razão humana não tem o total controle do real, uma vez que o ato de existir opõe resistência às suas pretensões titânicas: “Ora, a existência, no seu simples ato de existir, é irreduzível aos procedimentos operacionais da razão. A razão operacional pode representar, explicar, transformar, modificar, organizar, projetar. Mas não pode criar. O simples existir permanece um enigma para a razão moderna [...]” (EF VII, 102-103). Por fim, deve-se notar que o juízo, sendo um ato que supõe a reflexão sobre a conveniência ou não conveniência de dois termos, visa ao ser e afirma o ser como absoluto, e, nessa medida, contrapõe-se às flutuações do fenômeno presente à interioridade. A afirmação judicativa mostra que o conhecimento é regulado por algo que supera a interioridade pura.

¹¹⁷ EF VII, p. 91.

delimitado das essências, que acontece o gesto intelectual de fundamental importância metafísica, a *separatio* judicativa. O *esse* é, aqui, visualizado em sua transcendência, para além de sua realização nos entes finitos delimitados pelo contorno da essência. Vale lembrar que o *esse*, visualizado pela *separatio*, não é uma abstração, mas é o “real realíssimo”, o próprio ser (ato de existir) do ente, uma vez que a *separatio*, sendo um juízo (negativo) e, portanto, pertencendo à segunda operação do intelecto, visa ao ser como existe *in rerum natura*, não a uma quiddidade ou essência universal ou abstrata.

Segundo Tomás de Aquino, enquanto a abstração, que diz respeito à primeira operação da inteligência, está na base das ciências particulares, a *separatio*, que diz respeito à segunda operação da inteligência, pela qual esta compõe e divide, pertence à metafísica¹¹⁸. A *separatio* é um juízo negativo, e, como todo juízo, pronuncia-se sobre a estrutura do ser *in rerum natura*. Como gesto metafísico, a *separatio* nega que o ser seja ontologicamente solidário em sua razão formal com este ou aquele modo de realização com que se apresenta na experiência. Segundo Tomás de Aquino, a razão formal da noção de ser vai além de sua realização material, podendo-se concebê-lo sem a matéria, não só segundo a consideração do espírito, mas segundo sua realização *in rerum natura*. Nos seres positivamente imateriais, como a alma ou Deus, o ser tem uma realização imaterial¹¹⁹.

Padre Vaz, apoiado na compreensão tomásica da inteligibilidade radical do *esse*, vê bem que o gesto pelo qual o *esse* é desprendido do contorno finito das essências para se mostrar em todo seu brilho pertence, na verdade, ao que Tomás de Aquino, no *Comentário ao ‘De Trinitate’ de Boécio*, chamou de *separatio*. O *esse* ou o ato de existir como tal não é ontologicamente vinculado em sua realização a este ou aquele modo como se apresenta na experiência, mas é transcendente. A respeito, pode-se dizer:

Na *separatio*, como em todo juízo, é sobre a estrutura do ser que se pronuncia. Nega-se que tal princípio do ser seja ontologicamente solidário em sua razão formal com tal modo de ser apresentado de fato pela experiência. Separa-se-o, assim, na pureza de sua razão formal, mantendo-o, todavia, em relação com o modo determinado pelo qual ele foi descoberto de início¹²⁰.

A metafísica, assim, vale-se da *separatio*, já que o seu objeto ultrapassa o da física, atingindo o ser real em sua pureza ontológica, separado dos modos com que se apresenta nos

¹¹⁸ Cf. *Super De Trinitate*, pars 3, q. 5, a. 3, co 1.

¹¹⁹ GEIGER, L-B. Abstraction et séparation d’après S. Thomas. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris, vol. 31, p. 3-40, janv. 1947.

¹²⁰ « Dans la *separatio*, comme en tout jugement, c’est sur la structure de l’être qu’on se prononce. On nie que tel principe de l’être soit ontologiquement solidaire en sa raison formelle de tel mode de l’être où l’expérience nous le présente réalisé en fait. On le dégage ainsi en la pureté de sa raison formelle tout en maintenant en relation avec le mode déterminé où il a été découvert d’abord » (Id. *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d’Aquin*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1953, p. 318).

entes da experiência. A *separatio*, como juízo, visa à estrutura real do ser, não simplesmente ao uma quiddidade universal, e, como juízo *negativo*, nega que o ser esteja intrinsecamente vinculado ao modo finito delimitado pela essência. Dada a primazia do *esse* (ato de existir) sobre a essência (esta é a grande intuição da metafísica tomásica), forçoso é reconhecer que o *esse* é realmente distinto das essências finitas, podendo ser visualizado em sua pureza inteligível. A *separatio*, desse modo, tem um alcance metafísico ao evidenciar o ato de existir em sua transcendência sobre os modos finitos de realização, ainda que mantenha relação com esses modos.

Embora o *esse* seja o ato de existir dos entes da experiência, é possível separá-lo dos modos de realização desses entes, definidos pelo contorno lógico das essências, para visualizá-lo em sua pureza, pois que sua razão formal não o vincula necessariamente a este ou àquele modo de realização dos entes que se dão na experiência, a partir dos quais o *esse* mesmo é descoberto¹²¹. Embora nos entes finitos seja coprincípio juntamente com a essência, o *esse* é realmente distinto da essência e pode ser separado pelo juízo negativo, a *separatio*. Temos, assim, uma visualização analógica do *esse*, pois que, de um lado, como coprincípio dos entes finitos, o *esse* mantém relação com os diversos modos de ser dos entes; de outro lado, pode, como se verá, ser visualizado como *Esse absoluto (Ipsum Esse Subsistens)*.

Destarte, diante da *separatio*, não estamos, repita-se, diante de um ato de abstração, pois que o ser intuído pela *separatio* assim compreendida é o ato de existir, o fundamento realíssimo do real, fora do qual só pode existir o nada. A *separatio*, com efeito, não é uma “simples apreensão”, mas é um juízo (negativo), e, como tal, visa à realidade concreta¹²²; no caso, quando a inteligência, pela *separatio* judicativa, nega o contorno definido das essências, visa, em seu dinamismo, ao próprio ato de existir, ao *esse* como tal, não dependente deste ou daquele modo de realização, penetrando, assim, o fundo do real, aquilo pelo qual tudo o que existe, existe. Nesse sentido, a *separatio* judicativa é, como diz expressamente Padre Vaz, um

¹²¹ Cf. EF VII, p. 147-169. Na perspectiva vaziana, que pretende seguir os melhores intérpretes de Tomás de Aquino, há distinção real, nos seres finitos, entre *esse* (ato de existir) e *essentia* (que define o que é a coisa). *Esse* e *essentia* são coprincípios dos entes finitos, mas, dada a primazia do *esse*, a *essentia* está para ele como a potência para o ato. O *esse* é a forma de todas as formas, o ato de todos os atos, a perfeição de todas as perfeições. Ele é transcendente a seus modos finitos de realização, de tal modo que se realiza plenamente no *Esse absoluto*, cuja *essentia* é ser o *Ipsum Esse Subsistens, causa essendi* dos entes.

¹²² Tomás de Aquino deixa claro que a *separatio* diz respeito àquilo que pode ser dividido segundo o ser ou a realidade extramental: “In his autem quae secundum esse possunt esse divisa, magis habet locum separatio quam abstractio” (*Super De Trinitate*, pars 3, q. 5, a. 3, co 1).

movimento inverso à abstração, pois que atinge o que engloba as coisas desde sua raiz mais profunda¹²³.

Não se pode compreender suficientemente essa posição vaziana sem ver que, para Tomás de Aquino, a quem Padre Vaz segue de perto nessa questão, ao *esse* cabe a primazia na inteligibilidade do real. Como notamos no primeiro capítulo, Padre Vaz vê na descoberta da inteligibilidade o *esse* o gesto que mais dilatou o campo do inteligível para a inteligência humana: “O gesto metafísico de Tomás de Aquino afirmando a inteligibilidade do *esse* como *ato*, trazendo em si toda a riqueza ontológica da *enérgeia* aristotélica, representou a mais audaciosa dilatação até então tentada no mundo inteligível aberto à razão humana”¹²⁴. Padre Vaz, na verdade, vê que Tomás de Aquino empreende uma ‘terceira navegação’ no alto mar da Metafísica, avançando além da inteligibilidade da essência e fundamentando a consistência ontológica do ser finito na inteligibilidade fontal do *esse* ou do *ato de existir*”¹²⁵.

