

A liberdade vós fará ver a verdade

A Filosofia de Henrique C. de Lima Vaz

Resumo

Em duas partes se apresentam os pensamentos do padre jesuíta Henrique de Lima Vaz, um zeloso estudioso de Filosofia e professor durante muitos anos no Brasil. Nesta primeira parte se mostra o seu interesse pela História como fenômeno da humanidade à qual se aproximou especialmente por Platão e Hegel. Em Santo Tomás de Aquino encontrou a filosofia do ser, a “identidade entre esse e intelligere que se realiza analogicamente”. Isto lhe permitiu discutir criticamente as correntes filosóficas e conduzir à sua raiz os problemas que a metafísica revela. Na segunda parte se pretende apresentar a extensão dos seus pensamentos à antropologia, ética e cultura.

Summary

The purpose of this article, planned in two parts, is to present the thoughts of the Jesuit Father Henrique de Lima Vaz, a zealous student of Philosophy and professor for many years no Brazil. In this first part is shown his interest in History as phenomenon of humanity, approaching especially through Plato and Hegel. He found in Thomas Aquinas the Philosophy of Being, the “identity between esse and intelligere which is formed analogically”. This allowed him to discuss philosophical schools in a critical way and conduct the problems to their roots which the metaphysics reveal. In a second part shall be exposed the extension of his thoughts in anthropology, ethics and culture.

* * *

Biografia

Há pouco mais de oitenta anos, em 28 de março de 1938, Padre Henrique C. de Lima Vaz entrou na Companhia de Jesus. Essa data é pouco conhecida e menos ainda estimada, mas é uma data que vale a pena ser recordada, mesmo que o Padre, nascido em Ouro Preto, MG, em 24 de agosto de 1921, já tenha falecido em 23 de maio de 2002 em Belo Horizonte, lugar dos seus últimos anos de ensino.

Ingressar na vida consagrada numa Ordem ou Congregação religiosa significa que a pessoa deixa o mundo e se entrega a Deus na Igreja.

Tal decisão implica, à primeira vista, uma limitação, por causa da submissão à vontade de outros. Porém, sob um outro ponto de vista, significa uma grande liberdade em relação a preocupações em assuntos materiais, principalmente pelo cuidado do “pão de cada dia”. E esta liberdade permite olhar para o mundo espiritual, aquilo que está além da vida material e superficial; se está livre para procurar as causas de fenômenos sociais, culturais e humanos sem preconceitos e condicionamentos secundários. Esta *liberdade torna o homem capaz de ver a verdade* como ela realmente é.

Estima-se a importância desta liberdade somente quando se considera quantos pensadores passaram necessidade, e não poucos conseguiram seu pão cotidiano, seja para si ou para sua família, apenas quando “torceram” a verdade para chamar atenção do público e alcançar notoriedade. Então publicaram livros com suas “novidades” e puderam sobreviver.

Um Religioso, consagrado a Deus é livre desta “necessidade de produzir” e de ganhar suas “entradas”. Um Religioso também não precisa, e nem deveria ser ambicioso em buscar honra ou seguir uma carreira, não precisa adquirir prestígio e “nome”.

Um Religioso busca a maior glória para Deus; para este fim ele é dedicado aos estudos; procura o esplendor maior possível da Verdade.

Membro da Companhia de Jesus, Padre Henrique C. de Lima Vaz cultivou uma vida recolhida, simples, sem ostentação, impondo-se a si mesmo um ritmo de trabalho disciplinado e austero. Ele é conhecido no Brasil como uma voz da verdade autêntica, não desta ou de outra corrente de pensamento, como logo pensamos ao olhar a história da filosofia mais

recente. Durante sessenta e quatro anos, Henrique de Lima Vaz pode dedicar-se ao estudo e durante quase cinquenta ao ensino filosófico.

Henrique Vaz fez seus estudos filosóficos no antigo escolasticado dos jesuítas em Nova Friburgo, RJ. No fim da Segunda Guerra Mundial, ainda no ano de 1945, foi enviado a Roma para os seus estudos de Teologia na Pontifícia Universidade Gregoriana. Este centro do mundo cultural e religioso introduziu o Padre no horizonte universal, a dimensão católica da Igreja ou na “meta-história”, como ele se expressará mais tarde (I, 89¹ e 292). Além da dimensão horizontal na qual se situa a filosofia, era fácil para ele entrar “no plano vertical” em que “situam-se as dimensões do *mestre da vida espiritual* e do *teólogo*” que, segundo Vaz, “é a própria personalidade espiritual e intelectual de Santo Tomás” (VII, 241). Fiel ao seu pai espiritual, Santo Inácio, fundador dos Jesuítas, estudou, na Pontifícia Universidade Gregoriana de sua Ordem, principalmente a doutrina do Doutor angélico²: Concluiu o curso de licenciatura em teologia com a dissertação intitulada “O problema da beatitude em Aristóteles e Santo Tomás”.

Pe. Henrique foi ordenado sacerdote em 15 de julho de 1948. Também na Universidade Gregoriana obteve o doutorado em Filosofia em 1953, com a tese “*De dialectica et contemplatione in Platonis dialogis*”, que versou sobre a dialética e a intuição nos diálogos platônicos da maturidade.

Tão perto a tantas culturas do mundo aperfeiçoou-se também no conhecimento das línguas das obras maiores do passado e presente, grego, latim, italiano, alemão, inglês e francês. Isto lhe permitia estudar os textos originais de Platão, Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, Kant, Hegel,

¹ Na Bibliografia de Padre Vaz se distingue hoje principalmente a série de dez volumes de “Escritos de filosofia”. Sendo eles facilmente acessível referimo-nos sempre a eles, indicando com a letra romana o volume destes e a página, como aqui “I, 89” significa: Henrique C. de Lima VAZ. “Escritos de filosofia”, volume I: Problemas de fronteira. São Paulo: Loyola, 1986, p. 89.

² Santo Inácio de Loyola escreveu nas Constituições de sua Ordem (P. IV, c. XVI, §1): “In Theologiae legetur ... doctrina scholastica Divi Thomae”. E Papa Pio XII confirmou aos Jesuítas: “Os membros da Companhia de Jesus ... observem com toda a delicadeza as suas leis, que lhes imponham a seguir a doutrina de Santo Tomás como a mais sólida, mais segura, mais aprovada e de acordo com as Constituições” (17 de set. de 1946).

Marx e outros. Lima Vaz adquiria assim uma vasta cultura humanística e religiosa, bem como um amplo conhecimento filosófico de todo o pensamento ocidental, que se manifestará na área de sua força e do seu talento especial, no pensar filosófico.