Com efeito, a inteligibilidade fontal do *esse* visto como ato de existir é uma evidência que, segundo o pensamento vaziano, não se pode negar. Padre Vaz, que a considera muito mais importante do que qualquer “revolução copernicana”¹²⁶, sustenta que

[...] a menos que o *esse* ou o *ser* nos apareça, numa iniciativa paradoxal da imaginação que só pode ser interpretada como perversão profunda e autocontraditória da inteligência, uma excrescência absurda do nada, é evidente primeiramente para nós que no ato de existir (*esse*) está o princípio de toda inteligibilidade das coisas que *são* ou existem¹²⁷.

O ser ou o ato de existir é aquilo sem o que nada existiria. Assim, não se pode negar o *esse* sem cair em fragorosa contradição, uma vez que aquele que o nega, exerce o ato de existir. A negação total é autocontraditória. Toda e qualquer negação “surge no interior já constituído do horizonte transcendental, sendo sempre, por conseguinte, negação relativa, possível como momento lógico do discurso no âmbito da primazia absoluta do *esse*”¹²⁸.

A *separatio*, como a entende Padre Vaz baseado em Tomás de Aquino, separa o *esse*, do qual temos uma verdadeira intuição. É claro que o que Padre Vaz chama aqui de intuição não é uma intuição direta, congênita à inteligência. Padre Vaz rejeita o ontologismo. O *esse* só pode ser intuído a partir dos entes. Com efeito, nosso encontro primeiro é com os entes mundanos. No juízo, a inteligência olha para o ser dos entes e, a partir daí, pela *separatio*,

¹²³ “A *separatio* metafísica tomista é, sob outro aspecto, a penetração exaustiva e total do objeto, e é assim um movimento inverso à abstração. Ela integra, com efeito, o objeto em sua inteligibilidade última e mais profunda” (EF VI, p. 76).

¹²⁴ EF VII, p. 97.

¹²⁵ EF VII, p. 153.

¹²⁶ Cf. EF III, p. 320

¹²⁷ EF VII, p. 96.

¹²⁸ EF VII, p. 91-92.

desprende o ato de existir das essências delimitadas dos entes e intui ou visualiza o *esse* como fonte última de inteligibilidade. Tal intuição atravessa, pois, o juízo sobre o ser dos entes, com os quais temos o primordial contato, para alcançar, pela *separatio*, a evidência do *esse* em sua pureza inteligível. A *separatio*, na verdade, separa o ser ou o ato de existir da coisa, isto é, opera um gesto verdadeiramente metafísico, pondo em evidência o princípio radicalíssimo de tudo o que é, o ato de existir, sem o qual nada do que existe poderia existir. “O *esse* como *ato* é intuído na *separatio* judicativa [...]”¹²⁹.

A leitura que Padre Vaz faz da metafísica tomásica permite-o falar que a intuição do *esse* na *separatio* judicativa leva a inteligência a distinguir o *Esse* absoluto e os *esse* relativos. Sim; segundo Padre Vaz, a distinção entre *Esse* absoluto e *esse* relativos está implícita na intuição do *esse* obtida pela *separatio* judicativa. Os argumentos vazianos que sustentam essa afirmação consistem em fazer ver que, de um lado, a inteligibilidade do *esse*, coextensiva a intencionalidade transcendental da inteligência, só pode ser pensada como absoluta: “Ora, essa inteligibilidade radical, não tendo nada que a preceda ou condicione, é afirmada inicialmente como infinita e absoluta”¹³⁰. E ainda: “[...] o *esse* só é pensável protologicamente, ou seja, segundo a identidade do *primum ontologicum* e do *primum logicum*: como *esse* absoluto”¹³¹. Com efeito, podendo tão somente ser confrontado com o nada – que não existe -, o *esse* se apresenta como a plenitude de todo o que é ou existe, como *esse* verdadeiramente absoluto: “[...] sendo o primeiro inteligível (*próton noetón*), o *esse* não poderá ser limitado ou relativizado extrinsecamente”¹³². Na verdade, a primazia do *esse* sobre a essência implica que o *esse* se realize primordialmente de forma transcendente à sua realização categorial nos entes da experiência, dos quais o *esse* é sempre coprincípio ao lado da essência. Desse modo, na linha do pensamento vaziano, Lotz defende a realização primordial do ato de existir no *Esse* infinito como condição mesma de sua transcendência: “[...] a transcendência não pode ser salvaguardada a não ser que uma outra realização infinita pertença originalmente ao ser ”¹³³. Destarte, a intuição do *esse* na *separatio* judicativa traz consigo “a pré-compreensão da *anterioridade objetiva* do *Esse* absoluto como *causa essendi* (pré-compreensão a ser posteriormente explicitada no discurso metafísico) sobre sua afirmação *subjativa* pela inteligência finita”¹³⁴.

¹²⁹ EF VII, p. 96.

¹³⁰ EF VII, p. 96.

¹³¹ EF VII, p. 98.

¹³² EF VII, p. 96.

¹³³ « [...] la transcendence ne peut être sauvegardée que si une autre réalisation infinie appartient originellement à l'être » (LOTZ, Le jugement e l'être, p. 106).

¹³⁴ EF VII, p. 100.

De outro lado, porém, a experiência apresenta os *esse* relativos com os quais primeiramente nos confrontamos no interior do universo da existência, de modo que não se pode negar-lhes a realidade. O próprio sujeito humano, como já se disse, é capaz de, por reflexão, experimentar-se como uma *res* finita, aberta, porém, ao absoluto do ser. Desse modo, Padre Vaz ensina a respeito da visualização inteligível do *esse* na *separatio*: “A distinção entre o *Esse* absoluto, implícito na inteligibilidade radical do *esse*, e os *entes* relativos que se manifestam na experiência, está presente no conteúdo da intuição inicial”¹³⁵.

As condições de possibilidade da metafísica mostram-se, pois, na intuição do *esse* operada pela *separatio* judicativa, já que aí se descobre o fundamento realíssimo de tudo o que é, o ato de existir, que, em si mesmo, é transcendente aos seus modos finitos nos entes da experiência, realizando-se primordial e originariamente como *Esse* absoluto (*Ipsum Esse Subsistens*) e secundariamente, como causado, nos entes finitos. O *esse* é visualizado por um movimento de penetração exaustiva do real, na medida em que a inteligência atinge (vê ou intui) aquilo sem o que nada existiria: o *esse*, que, em sua transcendência real sobre todos os modos finitos de ser, envolve desde a raiz tudo o que é ou existe. Se a metafísica trata do que é mais inteligível, não poderia deixar de lado o ato de existir, cuja intuição apresenta-nos já, ainda que em *status* de pré-compreensão, o *Esse* absoluto, subsistente em si mesmo e possuidor de toda perfeição do ser, como causa do *esse* dos entes¹³⁶. Aqui temos o maior exemplo de exercício da “inteligência espiritual”¹³⁷.

4.3 Duas vias que se fecundam

Deve-se notar que, se a inteligência é capaz de ter intuir o *esse* em toda sua plenitude inteligível, isso se deve ao seu caráter dinâmico, essencialmente aberto ao infinito, como já tinha ressaltado Maréchal. Padre Vaz não entende a intuição do *esse* sem referência ao horizonte transcendental ressaltado pela metafísica do conhecimento posta à luz por Maréchal: “A afirmação judicativa do *esse* como *ato* abre imediatamente o horizonte *transcendental* como horizonte último da inteligência, cuja infinitude intencional não pode ser circunscrita nos limites da finitude”¹³⁸. A pré-compreensão do Absoluto real, o *Esse* absoluto, implicado na *separatio* judicativa, é possível em virtude da infinitude intencional da inteligência, infinitude já reconhecida no capítulo anterior e na afirmação do absoluto formal (verdade absoluta do princípio de não contradição). Aqui, a metafísica tomásica do

¹³⁵ EF VII, p. 96.

¹³⁶ Cf. EF VII, p. 95-103.

¹³⁷ Cf. AF I, p. 243-247.

¹³⁸ EF VII, p. 91.

conhecimento, que afirma o Absoluto real a partir da presença do absoluto formal no seio da inteligência judicante, e a metafísica tomásica do *esse*, que vê no ato de existir o fundamento de tudo o que é¹³⁹, fecundam-se mutuamente. Maréchal e Gilson completam-se. Padre Vaz pôde assim dizer que “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 a perfeição suprema (existir, *esse*)”¹⁴⁰. A forma do juízo diz respeito ao absoluto formal, pelo qual a inteligência é arremetida dinamicamente ao horizonte transcendental; o ato ou a perfeição suprema diz respeito à inteligibilidade protológica do ato de existir; e o Existente absoluto, referência última do absoluto formal e realização plena do ato de existir, é o fundamento e a meta do dinamismo da inteligência, como já se viu. Forma e ato se implicam dialeticamente.

Na verdade, a partir dos escritos vazianos, podemos identificar duas grandes vias que, a partir do ato judicativo, dão acesso ao exercício do pensar metafísico. A primeira é a que podemos denominar *via ascensus*, ligada à metafísica do conhecimento. A *via ascensus* tem um alcance verdadeiramente metafísico em virtude do reconhecimento do absoluto formal em cada afirmação judicativa, absoluto formal que, por sua vez, é referido ao Absoluto real como fundamento e meta transcendente do dinamismo do espírito. A segunda é a via que podemos chamar *via descensus*, que, já de início, intui o *esse* como ato pela *separatio* judicativa, intuição que traz já implícita a distinção, como se viu, entre o *Esse* absoluto e os *esse* relativos.

A *via ascensus*, segundo Padre Vaz, “parte da apreensão imediata do ser no mundo sensível e se eleva até a máxima universalidade do ser, traduzido no conceito do ‘ser enquanto ser’ (*ens commune*)”¹⁴¹. Padre Vaz ensina também que o itinerário da metafísica *per viam resolutionis* termina na noção de *ens commune*¹⁴², o que manifesta a relação da *via ascensus* com o itinerário da metafísica *per viam resolutionis*. A *via ascensus*, na verdade, define o itinerário da metafísica *per viam resolutionis*, isto é, pelo caminho que parte do complexo para o simples, dos entes da experiência para o ser que é afirmado no conhecimento de cada ente, como vimos, e do ser ao Absoluto. O *ens commune*, ao qual a *via ascensus* chega, diz

¹³⁹ A afirmação do *esse* como ato, na visão vaziana, constitui a mais larga dilatação realizada pela inteligência humana, atingindo o fundo de toda a realidade.

¹⁴⁰ EF III, p. 320.

¹⁴¹ EF VII, p. 179.

¹⁴² “[...] e a noção de ser como *ens commune* (*on he on, ens qua ens*, ser enquanto ser), que é noção primitiva na ordem nocional (*De Veritate*, q. 1, a. 1) e, ao mesmo tempo, termo do procedimento da Metafísica *per viam resolutionis*” (EF VII, p. 96).

respeito à dimensão nocional e, portanto, gnosiológica do ser. A experiência dos entes reais, em toda sua complexidade, vem primeiro e, em seguida, leva a inteligência a vê-los sob a luz da noção formal de *ens commune*, em si mesma ilimitada e que, como tal, “é o horizonte último dentro do qual começa e termina a atividade conceptualizante da nossa inteligência”¹⁴³. Como a inteligência finita não se identifica com o Absoluto real, a sua abertura intencional à infinitude do ser é expressa pela noção transcendental de *ens commune*, “que é a primeira das noções ditas transcendentais [...]”¹⁴⁴.

É a noção do ser enquanto ser, noção que se apresenta como absoluta e infinita, que manifesta a identidade intencional da inteligência com o ser como tal. A noção, pois, de *ens commune*, como noção transcendental ou transnumérica do ser, apresenta-se como absoluto formal, como noção absoluta a que chega a inteligência; noção que, ao mesmo tempo, se contrapõe, em seu *status* infinito, ao movimento da inteligência finita, constituindo com a mesma inteligência uma *identidade na diferença*. A necessidade absoluta da noção de *ens commune* é bem manifesta na afirmação judicativa, já que, como se viu, a afirmação mostra a necessidade do princípio de não contradição ou, o que lhe equivale, a necessidade da noção do ser como tal (*ens commune*). O horizonte do ser como tal e da verdade como tal é o horizonte da inteligência humana. E a presença do ser como tal como noção transcendental não se pode entender, como sustenta Padre Vaz, sem referi-la ao Absoluto real, que, entendido à luz da inteligibilidade radical do *esse*, é o *Ipsum Esse Subsistens*. Pode-se dizer que segundo Padre Vaz, há um caminho, pois, de ascensão, um caminho gnosiológico que dá acesso à metafísica, à afirmação do *Esse* absoluto, ao reconhecer que a luz do ser como tal (*ens commune*) no âmbito do espírito finito, manifestada na afirmação judicativa, implica referência, em última instância, ao *Esse* absoluto extramental.

A *via descensus* ou via metafísica é a que apresentamos quando tratamos da *separatio* judicativa¹⁴⁵. É uma via que tem em mira a transcendência real do *esse* como ato como algo sobre o que o sujeito humano finito não tem domínio. Ao tratarmos do *esse*, tratamos de uma objetividade dada. A inteligência ao intuir ou visualizar o *esse* como perfeição suprema, intui ou visualiza o *Esse* absoluto e sua distinção dos *esse* relativos. A intuição ou visualização do *Esse* absoluto resulta, na verdade, do caráter incondicionado do *esse* como perfeição suprema, não limitada por absolutamente nada; e o próprio fato de a inteligência finita intuir o *Esse* absoluto requer que o *Esse* absoluto em sua real transcendência exerça sobre ela o seu influxo,

¹⁴³ EF VII, p. 180.

¹⁴⁴ EF VII, p. 96.

¹⁴⁵ “A *via descensus* parte da intuição do Absoluto, constitutiva da afirmação judicativa do ser no juízo [...]” (EF VII, p. 178).

sem o que ficaria inexplicável a razão última de possibilidade de tal intuição por parte de um sujeito finito¹⁴⁶. Já a intuição dos *esse* relativos resulta clara, segundo Padre Vaz, da experiência dos entes da experiência, que atualizam a potência da inteligência e, por reflexão, da experiência do próprio ser do sujeito finito, como já se viu. A *via descensus*, desse modo, obedece ao contorno da *via compositionis*, isto é, parte da intuição do simples (o *esse* em sua pureza, oposto ao nada), passa pela oposição entre o *Esse* absoluto e os entes finitos, para desaguar em última análise no complexo (os entes que recebem do *esse* a sua existência e se opõem entre si). Tomás de Aquino não percorreu explicitamente a *via compositionis* tal como apresentada por Padre Vaz, mas este crê que esta via, apresentada em chave dialética, está de acordo com a originalidade da metafísica tomásica do *esse*. Com efeito, o itinerário da metafísica *per viam compositionis* apresentado por Padre Vaz obedece a um procedimento dialético – que não se reduz a mero instrumental do saber, mas apresenta o movimento do conteúdo mesmo, conforme este aparece para nós – que opõe o *esse* ao nada, reconhecendo a realização primordial do *esse* como *Esse* absoluto, e o *Esse* absoluto aos *esse* relativos e estes entre si, ou o uno ao múltiplo. Com efeito, a oposição do *esse* ao nada resulta evidente da mais elementar operação da inteligência – *aliquid est* -, e se pode recorrer aqui ao argumento de retorsão para reduzir ao silêncio os negadores do *esse* – quem nega que o ser é, afirma que o ser é.

A respeito do método dialético utilizado na via metafísica, o seguinte texto de Padre Vaz é esclarecedor, vindo a confirmar o que já se disse:

O procedimento dialético não é um procedimento *formal* no qual uma forma lógica a um conteúdo que lhe é exterior. Ele traduz a lógica *intrínseca* do conteúdo, o dinamismo de sua própria inteligibilidade. Eis porque o método dialético parte do conteúdo inteligível mais elementar, ou seja, a afirmação “*alguma coisa é*”, e tem início com a suprassunção, por meio do argumento de retorsão, da mais primitiva oposição, a que opõe o *ser* ao *nada*, suprassunção expressa logicamente pelo princípio de não-contradição. É a partir desse fundamento que se forma a oposição do *uno* e do *múltiplo* que, sobrelevada na relação de *alteridade*, dá início ao caminho da metafísica¹⁴⁷.