Sua síntese filosófica pessoal apoiava-se em três grandes influências: Platão, Tomás de Aquino e Hegel. Mas seu autor predileto era, sem dúvida, Tomás de Aquino. Lima Vaz viu na obra de Tomás de Aquino, especialmente na sua metafísica, tal profundidade, lucidez e equilíbrio nas questões fundamentais que ainda hoje suas intuições são, segundo Vaz, capazes de fecundar a reflexão.³ Vaz possuía um vivo interesse pelo pensamento moderno e seus principais representantes, deixando-se questionar pela modernidade. Sob o ponto de vista de Hegel, buscou analisar a realidade sociocultural contemporânea nos seus últimos trabalhos e a crise da modernidade sob os aspectos filosóficos, éticos, políticos e religiosos. Por exemplo, sabia oferecer uma análise crítica do pensamento marxista numa atitude intelectual firme e aberta ao debate, criticando todo reducionismo intra-histórico pelo chamado à transcendência.

Nas suas investigações, tomou posição no debate de ideias a respeito do sentido transcendente da existência humana e dos rumos da nossa civilização. No seu último livro, *Raízes da Modernidade*, propõe para o nosso tempo, tempo de incertezas e de renovadas articulações, o humanismo teocêntrico como itinerário para a realização plena do ser humano em sua existência pessoal e social.

Com a obra de Vaz, se está diante de uma fecunda união de elementos antigos, como a metafísica de Tomás de Aquino, e perspectivas renova-

³ Vale lembrar de algumas frases, em que se pode indiretamente ler uma nota autobiográfica:

“Não é preciso ser ‘progressista’ ou ‘conservador’, é suficiente um pouco de bom senso...” (II, 252);

“Ao observador estudioso, que se habitou à contemplação das grandes construções especulativas da teologia do passado, o campo teológico oferece, hoje, o aspecto de um campo em ruínas.” (I, 159)

“Percorrê-lo fica reservado aos teólogos de profissão [que ele não sinta de chamar-se!] que se sintam chamados a socorrer essa cruel indigência que o capítulo de pneumatologia ... apresenta na teologia contemporânea” (I, 224).

doras, como a ênfase na dialética hegeliana. Vaz colocava-se em busca de uma vida ética, onde é possível a realização da humanidade na liberdade, na verdade, na beleza e na justiça. Tendo a “mão no pulso” do nosso tempo, este autor merece que se dê atenção à sua perspectiva na *Weltanschauung* do mundo hoje e à orientação que deixou para o futuro.

Bibliografia

Entre a sua bibliografia alguns contam 700 títulos. Porém, deve-se levar em conta que vários trabalhos foram publicados em diversos órgãos diferentes, como também, após alguma reelaboração, em tempos distintos. É significativa a seleção que ele próprio ainda fez, juntando os trabalhos mais significativos segundo sua própria avaliação. São estes:

- Escritos de filosofia I: **Problemas de fronteira**. Loyola, São Paulo 1986
- Escritos de filosofia II: **Ética e cultura**. Loyola, São Paulo 1988.
- Escritos de filosofia III: **Filosofia e cultura**. Loyola, São Paulo 1997.
- Escritos de filosofia IV: **Introdução à ética Filosófica I**. Loyola, São Paulo 1999.
- Escritos de filosofia V: **Introdução à ética Filosófica II**. Loyola, São Paulo 2000.
- Escritos de filosofia VI: **Ontologia e história**. Loyola, São Paulo 2001.
- Escritos de filosofia VII: **Raízes da Modernidade**. Loyola, São Paulo 2002.
- **Antropologia filosófica I**. Loyola, São Paulo 1991.
- **Antropologia filosófica II**. Loyola, São Paulo 1992.
- **Experiência mística e filosófica da tradição ocidental**. Loyola, São Paulo 2000.

Nestes dez volumes de “Escritos de Filosofia”, há dois volumes que formam uma unidade sistemática, aqueles dedicados a “Antropologia filosófica I e II”. Nos outros volumes se trata de artigos escritos no arco de quase 50 anos, aqui acessível em forma de livros. Apesar de terem sido revisados pelo autor mesmo para este projeto, não estão livres de

certas repetições temáticas. Porém, saídos da mesma pena, isto é, da mesma pessoa e confirmado por um longo período de tempo revelam o valor destes pensamentos.

Nós queremos apresentar aqui os seus pensamentos fielmente. Por isso, não só nos propomos a deixar falar ele mesmo tanto quanto possível, mas também nos sentimos obrigados a dividir esta apresentação do seu filosofar em duas partes. Na primeira parte, serão recolhidas suas reflexões mais básicas, aquelas sobre a história, e, através delas, aquelas sobre a necessidade da metafísica. Numa segunda parte, queremos recolher seus pensamentos sobre o ser e agir do homem ou sua antropologia como, resultando dela, o agir ético do homem e sua formação de cultura.

Como padre espiritual e segundo o ideal missionário de sua Comunidade religiosa, Vaz se preocupou com homem vivo de hoje, iniciando com o estudo sobre a beatitude em Aristóteles e Santo Tomás. A beatitude ou a felicidade é aquilo que o homem deseja em tudo que faz. É a causa final de sua vida, que na teologia reconhecemos como *visão beatífica*. Esta meta, o Padre Henrique de Vaz nunca perdeu de vista.

Porém, exatamente como fruto de sua mente racional filosófica, sabia que o homem de hoje é “fruto” do mundo de ontem. Por isso, encontramos nele o filósofo que abre sua mente sobre a história toda. Com sabedoria e circunspeção, procurou as “raízes da modernidade”, foi às fontes, ao período clássico grego, estudando Agostinho e os autores da Idade Média e daí olhando para o presente.

“Entendemos aqui por *modernidade* o universo simbólico formado por razões elaboradas e codificadas na produção intelectual do Ocidente nesses últimos quatro séculos e que se apresentam como racionalmente legitimadas. Elas constituem o domínio das referências normativas do pensar e do agir para a imensa maioria dos chamados *intelectuais* do nosso tempo.” (VII, 7)

Seja dada atenção ao fato que o nosso autor, em suas referências a autores do passado, seja aos gregos do tempo clássico antes de Cristo, seja aos latinos da Idade Média, refere-se frequentemente a autores de fontes secundárias, com exceção naqueles textos que tratam explicitamente uma obra de um autor clássico como diálogos de Platão. Isto pode decepcio-

nar no momento, mas traz paz ponderando o fato que sua apresentação de pensamentos passados não é somente uma interpretação pessoal, o que necessitaria ser complementada pelo estudo de outros autores. Pelo contrário, isto mostra que suas colocações já foram confrontadas com o resultado de outros autores e assim, quando for necessário, já emendadas.