Realmente interessante é que a *via ascensus* (via que também pode ser dita gnosiológica, que apresenta o procedimento da metafísica *per viam resolutionis*) e a *via descensus* (procedimento metafísico *per viam compositionis*) não são vias estanques no pensamento vaziano. Como já se disse, elas cruzam-se, fecundam-se e complementam-se. Sim; de um lado, a *via ascensus*, pelo reconhecimento do absoluto formal (necessidade

¹⁴⁶ “Vale dizer que a inteligência finita, sujeito noético da intuição do *Esse* absoluto, não detém, na sua condição de finitude, a razão última de possibilidade dessa intuição” (EF VII, p. 100).

¹⁴⁷ EF VII, p. 158.

absoluta do princípio de não contradição ou do absoluto formal da noção de *ens commune* manifestada na afirmação judicativa), termina por referir-se ao Absoluto real, que, entendido à luz da inteligibilidade radical do *esse*, é o *Ipsum Esse Subsistens*, fonte e fundamento de tudo o que é ou existe. De outro lado, a *via descensus*, pela intuição do *esse* na *separatio* judicativa, além de trazer implícita a distinção do *Esse* absoluto e dos *esse* relativos, mostra o ato de existir como fundamento real a partir do qual a inteligência formula a noção formal-transcendental de ser em sua máxima universalidade (*ens commune*)¹⁴⁸.

Como quer que seja, a relação entre a *via ascensus* e a *via descensus* não se resume nesse cruzamento que acabamos de notar. Em seu famoso artigo recolhido em *Escritos de filosofia III* sob o título *Tomás de Aquino: do ser ao Absoluto*¹⁴⁹, Padre Vaz, buscando fidelidade criativa ao pensamento de Tomás de Aquino, procura mostrar a síntese entre o absoluto da forma e do ato na afirmação judicativa. Com efeito, vimos que, segundo Padre Vaz, a consideração gnosiológica do juízo (o juízo considerado em sua função de conhecimento) leva-nos, na linha de Maréchal, à descoberta de seu alcance metafísico pelo reconhecimento do absoluto formal revelado na afirmação judicativa. O argumento de retorsão, contra o ceticismo radical, faz ver que o absoluto formal (necessidade absoluta do princípio de não contradição) faz-se presente no seio da inteligência finita, o que, como se viu, implica referi-lo, em última análise, ao Absoluto real. Entretanto, se a afirmação do princípio de não contradição garante o reconhecimento do absoluto formal (o que é, é), ela garante também a necessidade do ser como ato (o que existe, existe), uma vez que o ser como ato é a perfeição suprema e fundamental, como muito bem ressaltou Gilson em sua elucidação da originalidade do pensamento tomásico. Na verdade, a *separatio* acontece na dinâmica da afirmação, pela qual a necessidade do ser como ato se impõe à inteligência. Ora, diante da evidência tomásica da primazia do ato de existir como perfeição primeira, forçoso é reconhecer que na afirmação judicativa opera-se uma dialética entre o absoluto da forma e o absoluto do *esse* (ato de existir), uma vez que o absoluto formal não poderia ser entendido, nem justificado, nem fundamentado sem a perfeição primeira, o ser como ato ou *enérgia*, que é visualizado pela *separatio*. A forma supõe o ato. Daí Padre Vaz dizer que

o objeto próprio da metafísica não se situa ao termo de um processo abstrativo da inteligência como noção generalíssima do *ser* (*ens generalissimum ut nomen*), mas

¹⁴⁸ “O *esse* como ato é intuído na *separatio* judicativa, o *ens commune* como noção é fruto da abstração. Referido, porém, ao *esse* como ato, é a primeira das noções ditas transcendentais [...]” (EF VII, p. 96).

¹⁴⁹ EF III, p. 283-342.

transluz na intencionalidade dinâmica do ato judicativo como identidade dialética entre a *forma* do juízo (est) e o ato ou a perfeição suprema (existir, *esse*)¹⁵⁰.

Assim, a dinâmica da afirmação, que nos leva à dimensão propriamente metafísica do juízo pela posição do absoluto formal, leva-nos também à posição do ser como ato, a perfeição das perfeições. A dialética da forma e do ato, dado o dinamismo da inteligência em sua sinergia com a vontade, leva-nos, em última análise, à referência do *Ipsum Esse Subsistens*, como finalidade e fundamento da vida do espírito finito. O seguinte texto vaziano mostra com clarividência a síntese operada no seio da afirmação entre o ser como forma e o ser como ato, perfeição suprema:

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 transnumérica do *ser*, e de outro, a operação denominada *separatio* que põe em evidência a natureza do *existir* (*esse*) como *ato* e perfeição suprema do ser¹⁵¹.

Essa síntese ilumina a doutrina marechaliana com a luz da primazia do ato de existir e, ao mesmo tempo, enriquece as posições gilsonianas com o dinamismo da inteligência tendente ao Absoluto. Na afirmação judicativa temos, segundo Padre Vaz, a posição do ser como forma e como ato. Tal posição leva-nos ao horizonte transcendente do ser, horizonte propriamente *meta-físico*, e assinala, assim, que as condições de possibilidade da metafísica estão, de um lado, no próprio Ser, fundamento realíssimo de tudo o que é, e, de outro, no seio do espírito finito, que, em sua abertura dinâmica para o Absoluto, experimenta nas suas profundidades a presença luminosa do Ser, o que o torna *capax entis*.

5 CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS

Este terceiro capítulo levou-nos a ver que, segundo as posições vazianas, a reflexão sobre a afirmação judicativa leva-nos a transpor verdadeiramente o limiar da metafísica como ciência do transcendente, oferecendo-nos, portanto, as condições de possibilidade da ciência do ser. Eis alguns pontos que poderiam resumir nossas conquistas.

Primeiro. A inteligência e o ser. A inteligência humana move-se no horizonte do ser e da verdade, que outra coisa não é senão o ser enquanto inteligido. Isso ficou patenteado pela refutação reflexiva do argumento de retorsão contra o ceticismo niilista. O ser, que é afirmado em todo ato judicativo, é a condição transcendental da vida da inteligência e da linguagem sensata. O cético radical destrói-se a si mesmo, caindo em contradição performativa ao pretender julgar ou *afirmar* que nada é.

¹⁵⁰ EF III, p. 320.

¹⁵¹ EF III, p. 324.

Segundo. O juízo e a afirmação do ser. O juízo pode ser lido em sua dimensão propriamente metafísica. Com efeito, para além de sua dimensão lógica, o juízo leva, pela dinâmica da afirmação, à visualização do ser em seu caráter transnumérico ou absoluto. Para além da síntese predicamental que une os dois termos do juízo (S-P), há a síntese afirmativa, que eleva o objeto ao plano do absoluto do ser. Na verdade, em toda afirmação judicativa, o conteúdo da afirmação, para que se torne um autêntico objeto do pensamento, é submetido à norma absoluta do ser (caráter absoluto do princípio de não contradição ou universalidade da noção de *ens commune*), e, nessa medida, o ser mesmo pode ser visualizado por via de reflexão. Nesse sentido, a dinâmica da afirmação transgride, conforme as palavras de Padre Vaz, a *limitação eidética* para avançar até a *ilimitação tética*.

Terceiro. O ser e o Absoluto real. O ser, visualizado em seu caráter absoluto pela consideração metafísica do juízo, é condição *sine qua non* da objetividade do conteúdo da inteligência e, portanto, da própria vida da inteligência, que, por sua vez, em sua sinergia com a vontade, tende para o absoluto, cujo horizonte se abriu justamente pela afirmação judicativa, tornando-se o horizonte do espírito. O absoluto do ser, assim, mostra-se como luz sob cuja iluminação os entes são vistos, como norma a partir da qual o espírito julga, como fim para o qual o espírito tende. Na verdade, o ser em sua dimensão absoluta contrapõe-se ao movimento do espírito finito como absoluto que transcende a mutável subjetividade finita (*superior summo meo*) desde seu interior (*inferior infimo meo*). A transcendência do absoluto formal do ser presente ao espírito e contraposto a ele, permite-nos ver, segundo Padre Vaz, que o ser como forma não exerce apenas uma função lógica no seio da inteligência, mas é uma norma da realidade; aponta para uma Realidade que ultrapassa a finitude do espírito humano, Realidade que é ao mesmo tempo fundamento e meta da presença do ser no âmbito do espírito. Sem referência a um Absoluto real não se poderia entender a presença de um absoluto no seio do espírito finito. Daí que a reflexão sobre a afirmação judicativa leva-nos em última análise ao Absoluto real, que, de acordo com a metafísica tomásica do *esse*, é o *Ipsum Esse Subsistens*. Em toda afirmação judicativa está implicado implicitamente uma referência ao Absoluto real, fundamento do caráter absoluto do ser presente ao espírito.

Quarto. *Separatio* e intuição do *esse*. Dado o dinamismo da inteligência humana em sua abertura para o infinito e a primazia reconhecida ao *esse* (ato de existir), é possível uma intuição (visualização) do *esse* para além da finitude das essências, das quais o *esse* é realmente distinto. A pureza inteligível do *esse* se patenteia pela operação denominada por Tomás de Aquino de *separatio*, que outra coisa não é senão um juízo negativo pelo qual a inteligência nega que o *esse* seja intrinsecamente solidário às suas realizações finitas,

definidas pelos contornos finitos das essências. A *separatio*, assim, patenteia a intuição do *esse* em sua pureza inteligível, fora do qual só existe o nada. Essa intuição, segundo Padre Vaz, traz implícita a distinção do *Esse* absoluto e dos *esse* relativos, oferecendo-nos, assim, uma pré-compreensão do *Ipsum Esse Subsistens*, causa dos *esse* relativos.

Quinto. O absoluto da forma e do ato. Pode-se dizer que as condições de possibilidade da metafísica, consoante as posições vazianas, mostram-se pela consideração do ser no ádito do espírito, cuja presença se manifesta pela afirmação judicativa (o ser como *inferior ínfimo meo*) como luz, norma e meta de sua atividade), o que implica referi-la ao Absoluto real (o ser como *superior summo meo*). Tal é a *via ascensus*, que, pelo reconhecimento da presença do ser como tal nos entes considerados pelo espírito (dimensão gnosiológica), termina por referi-la ao *Ipsum Esse Subsistens*, de cuja suprema perfeição participa o espírito finito e todo o ser finito. As condições de possibilidade da metafísica segundo Padre Vaz mostram-se também pelo que se pode chamar de *via descensus*. Esta parte da intuição protológica do *esse* pela *separatio* judicativa e leva o espírito a uma pré-compreensão do *Esse* absoluto. Aliás, reconhecemos que Padre Vaz operou uma verdadeira síntese entre a metafísica tomásica do conhecimento, colocada em evidência por Joseph Maréchal, que exhibe uma pré-compreensão do Absoluto real a partir da presença do absoluto formal no seio do espírito, e a metafísica tomásica do *esse*, que evidencia a primazia do ser como ato (*enérgeia*) e que tem em Étienne Gilson seu grande propugnador. Ao sustentar que na afirmação judicativa realiza-se uma dialética da forma e do ato, Padre Vaz faz ver que o absoluto formal, sem o qual a inteligência não pode ser entendida, e o absoluto do *esse* real, sem o qual o absoluto formal não encontra fundamento, implicam-se mutuamente no mais simples ato levado a cabo pela inteligência judicante: *aliquid est*. A metafísica, assim, torna-se possível, cabendo-lhe penetrar cada vez mais o universo inesgotável do ser. Maréchal e Gilson encontram-se e fecundam-se.

Sexto. A pré-compreensão do Absoluto real. Padre Vaz, em seus escritos, não elaborou um discurso sistematizado sobre o *Ipsum Esse Subsistens*, nem mesmo deixou-nos provas formais de sua existência, como ele mesmo reconhece¹⁵². Mas ofereceu as condições de possibilidade de um discurso autenticamente metafísico¹⁵³ e, por conseguinte, as condições de possibilidade de elaborar tais provas formais. Ao oferecer-nos uma explicitação do aporte metafísico do juízo, deu-nos já uma pré-compreensão do Absoluto como *Ipsum Esse*

¹⁵² Cf. EF III, p. 326-332.

¹⁵³ “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” (EF III, p. 329).

Subsistens, que está implicado no dinamismo do espírito e na intuição da primazia do *esse*. A pré-compreensão do Absoluto real situa-se exatamente no limiar da metafísica, quando, no exercício de explicitar o implícito da vida do espírito, mostra-se a referência constitutiva do espírito a um Absoluto real. Trata-se de uma pré-compreensão porque ainda não se tem um discurso formal sobre o Absoluto, mas apenas o reconhecimento de sua presença na vida do espírito. Segundo Padre Vaz, ao se refletir sobre o aporte metafísico do juízo é que se formam necessariamente os conceitos que serão utilizados, num segundo momento, para elaborar o discurso formal da metafísica sobre o Absoluto, tais como os conceitos de finito e infinito, ato e potencie, essência e existência, etc. Cumpre notar ainda que o Absoluto real ou o *Ipsum Esse Subsistens*, que Padre Vaz sustenta estar implicado na teoria do juízo, não pode ser compreendido ou abarcado pela inteligência finita. Ele é inobjetével pela inteligência humana. O sintagma *Ipsum Esse Subsistens* não é uma definição do Absoluto de existência, mas é um conceito que coloca em evidência a sua real transcendência sobre toda delimitação dada. Ele é o Ser mesmo, possuidor da plenitude de todas as perfeições, sem delimitação que o restrinja¹⁵⁴. Nesse sentido, somente uma concepção do ser como análogo pode ser adequada para falar daquele que está para além de toda compreensão humana – *supra intellectum*. É um perigo a ser repellido, na visão de Padre Vaz, valer-se de um conceito unívoco de ser para tratar do Absoluto real. Ele poderia se enquadrar nos limites de nossa inteligência, o que é contraditório e não condiz com seu caráter de *Ipsum Esse*, reunindo *toda* a perfeição do ato de existir.

¹⁵⁴ O estudo formal da natureza e das perfeições do *Ipsum Esse Subsistens*, na medida em que a inteligência pode dizer algo sobre o tema, não é o objeto de nosso estudo. Escolhemos, contudo, acenar para o assunto, na medida em que se deve realçar a transcendência do *Esse* absoluto implicada no desenvolvimento de nossas argumentações.

CONCLUSÃO

O objetivo de nossa dissertação, cremos ter sido alcançado. Pudemos ver ao longo de toda dissertação que, para Padre Vaz, a metafísica é possível. O itinerário percorrido começou pela rememoração histórica, passou pelas categorias fundamentais da autocompreensão filosófica do homem, para chegar à teoria que explora o alcance metafísico da afirmação judicativa. O itinerário, com efeito, foi composto por três “vias”, cada qual preenchendo um capítulo de nossa dissertação. Em cada via procuramos deixar claro como Padre Vaz vê o acesso à possibilidade da metafísica. Esta conclusão, na verdade, não precisa demorar-se em muitas considerações, assim cremos, já que, ao final de cada capítulo, procuramos condensar as conquistas alcançadas em relação ao nosso objetivo. De qualquer modo, façamos algumas considerações, tratando de deixar claro o liame que pretendemos existir entre as vias com vistas ao nosso objetivo principal, as condições de possibilidade da metafísica.

Como já dissemos na *Introdução*, essas vias são complementares, e se pode ver entre elas um ritmo de progressão no que diz respeito à fundamentação do nosso tema, progressão que se dá ao caminhar da primeira à terceira via. De fato, a primeira, que se move no plano da história captada segundo uma intenção filosófica, pode encontrar seu fundamento na segunda, que, movendo-se no campo da reflexão antropológica, trata daquele que é o construtor da história, isto é, o homem. A terceira via, por sua vez, pode ser vista como um aprofundamento e, portanto, como uma fundamentação da segunda via, na medida em que trata do alcance autenticamente metafísico da operação do conhecimento humano, qual seja, o juízo.