O retorno à Metafísica

1. A história

Henrique Vaz, como “estudioso de Hegel” (I, 266), fez vários estudos sobre a história em si.

“A história existe?”

No segundo volume de “Escritos de Filosofia II” do ano 1993 encontra-se, entre os anexos, um texto sobre a questão da história: “**História em questão**” (ano 1974; II, 227-249). Aqui Vaz levanta “um radical questionamento” (II, 246): “A história existe?” (II, 227). Referindo-se a sólidos estudos nas várias línguas, nosso autor vai à raiz deste fato e pergunta: Como se pode estudar a “história”? Pode-se falar da história já antes de ter “um só calendário mundial” etc. (II, 227)? O “historicismo” dos últimos dois séculos apenas levou a uma “consciência histórica” (II, 229); viver a história de novo, como Dilthey exige, é impossível (II, 231). Uma distinção de Veyne entre a “história supralunar”, simplificada pela ciência, e “história sublunar” ou experimentada (II, 232-234) mostra que “história” é um conceito abstrato; ela não é acabada nem é totalmente documentada e devido à liberdade do homem também não há “predições”, só “profecias” (K. Popper; II, 236 e 248). Seguindo um estudo do existencialista e realista Max Müller, Vaz aponta ao „domínio da trágica condição mortal que se constitui e se manifesta como exigência de imortalidade” que leva o estudo da história “necessariamente numa direção soteriológica” (II, 240). Parece como uma conclusão sábia quando diz:

“A História não pode ser pensada como totalidade cíclica, evolutiva ou dialética. Sendo um tempo no qual tem lugar a experiência trágica da falibilidade e da falta da liberdade finita, ... da interpelação da liberdade finita por uma liberdade infinita que pesa insuportavelmente sobre ela. ... A História ... só pode ser revelada do ponto de vista da Liberdade infinita como *História da salvação* ou como sequência temporal dos *gesta Dei salvíficos*” (II, 243).

No sexto volume dos seus escritos dedica explicitamente cinco capítulos à História, “**A Reflexão sobre a história**” (VI, 165-278).

Vaz distingue vários aspectos sob os quais o homem olha a história (VI, 166). Aponta a mudança da “imagem circular do tempo” (VI, 168) ao lineá-la com “uma esperança escatológica” (VI, 170), até chega ao “desenvolvimento da moderna ‘consciência histórica’” (VI, 172) com “conclusão pessimista” por pessoas como Löwith (VI, 171) ou Berdiaeff (VI, 176, nota 33). Esta conclusão pessimista ou a consciência histórica afetou, segundo Vaz, até “o próprio R. Guardini ... em certa medida”: preso por uma “concepção mecanicista” falou do “homem-não-humano” no seu *La fin des temps modernes*, Paris, Seuil, 1953, pp. 84ss (VI, 176, nota 33). Há o sujeito homem, que transcende o tempo e está consciente do seu “eu”; mas entre os filósofos dos últimos séculos, já a partir de Galileu até Kant e também após Hegel, com todas as variações por Husserl ou Heidegger, fica hoje o “ser-no-mundo” (VI, 184) segundo a compreensão do homem enquanto tal.

Esta visão antropológica “exprime o processo de dissolução da imagem antiga do mundo como ‘cosmos’,...” (VI, 189) e que também “não apresenta nenhuma vinculação intrínseca com o que constitui o núcleo original da visão bíblico-cristã do homem e do mundo” (VI, 190). É “o processo de ‘mundanização’ (para falar como Karl Löwith) das perspectivas cristãs sobre a história” (VI, 191). Então, Vaz pergunta se há ainda um lugar para a “consciência histórica” cristã?

O centro e a chave da história

O cristianismo tem sua origem na religião hebraica. Esta é formada por eventos históricos, “é rigorosamente *história*” (VI, 196), e mostra que “o monoteísmo criacionista implica uma antropologia rigorosamente concreta e positiva, excluindo no homem qualquer dualismo de substâncias opostas e recusando decididamente os mitos de preexistência” (VI, 196) etc. “O mundo ... é essencialmente ‘aberto’ à ação do homem” (VI, 196) e o homem é chamado a transcender o mundo e transformá-lo (cf. VI, 196). É um “apelo de Deus que suscita e impele a história” (VI, 199), especialmente pelo “Evento único e Fato central, ou seja, uma existência histórica, a de Jesus de Nazaré, que surge assim como o Universal concreto normativo de toda a história... a Promessa torna-se Palavra substancial de Deus, a Aliança... a Presença é epifania, na forma do homem, do ser mais íntimo de Deus” de modo que “a ‘essência do cristianismo’ consiste, pois,

numa existência e numa ação, a Existência e a Ação do Cristo, que se situam e se exercem no coração mesmo da história” (VI, 201). “O Absoluto, que é origem da história, torna-se presente em seu centro, insere-se em sua contextura, confere-lhe uma definitiva densidade ontológica” (VI, 201). “Neste Centro, a ‘consciência histórica’ cristã faz repousar seu invencível realismo” (VI, 204 s.); mais de que já antes, encontra-se aqui na “Ação redentora do Cristo” (VI, 205) o “germe de universalismo” e o “crescimento da história santa” (VI, 199); ela “eleva o homem e o mundo – ou o *homem-no-mundo* como indissolúvel unidade – até o plano de liberdade original – a ‘liberdade da glória dos filhos de Deus’ de que fala São Paulo num texto capital (Rm 8,19-21).” (VI, 205) “O amor criador de Deus ... presente substancialmente no Cristo, ... a história surge assim, com o imenso e irresistível processo de *personalização* e, conjuntamente, de *universalização*” (VI, 207).

“A Encarnação entendida como chave da história” encontra-se já no primeiro grande teólogo, Ireneu, depois em Agostinho com sua imensa influência “na evolução dos ideais culturais que conduziram à forma moderna da sociedade ocidental” (VI, 208). Agora, “a polêmica anticristã, que está na base dos ideais históricos surgidos da revolução científica moderna” (VI, 209s) e o “absoluto *humanismo* histórico” parecem “situar-se em inconciliável oposição com a visão cristã” (VI, 210). Mas “uma teologia da ‘recapitulação’ da história humana (e todos os seus valores positivos) no Cristo apenas começa a ser tentada” por “Daniélou, L. Bouyer, Guardini e outros” (VI, 213), de modo que se pode dizer: “Um cristão de hoje é também um ‘homem moderno’” (VI, 211).