Com efeito, Para Padre Vaz, a metafísica foi possível na história, encontrando na metafísica tomásica do *esse* o seu cume, como foi ressaltado pela nossa primeira via. A descoberta da inteligibilidade radical do *esse* como ato, “trazendo em si toda a riqueza da *enérgeia* aristotélica, representou a mais audaciosa dilatação até então tentada do mundo inteligível aberto à razão humana”¹. Essa possibilidade histórica da metafísica encontra fundamento no próprio ser do homem, que é, fundamentalmente, um *animal metaphysicum*, como ressaltou a nossa segunda via. E não se pode negar a dimensão metafísica do homem sem destruir aquilo mesmo que o distingue, a atividade da inteligência, que não se entende sem a afirmação do ser em seu caráter absoluto. Na verdade, a nossa terceira via procurou mostrar que Padre Vaz entende o juízo, faculdade da inteligência humana, como o ato pelo qual o horizonte do ser absoluto como forma e como ato (*esse*), em sua radical

¹ EF VII, p. 97.

transcendência, é desvelado para o homem, o que comprova a relevância metafísica da nossa humanidade.

Interessante notar que, como se viu, Padre Vaz alcança a inteligibilidade do fenômeno da modernidade pela rememoração histórica que remonta ao século XIII, século que viu nascer, em meio às controvérsias do tempo, a metafísica do *ato de existir* como fruto maduro do percurso na história do pensamento ocidental, tendo sido decisiva a contribuição do criacionismo bíblico, que põe em evidência a doação do ser do Criador às criaturas. Esta metafísica, na visão de Padre Vaz, rompe com um *globus intellectualis* e dá início a outro: de um lado temos o hemisfério da filosofia antiga, cujo polo irradiante de inteligibilidade é a essência; de outro lado, temos a filosofia moderna, que tem na existência o foco de suas indagações. A transição de um a outro está justamente nas controvérsias da filosofia medieval e na metafísica tomásica do *esse*, que tendo alcançado, como nenhuma outra, a inteligibilidade radiante do existir, lançou à posteridade o desafio de pensar a existência. Essa transição de um a outro *globus intellectualis* é bem representada pela pergunta já formulada por Siger de Brabant, repetida por Leibniz e vulgarizada por Heidegger: “Por que existe algo de preferência ao nada?”

Pelo que pudemos alcançar ao longo do trabalho, pode-se dizer que, segundo Padre Vaz, o périplo da filosofia moderna pode ser entendido como uma tentativa de dar resposta a essa questão. Com efeito, como recuperar para o universo luminoso da razão o fundo obscuro do simples existir? Dado os pressupostos imanentistas da filosofia moderna, que se começaram a desenhar desde a Idade Média com a concepção unívoca do ser e a fundação de uma *scientia transcendens* por obra de Duns Scotus (que, de resto, esteve em contraposição com a filosofia tomásica), a existência será reconduzida aos cânones explicativos da razão humana, entendida como geratriz de toda inteligibilidade.

A crítica de Padre Vaz, como esperamos ter mostrado, está em recusar essa reivindicação indébita da razão humana. Tal reivindicação, além de despropositada aos olhos de Padre Vaz, é causa de muitos infortúnios para nossa civilização. A crise de sentido e a crise ética é o resultado do abandono da transcendência e da correspondente imanentização do sentido. Os discursos niilistas contemporâneos, que muitos classificam como pós-modernos, Padre Vaz os entende como fruto direto das pretensões titânicas da razão humana de dar sentido à existência sem referência à transcendência. É do fundo obscuro do existir, que a razão moderna não consegue iluminar, que brotam toda sorte de irracionalismos e todas as formas de niilismos, aos quais a cultura atual se vê sujeita. A metafísica tomásica do *esse* não

se deixou arrastar pelo irracionalismo justamente porque reconheceu o *Existente* como fonte absoluta de inteligibilidade.

As condições de possibilidade da metafísica, portanto, delineiam-se já quando Padre Vaz, num exercício de *rememoração*, faz uma axiologia da modernidade. É o que procuramos mostrar, sobretudo no primeiro capítulo desta nossa dissertação. A rememoração vaziana possui inegavelmente uma intencionalidade filosófica. Padre Vaz não visita a história nem considera o fenômeno da modernidade para fazer obra de historiador, mas de filósofo. Por isso, nos capítulos segundo e terceiro, a dissertação procurou mostrar que a crítica vaziana da absolutização da razão humana finita concretizada na modernidade, crítica que é o fruto maduro de suas reflexões sobre a história, encontram fundamento no próprio ser do homem, considerado filosoficamente (capítulo segundo), e na sua capacidade propriamente espiritual de lançar a afirmação judicativa (capítulo terceiro).

Pretendemos ter deixado claro que a abertura da razão humana ao absoluto e sua efetiva referência a ele não é, na visão de Padre Vaz, um luxo. O homem, para Padre Vaz, não pode ser entendido sem a abertura ao horizonte infinito do ser, já que, em virtude da *ilimitação tética*, o dinamismo do espírito, inteligência e vontade em sinergia, não para em nenhuma limitação dada, mas aponta para o absoluto do ser. Há como que um agulhão no homem a inquietá-lo e lançá-lo na busca do infinito. Padre Vaz vê em tal fato – pois a abertura do homem para o infinito é um fato que não se pode negar sem contradição – o efeito da presença do próprio Absoluto real no espírito humano. O homem está aberto e dinamicamente orientado para o absoluto formal do Ser, da Verdade e do Bem (*ens, verum et bonum convertuntur*) e para o Absoluto real, ou seja, o Existente absoluto. A distinção entre o absoluto formal e o Absoluto real deve-se, segundo Padre Vaz, à finitude do espírito humano, que não tem acesso direto ao Absoluto do ser, mas se abre a ele em virtude de sua identidade intencional, não real, com o Absoluto. A abertura do homem à universalidade do ser e o dinamismo do espírito que não para em qualquer limitação dada foi objeto especial das considerações de nosso segundo capítulo.

Já o terceiro capítulo veio a confirmar que o dinamismo do espírito rumo ao absoluto não é vão, pois que o Absoluto real está pressuposto na atividade da inteligência, o que ficou evidenciado na teoria vaziana do juízo. Sem referência a um Absoluto real não se entende a objetividade à qual é elevado o objeto de conhecimento pela afirmação judicativa. O Absoluto real, sem ser conhecido em si mesmo, é o chão sobre o qual se apoia o caráter absoluto da afirmação judicativa, e, nesse sentido, já na teoria do juízo, pode-se ter uma sua pré-compreensão. Desse modo, o Absoluto, entrevisto qual fundamento da atividade da

inteligência, é o fim para o qual ela se dirige em sinergia com a vontade. É também o Ato sob cujo influxo a inteligência finita é capaz de afirmar o ser absoluto nos entes relativos. No juízo, considerado metafisicamente, como fizemos questão de mostrar, Padre Vaz vê a descoberta do absoluto como *forma* (necessidade absoluta da universalidade formal do ser ao qual o objeto afirmado é submetido) e, tendo como base a grande intuição tomásica do *esse* como ato de existir, o absoluto como *ato* (necessidade absoluta da existência), este desvelado pela *separatio* judicativa.

É porque a reflexão sobre a atividade espiritual do homem leva-nos, segundo Padre Vaz, ao reconhecimento da transcendência do ser sobre o sujeito (transcendência formal e transcendência real) que a metafísica se torna, em última análise, possível. Nesse sentido, a metafísica possível, segundo o entendimento vaziano, não se reduz à “metafísica da subjetividade”, mas diz respeito, deveras, a uma metafísica do ser, este entendido como realmente transcendente ao espírito humano. A subjetividade humana não é descurada pelo pensamento vaziano. Muito ao contrário. Seu discurso antropológico não cessa de nos arremeter para a presença do ser no âmago do espírito. Mas é a própria subjetividade que reclama, para ser adequadamente entendida, a transcendência do ser sobre seus limites. Pode-se aqui recorrer às expressões de Santo Agostinho e dizer que o ser, na visão de Padre Vaz, é *inferior infimo meo e superior summo meo*. O reconhecimento de uma real transcendência do ser, que não obstante está presente ao mais íntimo da subjetividade humana, fundamenta uma ciência do ser, isto é, oferece as condições de possibilidade da metafísica. A esta caberá, na medida das possibilidades humanas, investigar as inesgotáveis riquezas do mistério do ser.