“História” na filosofia de hoje

Nosso Filósofo formulou com esta análise uma visão básica da história, universalmente válida. A partir deste trabalho, Vaz confronta as teorias de “história” na filosofia hodierna no capítulo: “**Consciência e história**” (VI, 219-229). Aqui ele quer dizer que a realidade é mais que apenas um fato descritível (cf. VI, 166), é “uma prodigiosa complexidade de elementos” (VI, 228). Nesta realidade também está incluída uma “intenção” ou um sentido que o homem não simplesmente vê, mas experimenta (cf. VI, 222). O “homem” é um sujeito, no sentido tradicional de “*subjectum*”, que não é apenas um ente, mas um ente racional e também com “consciência”.

E é na *palavra* que as duas consciências são exprimidas, a das coisas e dos eventos no mundo pelo conhecimento abstrativo e a do homem pela expressão da sua intenção interior. Isto possibilita a comunicação e abre para o homem a possibilidade de entrar formativamente no mundo, pois “como tal, o homem é ser *histórico*” (VI, 226). “História” é então o processo desta formação do mundo pelo homem, uma “gênese dialética” (VI, 221), uma “interpelação decisiva entre os sujeitos” (VI, 226); “a luta do homem com o mundo ... não é uma simples luta pela vida, mas uma luta pela significação – pela humanização – do mundo” (VI, 226).

Esclarecida esta comunicação, Vaz abre uma outra janela pela “**Nota histórica sobre o problema filosófico do ‘outro’**” (VI, 231-246): este “mundo” é visto por Platão como o Logos, por Aristóteles como o Primeiro (dos entes) que merece ser contemplado. Mas, diz Vaz, “em confronto com o *sábio* e o *herói* grego, faz sua aparição o *santo* cristão. Ora, a categoria do *próximo* ... insere-se como categoria fundamental” (VI, 234) pelo Cristianismo, “no imperativo existencial do *amor do próximo* a partir da revelação do amor-dom de Deus, que é o motivo fundamental da história santa” (VI, 235), testemunhado na futura história por Santo Agostinho, Santo Tomás, São Francisco de Sales e Pascal. “Descartes é, por excelência, o gênio solitário” (VI, 235) e não tem lugar para o outro. Assim ele dá início a “prisão doméstica”, se queremos chamar o solipsismo idealista assim. Só por Hegel a filosofia se abre de novo para o mundo, por ele ainda na “dialética do senhor e do escravo e a dialética da cultura (Bildung) e da linguagem” (VI, 236) que foi levado ao lado espiritual por Kierkegaard e ao lado material por Marx, retomado por Husserl e principalmente por diversos representantes do personalismo e existencialismo com a pergunta no fim: “Como, então, pensar a história que é a *comunicação e comunhão*?” (VI, 241; cf. 238-245).

Aberto ao infinito

No próximo capítulo, “**O Absoluto e a história**” (VI, 247-278), Vaz começa do lado do homem como histórico ou “consciência”, porém não no sentido clássico, como consciência psicológica, moral e crítica, mas “consciência dialético” e “consciência teórica” (VI, 252 passim) porque o homem é o “*ser-consciente (Bewußt-sein)*” (VI, 248). Nas páginas se-

guintes analisa e especifica isto com mais distinções, seja do lado desta consciência seja do seu conteúdo, - percepções e descrições que fazem lembrar a tentativa psicológica de Herbart (1776-1841; cf. VI, 247-254). Seja deste ponto de partida, seja do diálogo como “uma relação específica entre sujeitos” (VI, 253) ou seja a reflexão sobre o “trabalho” como “obra de cultura” (cf. VI, 255-262), temos aqui formas de diálogo com os filósofos contemporâneos. Daí surge a pergunta: será que nosso autor vai atribuir ao acidente “*relatio*” o valor de substância” e assim nos apresentar o homem como “mais um produto” do mundo, do ambiente ou de qualquer causa “mais forte”, de modo que “a consciência resulta desta evolução” (VI, 257; cf. 262)?

Vaz mesmo levanta esta pergunta (cf. VI, 255) e enfrenta a realidade começando com as “ambiguidades” seja do lado do mundo objetivo e sua conhecibilidade, seja da parte do homem, das suas possibilidades de expressar-se autenticamente, da “ambiguidade do sinal” (VI, 259) e do fato que “a ação humana não é criação a partir do nada, ... [ela] se exerce [apenas] sobre a realidade objetiva do mundo” (VI, 260). Vaz ainda reflete sobre a “consciência histórica” e a supera com dois motivos: por “uma verdadeira *mutação* histórica, na qual ... suscita um mundo novo de significações e valores: uma nova idade, sob o signo de uma nova forma de consciência histórica” (VI, 265s). Vaz tenta explicar esta consciência histórica pelo “aspecto instrumental”, um “aspecto normativo” com “exigências fundamentais de seu *ser-homem*”, “um ponto de partida para uma filosofia da *natureza humana*” (VI, 267) e pelo o “aspecto manifestativo”. E o outro motivo é (no primeiro motivo está por e aqui é) o “confronto entre a noção de consciência histórica... e o problema do Absoluto (que parece resolver-se em termos de inconciliável oposição” (VI, 268; cf. II, 284). De novo, Vaz escuta os filósofos e suas insuficientes tentativas de “superação desse dualismo” (cf. VI, 269ss).

Ele vê a necessidade de considerar as “relações entre Deus, o homem e o mundo”. Indicando já antes brevemente a união entre “teoria e práxis” (VI, 256; cf. 258: *logos* e *práxis*) e nas coisas sua existência material e forma universal (cf. VI, 263-264). Vaz continua agora pelo hilemorfismo universal, ou seja: pela “expressão nos objetos do mundo” encontra a “conhecimento *aná-lógico* [sic!] de Deus que é também, um conhecimento *anagógico*” (VI, 272); mas também vê a necessidade de aceitar a “*presença* [do Absoluto] na estrutura da consciência ... com a *exigência*

mesma que impõe ao homem assumir seu ser como *ser histórico*, isto é, como ser criador de si mesmo e de seu mundo” (VI, 273). E “como liberação do élan infinito da subjetividade, a história exige o Absoluto” (VI, 277), o Absoluto “como *imane*nte à consciência-de-si e à relação intersubjetiva ... e como *transcendente* à limitação real dos sujeitos e à própria contingência do processo histórico” (VI, 278).

Vaz conclui com “a exigência do Absoluto” (VI, 278), sem entrar na resposta da graça que antes mencionou brevemente, a “perspectiva cristã” de um quase “modo paradoxal” pela “realidade central da história no mistério da Encarnação” no qual o “Absoluto trans-histórico” se encarna (VI, 263).

No breve artigo sobre a “**Política e História**” (do ano 1987; II, 250-256) nosso autor insiste que é “urgente a reflexão sobre o verdadeiro conceito de *tradição* e sobre o seu conteúdo ético. Na verdade, este se apresenta como o único caminho através do qual será possível reencontrar o sentido da política como sabedoria e o da história como mestra da vida” (II, 256).

Circunscrito e identificado por vários aspectos a “história” é possível olhar ao entendimento e a elaboração de teses sobre o mundo e o “sentido” da existência do homem nele.

2. A história no decorrer dos tempos

Das três fontes, Platão, Aristóteles e o mundo hebraico

Num artigo sobre a “Teologia medieval e cultura moderna” (1979; I, 71-86), nosso autor certamente surpreende muitos leitores com a clara demonstração que “a filosofia grega é, fundamentalmente, uma teologia.” (I, 74) A razão que dá é esta: “Para o homem antigo, o mundo era epifania do sagrado.” E “nesse sentido, a filosofia é, desde o início, *teologia*, expressão racional do *theion*, do divino” (ibid.); e isto vale para “o pensamento de Platão”, e “também a filosofia aristotélica é uma teologia”, pois é a “contemplação, cujo objeto é Deus” (I, 75); igualmente, “a teologia é coroamento de toda a moral estoica” (ibid.). Estes fatos explicam que “a teologia cristã tenha lançado raízes no terreno da filosofia grega” (ibid.).

Aqui é importante de notar que Vaz considera toda a tradição hebraica parte da história humana e por isso, não apenas merece, mas precisa ser levada em consideração (cf. “Antigo Testamento: Uma mensagem social?” (I, 89-99). Não Mais tardar, quando “sobretudo a Europa latina” começou se recuperar das “invasões bárbaras” e as destruições devastadas, toda a atenção intelectual, seja árabe, judia ou cristã, vai ao redor desta tradição, que por Cristo recebeu uma totalmente nova, mas ainda histórica dimensão. “A nossa tradição cultural e mesmo os nossos problemas presentes seriam incompreensíveis sem a presença, ao longo de dois mil anos da nossa história, dessa intuição profundamente revolucionária ... de uma salvação que se opera na história, nela se constrói, e confere a seus eventos uma significação decisivamente antropológica... Intuição revolucionária” porque – diferente das ideias gregas – aqui “o Deus pessoal se revela” (I, 91).

Da “constante da história da nossa civilização” (I, 91) se formaram duas maneiras de ver a realidade, a saber, uma vendo e a outra buscando, uma vendo a realidade alegoricamente ou como “uma espécie de grande livro aberto” (I, 80), a outra buscou a verdade começando com a “letra” da Escritura, mas ambos se encontrando na “contemplação teologal” (ibid.). E esta busca de Deus continua pelos séculos, “a Idade Média transmite à Idade Moderna a mais difícil e profunda inquietação que o homem pode carregar: a inquietação teológica.” (I, 84). Vaz se pergunta: “Até quando a modernidade continuará sob o signo da teologia? ... Nietzsche dizia que enquanto não nos desfizemos da gramática não nos desfaremos de Deus” (I, 85).

Esta perspectiva fundamental provoca o esforço de olhar mais *para as causas* e os fenômenos históricos até hoje para entender não apenas o desenvolvimento, mas muito mais quais passos serão necessários neste futuro imediato que nós devemos formar e construir.

A Idade Média

Na edição de seus escritos Vaz descreve em vários estudos o clima intelectual do século XIII. Segundo ele, são três as “formas de pensamento (Denkformen)” (VII, 51) que marcam o futuro até hoje, e que são as “**Raízes da Modernidade**” (VII). Por isso, Vaz dedica vários artigos a esta análise:

Começa com a “**Fisionomia do século XIII**” (I, 11-33), que é primeiramente influenciada pelas fontes árabe-júdas que trouxeram Aristóteles; depois pela formação das universidades exatamente no início deste século (“O ano 1200, que inaugura o século XIII, pode ser considerado o ano de seu nascimento”, da universidade de Paris, I, 22), e, terceiro, “as grandes correntes” que descreve mais extensamente no artigo sobre a “**Formação e fisionomia do século XIII**” (VII, 31-38), completado pela análise dos “**Roteiros doutrinários do século XIII**” (VII, 39-54), que serão a filosofia pura na Faculdade de Artes, a teologia pura com o Agostinianismo e São Boaventura e “a via intermediária seguida por Tomás de Aquino” (VII, 44), com as duas formas mutuamente se enriquecendo, mas preservando sua identidade. Na tentativa de descobrir “**A crise final do século XIII**” (VII, 55-73), Vaz parte destas três correntes e descreve seis episódios. Em 1270, o bispo de Paris condenou treze proposições, supostamente ensinadas na Faculdade de Artes e consideradas heréticas: a unicidade do intelecto possível; o determinismo da vontade e, portanto, a negação do livre-arbítrio; a eternidade do mundo e a negação da providência divina. Santo Tomás foi chamado a Paris em 1268, para participar nestas discussões vivamente: Por exemplo, ele discute a questão da unicidade do intelecto possível “minuciosamente, acompanhando o texto de Aristóteles, no opúsculo *De unitate intellectus contra Averroistas* (1270)” que é “um dos textos filosóficos mais importantes do século XIII e, segundo A. de Libera, ‘uma das obras maiores da história da filosofia’” (VII, 64). O evento mais significativo neste século se concentra, como ponto culminante, no “famoso decreto censurando 219 (220) proposições, das quais cerca da metade diz respeito a problemas de natureza filosófica: 40 sobre a ciência, vontade e onipotência divinas; 50 sobre a criação e sobre a eternidade do mundo e 20 sobre a natureza e função das substâncias separadas” (VII, 68). Este ato levou a vivas discussões que se acalmaram com a canonização de Santo Tomás pelo Papa João XXII em 1325.