Outra coisa que nos chama a atenção é a importância fundamental que Padre Vaz dá ao entendimento do ser como *ato de existir* (a metafísica do *esse*), desvelado em todo o seu brilho pelo Aquinate no remoto século XIII. O ser como ato está na base do entendimento vaziano da metafísica, o que faz da metafísica, não uma ciência das puras abstrações, como por vezes é entendida, mas a ciência mais concreta. Sim, o ato de existir, atingido pela metafísica é aquilo sem o qual nada existiria. É o que engloba, desde a raiz, todos os seres. É o que, fora do qual, só há o nada. Se os pensadores atuais se dispusessem a dispensar atenção sobre essa grande intuição tomásica, a metafísica, talvez, pudesse alcançar credibilidade no cenário na filosofia contemporânea. Com efeito, é nisso que Padre Vaz aposta. O maravilhamento diante do milagre do *existir* poderia dar aos nossos dias aquele suplemento de alma de que resente a cultura atual, tão dominada pelo saber científico-técnico. Para que o *fazer* e o *consumir* não dominem o homem e não o lancem numa rota sem fim de produção de objetos que não podem saciá-lo (mal infinito), é urgente fazer ver que o ser é o sol da

inteligência, e a busca incessante de seu universo inteligível só pode humanizar o ameaçado homem de nosso tempo. Eis uma pergunta de Padre Vaz, deixada como interpelação a todos nós:

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?²

Como quer que seja, o filósofo jesuíta brasileiro apresenta sua convicção de que, por detrás do homem disperso pelos atrativos da cultura da técnica e do consumo existe o homem verdadeiramente humano, que é capaz de reconhecer sua orientação fundamental à unificação do seu ser. Há uma relevância metafísica, constitutiva do ser do homem, que se mostrou no exercício de reflexão levado a cabo por Padre Vaz. Diante da pergunta formulada acima, o filósofo furta-se a dar uma resposta que antevêja as opções históricas e, portanto, contingentes do homem, mas garante que o ser do homem é metafísico por natureza:

Deixando essa pergunta entregue aos azares de nosso incerto amanhã, podemos pelo menos convir em que a rememoração filosófica dessa mensagem [...] não é um exercício ocioso e inútil. Ela nos permite entrever que na alma profunda do *homo technicus* subsiste o *homo metaphysicus*.³

Cumprido notar, ademais, que Padre Vaz não elaborou nenhuma metafísica sistematizada. Não elaborou nenhum discurso formalizado sobre o Absoluto real ou Deus. Mas fez um trabalho de reflexão que explicitou os fundamentos metafísicos de nossa história cultural (tema do primeiro capítulo), de nossa constituição humana (tema do segundo capítulo) e da vida da nossa faculdade inteligente (tema do terceiro capítulo). Sim, o que entendemos que Padre Vaz fez foi explicitar o que estava já sempre dado como implícito. Ele mostrou a relevância metafísica de nosso ser histórico e propriamente humano, e, com isso, mostrou não só as condições de possibilidade da metafísica, mas a urgência de seu significado para o homem, sobretudo na hora presente.

Na empreitada de tal explicitação do implícito, Padre Vaz mostrou, de modo especial, que a afirmação judicativa tem um alcance ontológico, de modo que o discurso da metafísica tenha condições de se constituir. Tratou-se, na verdade, de uma explicitação que garante o início da metafísica, da ordenação do espírito ao Absoluto transcendente. Assim, nesse início, o que se mostrou foi uma pré-compreensão do Absoluto real, implicado em nossa atividade humana, não um discurso formalizado sobre ele, o que se dá somente no fim da metafísica.

² EF III, p. 342.

³ EF III, p. 342.

A pré-compreensão do Absoluto real garante, contudo, que seu estatuto de *Ipsum Esse Subsistens* proíbe toda tentativa de absorvê-lo na finita razão humana ou de enquadrá-lo num sistema. Ele, como *Puro Ato de Existir*, sem limites ou margens, é sempre maior. Mesmo a noção de *ens commune*, em sua máxima universalidade, atesta sua inadequação para compreender o *Esse* absoluto. É isso que impede que a metafísica, tal como a entende Padre Vaz, seja entendida como um sistema fechado, como, por vezes, ocorreu na modernidade. Com efeito, em relação à metafísica, Padre Vaz fala “de um *sistema aberto*, já que seu termo é o reconhecimento de um hiato metafísico infinito, intransponível pelo discurso, que, ao mesmo tempo, separa a esfera dos *entes* relativos da esfera do *Esse* absoluto, e com ela a articula pela via da causalidade”⁴.

Resta concluir ainda que, de acordo com as posições vazianas apresentadas ao longo de nosso texto, só uma concepção análoga do ser pode dar o tratamento adequado à sua transcendência efetiva sobre o sujeito do conhecimento e, assim, possibilitar uma autêntica metafísica. O ser, de fato, realiza-se de diversos modos. Realiza-se nos entes finitos que *são* de diversas maneiras, mas também está presente no íntimo de nós ou *é* em nós de modo intencional e em seu peso absoluto, como norma, luz e exigência do dinamismo do espírito, o que garante a homologia intencional do nosso espírito com o ser em sua absoluta universalidade. Realiza-se, enfim, primordialmente, como *Esse* absoluto, isto é, como *Existência* pura e sem limites, superando infinitamente o que a inteligência humana dele pode dizer. Sem o reconhecimento da analogicidade do ser, corre-se o risco de tudo ser enquadrado dentro dos conceitos humanos em linearidade unívoca. E é para esse reconhecimento que nos encaminha as reflexões vazianas das condições de possibilidade da metafísica.

Por fim, as condições de possibilidade da metafísica explicitadas segundo o pensamento de Padre Vaz, dispõem-nos a dialogar com a religião, já que a religião trata também do Absoluto e do sentido radical da existência. Sendo possível um discurso autenticamente metafísico, como foi mostrado, que revele nossa orientação fundamental para o Absoluto para, nele, entrever o sentido de nossa existência, isso mostra que o discurso religioso não precisa fundamentar-se apenas em sentimentos ou metáforas, mas pode dialogar seriamente com a razão, que, no fundo, tem uma vocação religiosa – entenda-se, uma vocação para o Absoluto. Esse diálogo, a nosso ver, poderia ser profícuo para ambas as partes. Mas este já é um tema, quem sabe, para uma próxima pesquisa.

⁴ EF VII, p. 95.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

1. Fontes primárias

VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia filosófica I*. 5.ed. São Paulo, Loyola, 2000.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia filosófica II*. 3.ed. São Paulo, Loyola, 2001.

VAZ, Henrique C. de Lima. Bio-bibliografia. In: PALÁCIO, Carlos (org.). *Cristianismo e história*. São Paulo, Loyola, 1982, p. 416.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia I: Problemas de fronteira*. 2.ed. São Paulo, Loyola, 1998.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia II: Ética e cultura*. 3.ed. São Paulo, Loyola, 2000.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia III: Filosofia e cultura*. São Paulo, Loyola, 1997.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia IV: Ética filosófica 1*. São Paulo, Loyola, 1999.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia V: Ética filosófica 2*. São Paulo, Loyola, 2000.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia VI: Ontologia e história*. São Paulo, Loyola, 2001.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia VII: Raízes da modernidade*. São Paulo, Loyola, 2002.

VAZ, Henrique C. de Lima. Ética e razão moderna. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 22, n. 68, p. 293-305, 1995.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. 2.ed. São Paulo, 2009.

VAZ, Henrique C. de Lima. Humanismo hoje: tradição e missão. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 28, n. 91, p. 293-305, 2001.

VAZ, Henrique C. de Lima. Metafísica e fé cristã: uma leitura da 'Fides et Ratio'. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 26, n. 86, p. 293-305, 1999.

VAZ, Henrique C. de Lima. Sugestão de um Programa para um Curso de Metafísica. *Atualização*, n. 107-108, p. 503-525, nov./dez. 1978.

VAZ, Henrique C. de Lima. Tópicos para uma metafísica do conhecimento. In: ULLMANN, Renholdo Aloysio (org). *Consecratio mundi: consagração do mundo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, p. 430-437.