Vaz coloca no fim “nossa pressuposição fundamental, inspirada em E. Gilson ... de que as filosofias antigas, na sua estrutura noético-metafísica, obedecem sem exceção ao paradigma epistemológico que circunscreve necessariamente o domínio do inteligível ao âmbito da pergunta *o que é?* (*ti esti; quid est?*) ou da *ousía*. É neste âmbito, como mostra exemplarmente Aristóteles, que se desenvolve a pergunta filosófica inaugural em torno do *ser enquanto ser*.” (VII, 71) Continuando neste momento

de sua reflexão, afirma Vaz: “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*” (VII, 72). Daí surgiu a difícil pergunta: “Como repensar a inteligibilidade da *essência* à luz da primazia metafísica da *existência*?” (ibid.) Esta pergunta “permite traçar uma linha divisória, um equador especulativo separando os dois hemisférios do *globus intellectualis* do Ocidente: aquele que tem como pólo a *essência* como núcleo primeiro irradiante de inteligibilidade, e aquele que tem como pólo a *existência* como primeiro e radical inteligível”. Que isto foi “provocado pela introdução do paradigma criacionista no universo das filosofias da *essência*” e faz que o “século XIII representou um momento decisivo”, a “metafísica do *Esse* (existir) de Tomás de Aquino ... o primeiro germinar das raízes da modernidade” (VII, 73; cf. ibid., 85). Seguido pela pergunta pelo “**Subsolo doutrinal do século XIII**” (VII, 75-94) destacam primeiro as três ordens gnosiológico, ontológico e ético ou *ratio intelligendi*, *causa essendi* e *ordo vivendi* (cf. VII, 76-78); depois limitando-se “ao problema do *ser* ou da *causa essendi*, uma vez que é no campo da ontologia e da metafísica que pensamos poder descobrir o solo mais profundo onde irão brotar as raízes da modernidade” (VII, 78). Confrontado com o “emanatismo neoplatônico e o criacionismo bíblico”, é Santo Tomás que leva à distinção entre o “uno e múltiplo” e abre assim o “acesso” ao ente infinito e aos entes finitos, a *causa essendi* e distinções como “essência e existência”, “princípio e causa”, “ato e potência” etc., e para desta maneira chegar a uma união entre as correntes que chegaram da história a ele (cf. VII, 82-90). Isto permitiu também chegar a um “itinerário da metafísica do *esse*” (VII, 92-93).

A “modernidade”

No artigo “**Tomás de Aquino: Do ser ao absoluto**” (III, 283- 342) nosso autor focaliza também a temática essência-existência. Não tanto pela atenção à metafísica, mas ao conjunto da história Vaz começa primeiro com a “Situação histórica de Tomás de Aquino” (III, 283-295); ele mostra: “Ao comprovar a presença viva da filosofia na Idade Média, ela permite que se fale da unidade de um pensamento antigo-medieval, uma vez reconhecida como sendo igualmente uma evidência histórica a vital continuidade que une essas duas grandes épocas do pensamento ocidental.” (III, 289). O padre mostra “a origem longínqua do estilo de filosofar

que prevaleceu na modernidade” (III, 294). Na “filosofia primeira”, em que “essência e existência constituirão os polos dialéticos” (III, 304), torna-se claro para Vaz: “A grandeza de Tomás de Aquino é indiscutível” (III, 300), e ele “voltará um dia à atualidade da cena filosófica” (VII, 237).

Se, por isso, trata ainda nesta ocasião extensamente sobre “**Tomás de Aquino e o destino da metafísica**” (III, 305-342), é apenas para ter uma base sólida para discutir “**A Metafísica na Modernidade**”. Com sua ampla visão histórica, Vaz surpreende com a afirmação que a “morte da metafísica” “representa, na verdade, um processo histórico multissecular” (III, 305), contando entre os “grandes ‘desconstrutores’ da metafísica” os pensadores “de Duns Scot a Kant” (III, 311; cf. *ibid.*, 348-364; I, 30). “A época moderna da cultura” ele a vê “como idade pós-metafísica” (*ibid.*). Sua própria contribuição entende por “repensar a metafísica” que Hegel já teria tentado, mas tendo ficado entretanto, “no terreno da subjetividade moderna” ou na “metafísica da imanência” (III, 307). Tendo conhecimento das diversas tentativas sérias (como de Gilson, Lakebrink ou Siewerth), Vaz quer propor sua “aproximação ao alto e solitário cimo metafísico ao qual se elevou Tomás de Aquino ... por duas vertentes que ele mesmo trilhou: a vertente *gnosiológica* e a vertente *teológica*” (III, 310). À “gnosiológica” ele dá “o título: *da representação ao ser*” (III, 310) e a “teológica” chama o caminho “do ser ao absoluto” (III, 326).

Segundo sua interpretação de Tomás, “o juízo na sua função de conhecimento, é o que se prolonga diretamente na dimensão metafísica” (III, 312). Vaz, inspirado por Maréchal (cf. III, 321-322), e escutando Gilson, Maritain, Fabro e Elders com a ênfase ao *esse*, pensa que as duas posições se complementam para “uma melhor inteligência da teoria do juízo, na qual pulsa o coração da metafísica tomásica” (III, 313).

Vaz está consciente da questão da primazia do ser ou inteligir humano, por isso termina esta primeira parte dizendo:

“No entanto, é indubitável que a dimensão *tética* da afirmação, ou a posição do ser como *existir* no juízo objetivo, permaneceria inexplicável sem a presença, no movimento da inteligência, de uma finalidade antecedente e consequente, de um Princípio primeiro e de um Fim último da nossa atividade intelectual...” (III, 325s.)

Assim se vê conduzido a “dimensão *teológica* constitutiva da filosofia primeira ou metafísica” (III, 326), a “teologia filosófica em Tomás de

Aquino, confluência de diversas tradições como a aristotélica, a neoplatônica e a cristã” (III, 326s). Segundo o doutor angélico, se parte dos entes criados como efeitos de uma causa superior, especialmente nas “cinco vias” (movimento, causalidade, contingência, participação, finalidade; III, 327), de modo que “a demonstração da existência de Deus não é, portanto, o *começo*, mas o *fim* do discurso metafísico” (III, 330).

Vaz não cansa de afirmar o “ponto de partida da Metafísica” para Santo Tomás: e isto é a “intuição fulgurante da *existência* como inteligível supremo assegura a originalidade de Tomás de Aquino e o afasta definitivamente, como mostrou E. Gilson, da tradição essencialista dominante na metafísica grega” (III, 332).

Então, se se aproxima do conhecimento com a intuição do ser ou do olhar teológico, “o ato de existir” (III, 332, 348, 360; I, 58, 66) é o centro da filosofia de Tomás de Aquino e de todo o futuro filosofar, porque “na alma profunda do *homo technicus* subsiste o *homo metaphysicus*” (III, 342), assim conclui Vaz este estudo.

3. O retorno à metafísica

“A Metafísica na Modernidade”

A estas reflexões se junta o estudo sobre “**A Metafísica na Modernidade**” (III, 343-367). Neste passa à história da metafísica como os estudiosos de hoje veem; G. Siewerth a “descrevia e interpretava com grande erudição historiográfica e singular penetração especulativa” (III,

343). Aqui Vaz apresenta Heidegger com sua leitura da “metafísica ocidental” (cf. III, 344-349).

Seguindo a indicação de Heidegger, o Platonismo é visto idêntico com Filosofia. Em consequência, chegou-se a “perfeita coincidência entre o *ordo cognoscendi* e o *ordo essendi*” (III, 345; Vaz afirma que “a metafísica tomásica do *ato de existir*, (é) praticamente desconhecida por Heidegger”, III, 360; cf. VII, 270-286). Isto se revela mais claramente na “metafísica moderna da subjetividade a partir da revolução filosófica do século XIV” (III, 347s.; cf. 159s; 170), com uma “fratura” e um “rompimento do antigo paradigma”, do “qual procederá o fim da metafísica com sua transformação em antropologia” (III, 349; cf. I, 231-240).

Com esta observação, Vaz se vê diante de “duas questões fundamentais...: por que caminhos a nova noção unívoca do *ser*, que prevalece a partir de Scot, deu origem? de um lado ? ao *Sistema* suareziano e, do outro, a *mathesis* cartesiana? E como essas duas figuras emblemáticas da metafísica na modernidade prepararam a inversão decisiva da metafísica em antropologia?” (III, 350), isto é a “passagem da ontologia clássica do *ser* para a ontologia moderna do *sujeito*” (III, 355)? Com referência a estudos recentes e extensos desta questão⁴, Vaz responde com Honnenfelder, que “o conceito do ‘*ser possível*’ (*ens possibile*) suplantará a noção de ‘*ato de existir*’ (*esse*)”, em favor de implicar a “univocidade da noção do *ser*”. Isto “assinala o advento do que Gilson denominará a metafísica ‘*essencialista*’”, desde o seu “iniciador Duns Scot, de Francisco Suarez ...” (III, 356; cf. 347-364; 158-163)⁵. Suarez “antecede imediatamente a Descartes e com esses dois pensadores a modernidade filosófica dá o seu primeiro e decisivo passo: de Suarez procede a ideia de *sistema*, de Des-

⁴ Rolf Schönberger, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses*, Gruyter, Berlin 1986 e L. Honnenfelder, *Scientia transcendens: die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, Meiner, Hamburg 1990; J.-F. Courtine, *Suárez et le système de la Métaphysique*, Epiméthée, PUF, Paris 1990.

⁵ “As pesquisas de Courtine parecem oferecer àquela suposição um fundamento sólido ao mostrar que a formação do sistema moderno da metafísica somente pode ser devidamente explicada a partir da ‘destruição’ (cf. nota 37) escotista da metafísica tomásica do *esse*. Desta sorte não hesitamos em afirmar que a pesquisa histórica de Courtine vem trazer uma confirmação aos estudos de E. Gilson e G. Siewerth, no sentido de atribuir à metafísica tomásica do *ato de existir* um lugar central na *história do ser* da filosofia ocidental.” (III, 360).

cartes a ideia de *sujeito*” (III, 357). Seguindo as análises destes autores o padre Henrique chega ao ponto de dizer: “No centro das oposições está o deslocamento escotista-suareziano do foco primeiro de inteligibilidade do ser: ele passa do *ato de existir (esse)* em Tomás de Aquino para a *essência (res, aliquid)*, oposta ao *nihil*, em Scot e Suarez. A consequência maior ... será a incompatibilidade da analogia tomásica da noção do *ser*, ... e a analogia suareziana que supõe a univocidade do conceito abstrato do *ser (ens ut sic)*” (III, 363). Isto leva, mais tarde e em tantas mentes de hoje, ao Ser Supremo apenas como ideia e a um Deus criado na mente humana.

A Verdade – por Deus ou pelos homens

Uma consequência é que “entre os temas mais estudados no pensamento contemporâneo, o tema do *sentido* apresenta-se como dos mais importantes e fundamentais e, igualmente, como dos mais abrangentes, percorrendo um grande arco de problemas que vai da Filosofia da Linguagem à Metafísica” (III, 153). No estudo sobre a “**Civilização moderna e Crise do Sentido**” (III, 153-175), ele distinguiu diversos significados da palavra “sentido”, especialmente o gnosiológico linguístico e o existencial e moral (cf. III, 154-156). O problema crucial do tempo moderno, diz Vaz, é o da primazia do ser *ou* da representação: A primazia do ser “significa a prioridade da *verdade* objetiva sobre a sua *representação* subjetiva” (III, 159). Porém “a revolução filosófica do século XIV” levou à “ruptura entre a *representação* e o *ser*” (III, 159) e dava a “primazia à *representação* no regime do conhecimento”⁶ com tal força que a “*metafísica da subjetividade*, que deve ser reconhecida como a filosofia própria da modernidade”, leva à “paradoxal ‘desconstrução’ de si mesmo, celebrando o triunfo do Leviatã lógico-estrutural” (III, 170; cf. III, 164, 166). Afirma Vaz, sempre em vista da história, logo consciente do que fala, “a partir do século XIV, (revolução filosófica) passa impor na teologia, na filosofia e na cultura intelectual em geral o triunfo da *representação* sobre o *ser*.” (III, 161s.) Pela volta do ser à representação, perdendo o fundamento no ser, os filósofos da linguagem atribuíram à linguagem “uma extensão lógica que a fizesse igualar-se em significação ao inteiro domínio do ser, ... a subordinação do seu polo referencial à sua estrutura e ao seu uso,

⁶ III, 159; aí a base do que muito mais tarde é chamado “revolução copernicana” no âmbito filosófico, cf. III 166 e 180.

o que acaba consagrando definitivamente a primazia da *representação* sobre o *ser*” (III, 180; cf. o artigo inteiro sobre a “**Civilização moderna e Linguagem**”, III, 177-190). Vaz pessoalmente defende claramente a “primazia do *ser*“, “enunciado por Aristóteles” e que “será, assim, o fundamento noético da doutrina do *sentido* na sua acepção existencial, caracterizada pela primazia do *ser*, e que perdurará até o século XIV” (III, 160; cf. *ibid.* nota 20).