VAZ, Henrique C. de Lima. Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-teológica. In: JAGUARIBE, Hélio. *Transcendência e mundo na virada do século*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993.

2. Obras de referência

CAMPOS, Fernando Arruda. *Tomismo no Brasil*. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. *Tomismo hoje*. São Paulo: Loyola, 1989.

COURTINE, Jean-François. *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris : PUF, 1990.

DIRVEN, E. *De la forme à l'acte : Essai sur le thomisme de J. Maréchal*. Paris-Bruges : Desclée de Brouwer, 1965.

FOREST, A. *Du consentement à l'être*. Paris: Aubier, 1936.

GEIGER, L-B. *La participation dans la philosophie de Sain Thomas d'Aquin*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1953.

_____. Abstraction et séparation d'après S. Thomas. *Revue des sciences philosophiques et theologiques*, Paris, vol. 31, p. 3-40, janv. 1947.

GELONCHI, Santiago R. M. *Separatio y objeto de la metafísica en Tomás de Aquino*. Navarra: EUNSA, 2002.

GILBERT, Paul. *Au point de départ: Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*. Bruxelles : Lessius éditions, 2000.

GILSON, Étienne. *El ser y los filósofos*. 5.ed. Navarra: EUNSA, 2005.

_____. *L'être et l'essence*. 3.ed. Paris: J. Vrin, 2000.

_____. *Realisme thomiste et critique de la connaissance*. Paris: Vrin, 1939.

LOTZ, Johannes B. *Le jugement et l'être : Les fondements de la métaphysique*. Paris : Beauchesne, 1965.

MAC DOWELL, SJ, João A (org). *Saber filosófico, história e transcendência: Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário*. São Paulo: Loyola, 2002.

MARÉCHAL, Joseph. Au seuil de la metaphysique : abstraction ou intuition ?, In : *MELANGES Joseph Márechal I*. Bruxelles: L'Édition Universelle; Paris: Desclée de Brouwer, 1950.

_____. *Le point de départ de la métaphysique* : Le thomisme devant la Philosophie critique. 2. ed., Bruxelles : L'Édition Universelle ; Paris : Desclée de Brouwer, 1949, cahier V.

_____. Problèmes métaphysiques d'hier et d'aujourd'hui : A propos des « philosophies de l'existence ». In: *MELANGES Joseph Maréchal I*. Bruxelles: L'Édition Universelle; Paris: Desclée de Brouwer, 1950.

_____. Problèmes métaphysiques d'hier et d'aujourd'hui. In: *MELANGES Joseph Maréchal I*. Bruxelles: L'Édition Universelle; Paris: Desclée de Brouwer, 1950.

MARITAIN, Jacques. *Court traité de l'existence et de l'existant*. Paris : Paul Hartman Éditeur, 1947.

MELANGES Joseph Maréchal I. Bruxelles: L'Édition Universelle; Paris: Desclée de Brouwer, 1950.

MENESES, Paulo. Vaz e Tomás de Aquino. In: MAC DOWELL, João A. (org). *Saber filosófico, história e transcendência*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 65.

MONDONI, Danilo. P. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 29, n. 94, p. 149-156, 2002.

NOBRE, Marcos; REGO, José Márcio. *Conversas com filósofos brasileiros*. São Paulo: Editora 34, 2000.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Diálogos entre razão e fé*. São Paulo: Paulinas, 2000.

PALÁCIO, Carlos (org.). *Cristianismo e história*. São Paulo, Loyola, 1982.

PERINE, Marcelo (org.). *Diálogos com a cultura contemporânea: Homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz, SJ*. São Paulo: Loyola, 2003.

PROUVOST, Géry. *Thomas d'Aquin et les thomismes: Essai sur l'histoire des thomismes*. Paris : Éditions du Cerf, 1996.

ROUSSELOT, Pierre. *A teoria da inteligência segundo Tomás de Aquino*. São Paulo: Loyola, 1999.

SAMPAIO, Rubens Godoy. *Metafísica e modernidade. Método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2006.

SOUSA, Luís Carlos Silva de. A metafísica enquanto teoria transcendental absoluta em Joseph Maréchal e Vittorio Hösle. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 33, n. 107, p. 393-412, 2006.

TOMÁS DE AQUINO. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio: Questões 5 e 6*. Tradução e introdução de Carlos Arthur R. Do Nascimento. São Paulo: UNESP, 1998.

_____. *Commentaria in Aristotelem 'Sententia libri Metaphysicae'*. Enrique Alarcón reconheceu e preparou o texto editado em Turim em 1950 e trasladado por Roberto Busa SJ

para a internet. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>>. Acesso em 20 jan. 2011.

_____. *Commentaria in Boethium 'Super De Trinitate'*. Enrique Alarcón reconheceu e preparou o texto editado por Bruno Decker em Leyden em 1959 e trasladado por Roberto Busa SJ para a internet. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>>. Acesso em 20 jan. 2011.

_____. *Quaestiones disputatae 'De potentia'*. Enrique Alarcón reconheceu e preparou o texto editado em Turim em 1950 e trasladado por Roberto Busa SJ para a internet. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>>. Acesso em 20 jan. 2011.

_____. *Quaestiones disputatae 'De veritate'*. Enrique Alarcón reconheceu e preparou o texto leonino editado em Roma em 1970, emendado e trasladado por Roberto Busa SJ para a internet. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>>. Acesso em 20 jan. 2011.

_____. *Summa contra gentiles*. Enrique Alarcón reconheceu e preparou o texto editado e emendado a partir de folhas de prelo em Turim em 1961 e tratadado por Roberto Busa SJ para a internet. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>>. Acesso em 20 jan. 2011.

_____. *Summa theologiae*. Enrique Alarcón reconheceu e preparou o texto leonino editado em Roma em 1888 e trasladado por Roberto Busa SJ para a internet. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>>. Acesso em 20 jan. 2011.

3. Bibliografia geral

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução brasileira de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002, 3 vols.

BENTO XVI. *Carta Encíclica "Caritas in veritate"* (29-6-2009). São Paulo: Paulinas, 2009.

CAYGILL, Howard. *Dicionário de Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

DE FINANCE, J. *Connaissance de l'être : Traité d'ontologie*. Paris: DDB, 1966.

GILBERT, Paul. *A paciência de ser: Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *A simplicidade do princípio: Prolegômenos à metafísica*. São Paulo: Loyola, 2004.

GILSON, Étienne. *El tomismo: Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. 3.ed. Navarra: EUNSA, 2000.

HONNEFELDER, Ludger. *João Duns Scotus*. São Paulo: Loyola, 2010.

HUGON, Padre Edouard O.P. *Os princípios da filosofia de São Tomás de Aquino: As vinte e quatro teses fundamentais*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

IMAGUIRE, Guido; ALMEIDA, Custódio Luís S. de; OLIVEIRA, Manfredo Araújo de (orgs.). *Metafísica contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2007.

JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica "Fides et Ratio"* (14-9-1998). São Paulo: Paulinas, 1998.

JOLIVET, Régis. *O Deus dos filósofos e dos sábios*. São Paulo: Flamboyant, 1960.

LOTZ, Johannes B. *Martin Heidegger e São Tomás de Aquino*. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

MARITAIN, Jacques. *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*. 3.ed. Paris: DDB e Cie, 1932.

_____. *Sete lições sobre o ser*. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. *Caminhos para Deus*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1962.

MOLINARO, Aniceto. *Metafísica: Curso sistemático*. São Paulo: Paulus, 2002.

MONDIN, Battista. *Quem é Deus? Elementos de teologia filosófica*. São Paulo: Paulus, 1997.

OLIVEIRA, Manfredo Oliveira de. *Filosofia transcendental e religião: Ensaio sobre a filosofia da religião em Karl Rahner*. São Paulo: Loyola, 1984.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001

PECORARO, Rossano. *Nilismo e (pós) modernidade: Introdução ao pensamento fraco de Gianni Vattimo*. São Paulo: Loyola, 2005.

VOEGELIN, Eric. *Ordem e história: Israel e a revelação*. São Paulo: Loyola, 2009, v. 1.

VOLPI, Franco. *O niilismo*. São Paulo: Loyola, 1999.