Devido da à importância que a filosofia dá hoje à “linguagem”, nosso autor se aproxima também em várias publicações a este tema. Já nos referimos a Nietzsche, que a este respeito disse: “Enquanto não nos desfizemos da gramática não nos desfaremos de Deus” (I, 85). Trataremos mais disto na segunda parte.

A metafísica

Vaz termina esta pesquisa historiográfica apontando para o “renovado interesse pelos problemas da metafísica tradicional, ... as grandes questões sobre o *ser*; o *sentido* e o *destino*. A história da metafísica aparece-nos, desta sorte, como a linha mestra de toda a história da filosofia, e essa é, talvez a lição maior que podemos receber das obras que comentamos neste Anexo” (III, 366-367).

Henrique Vaz volta de novo a Santo Tomás, depois ter discutido os vários temas importantes, nestes estudos do *nosso* tempo: “**A metafísica da ideia em Tomás de Aquino**” (VII, 223-238). Ele busca uma palavra orientadora sobre o coração da modernidade ou a “Ideia imanente” do homem, aquela prisão que levou tantos intelectuais ao desespero e suicídio. Vaz pensa que “a única tentativa que conhecemos, certamente grandiosa, de recuperar de alguma forma a teoria da Ideia no mundo do filosofar pós-cartesiano é a teoria do conceito da *Lógica* de Hegel” (VII, 224). Porém, primeiro considera a história. Ele começa com Platão, pelo diálogo Fédon, o fundador “da metafísica ocidental” (VII, 225). Depois, vê o momento “em que a teoria da Ideia brilhou verdadeiramente no zênite do céu filosófico-teológico e alcançou, com Boaventura e Tomás de Aquino, a altitude máxima da sua trajetória de tantos séculos” (VII, 224).

Unindo a crítica aristotélica às ideias platônicas e à apresentação neoplatônica de Santo Agostinho, Santo Tomás encontra “a teoria das Ideias na sua estrutura metafísica original – *identidade* do inteligente e do inte-

ligível e posição da *unidade* absoluta da Ideia como *ser*, dialeticamente articulada (*via negationis*) com a *pluralidade* de seus atributos e das essências distintas, vindo essas a constituir o mundo das Ideias na mente divina” (VII, 229; isto foi tratado prioritariamente na “metafísica do *verbum* ... em torno do conceito aristotélico de *perfeição* ou *ato* (*enérgeia*)”, *ibid.*, 231). A base de toda a explicação é a “identidade entre *esse* e *intelligere*, que se realiza analogicamente” (VII, 231), e “pelo seu caráter arquitpal” este é “um dos tópicos preferidos e mais estudados da sua obra no clima do neotomismo da primeira metade do nosso século” (VII, 233; seguem as páginas 230-236, as mais densas nos escritos de Vaz e que devem ser lidas na íntegra).

Nosso autor conclui: “Ao interpretar a teoria da Ideia no quadro conceptual da sua metafísica do *esse*, Tomás de Aquino confere-lhe o incomparável vigor especulativo com que, assim cremos, voltará um dia à atualidade da cena filosófica.” (VII, 237)

O retorno da metafísica

Vaz pergunta, como resumo de todo o seu esforço e como avaliação, pela “**Presença de Tomás de Aquino no horizonte filosófico do século XXI**” (VII, 239-268). Respondendo, inicia com a valiosa observação: A Igreja mudou a tática no século XIX: Em vez de condenar os erros no mundo intelectual, apresenta Santo Tomás (cf. Leo XIII, *Aeterni Patris*, 1878) e mostra e insere no seu horizonte universal o que se encontra nos pensadores que marcaram verdadeiramente a história depois dele; é o início do “tomismo neo-escolástico” (VII, 246). Descartes foi estudado nesta luz especialmente por Joseph de Finance, e Kant por Joseph Maréchal, ambos padres jesuítas; ao estudo de Hegel dedicaram-se leigos como Siewerth, Fessard e Lakebrink. Devido à sua influência, Vaz menciona aqui também Heidegger que encontrou no Padre João Batista Lotz SJ um analista acurado (cf. tb. VII, 90, nota 35).

A resposta que Padre Vaz visa para o novo século é que não se deve esperar uma nova corrente marcante: “Não há de esperar novas revoluções análogas às revoluções cartesiana e kantiana ou mesmo às revoluções menores da fenomenologia e da linguagem no século XX” (VII, 251). Haverá a “memoração (*Erinnerung*) histórica”; e por causa da “tecnociência” um distanciamento entre natureza e cultura que provocará a

vinda ou o retorno da metafísica, a “interrogação humana sobre o *ser* e sobre o *sentido*“ (VII, 257; cf. III, 352s.). Aí se abre o espaço para Santo Tomás, pois “se admitirmos encontrar na crise do século XIII as primeiras sementes a partir 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” (VII, 103). Para isto, Vaz oferece um “Itinerário da Metafísica do *Esse*” que desenvolve extensamente (VII, 92-222) e mereceria ser publicado separadamente como “Introdução à Metafísica” pois trata os temas fundamentais como a existência e essência, os transcendentais e a criação, a participação e finalidade. Sempre fazendo referência a autores de todos os tempos, mostra o fundamento sólido em Santo Tomás pela sua “síntese genial entre o religioso e o racional”, pela síntese entre a “gnosilogia platônica” e “gnosilogia aristotélica”, pela sua “concepção de história a partir dos fundamentos metafísicos da existência humana” e por uma “integração orgânica da ética clássica ... na tradição da ética cristã” (VII, 261s.).

“Se admitirmos que à filosofia do próximo século caberá realçar com particular ênfase esse caráter essencial da reflexão filosófica, ... poderemos, com razoável certeza, concluir que, nesse espaço da *rememoração*, Tomás de Aquino será uma referência essencial.” (VII, 265; cf. o retorno da metafísica em III, 352ss.)

Titus Kieninger ORC

Índice

Biografia.....	154
Bibliografia	158
O retorno à Metafísica.....	161
1. A história.....	161
“A história existe?”	161
O centro e a chave da história.....	162
“História” na filosofia de hoje.....	163
Aberto ao infinito.....	164
2. A história no decorrer dos tempos.....	166
Das três fontes, Platão, Aristóteles e o mundo hebraico.....	166
A Idade Média.....	167
A “modernidade”	169
3. O retorno à metafísica.....	171
“A Metafísica na Modernidade”	171
A Verdade – por Deus ou pelos homens	173
A metafísica	174
O retorno da metafísica.....	175