

FACULDADES EST
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

MARIVELTO LEITE XAVIER

O CONCEITO DE PESSOA EM LIMA VAZ E VON BALTHASAR:
UMA CONTRIBUIÇÃO PARA O ENSINO DE TEOLOGIA

São Leopoldo

2015

MARIVELTO LEITE XAVIER

O CONCEITO DE PESSOA EM LIMA VAZ E VON BALTHASAR:
UMA CONTRIBUIÇÃO PARA O ENSINO DE TEOLOGIA

Tese de Doutorado
Para obtenção do grau de
Doutor em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de concentração: Religião e
Educação

Orientador: Rudolf von Sinner

São Leopoldo

2015

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

X3c Xavier, Marivelto Leite
 O conceito de pessoa em Lima Vaz e Von Balthasar:
 uma contribuição para o ensino de teologia / Marivelto
 Leite Xavier ; orientador Rudolf von Sinner. – São
 Leopoldo : EST/PPG, 2015.
 176 p. : il. ; 31 cm

 Tese (doutorado) – Faculdades EST. Programa de
 Pós-Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo,
 2015.

 1. Antropologia teológica. 2. Pessoa humana. 3. Vaz,
 Henrique C. de Lima (Henrique Claudio de Lima), 1921-
 2002. 4. Balthasar, Hans Urs von, 1905-1988. 5.
 Educação – Finalidades e objetivos. 6. Educação
 (Teologia cristã). I. Sinner, Rudolf Eduard von. II. Título.


MARIVELTO LEITE XAVIER

**"O CONCEITO DE PESSOA EM LIMA VAZ E VON BALTHASAR: UMA
CONTRIBUIÇÃO PARA O ENSINO DE TEOLOGIA"**

Tese de Doutorado
Para a obtenção do grau de
Doutor em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de Concentração: Religião e Educação

Data de Aprovação: 10 de agosto de 2015

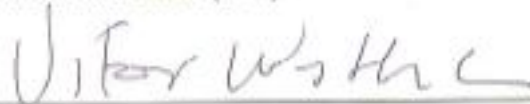
Prof. Dr. Rudolf von Sinner (Presidente)



Prof. Dr. Remi Klein (EST)



Prof. Dr. Vitor Westhelle (EST)



Prof. Dr. Delmar Cardoso (FAJE)



Prof. Dr. Luis Carlos Susin (PUCRS)



AGRADECIMENTOS

Aos meus pais Antonio e Nilva; minha esposa Monica e nossas pequenas Marias e familiares!

Ao meu orientador Dr. Rudolf von Sinner e ao Dr. Remí Klein.

A CAPES pela oportunidade de contribuir com esta pesquisa.

Ao SEDAC pela confiança e apoio.

Ao meu confessor e à Ir. Maria Inês O.C.D.

Ao Deus vivo minha vida!

O amor não é uma aventura.
Tem o rosto do homem completo.
Tem o seu peso e de todo o seu destino.
Não pode ser um único momento.
A eternidade do homem passa por ele e
é por isso que se encontra nas dimensões
de Deus.

Porque só Ele é eternidade.
O homem observa o tempo
para esquecer, esquecer.
Para ser por um momento apenas agora
e separar-se da eternidade.
Tomar tudo e tudo perder
logo depois.

Há maldição daquele momento seguinte e
de todos os seguintes.
Momentos através dos quais,
você procura o caminho de volta
para aquele que passou
para tê-lo mais uma vez
e através dele, tudo!

Papa João Paulo II.
in memoriam.

RESUMO

A presente tese discute o conceito cristão de Pessoa como estatuto transcendental universalmente válido para o ensino acadêmico de teologia. Por mediação do método genealógico em Lima Vaz, o conceito de Pessoa manifesta-se velado na Forma grega. Lima Vaz é considerado o maior filósofo brasileiro do século XX. Utilizamos de sua tradição hermenêutica nos capítulos iniciais onde discutiremos a exigência objetiva da forma. Tradição semântica que se aproxima, como ficará demonstrado nos capítulos finais das posições filosóficas teológicas de von Balthasar. A Pessoa aparecerá velada entre os gregos. A arte de aprender a própria identidade – educação – é ela mesma o caminho em direção à Forma. A formação do homem grego é a formação do Mesmo. Ainda que de forma velada! No cristianismo a abstração grega recebe da relação Trinitária o estatuto de história. O tempo é privilegiado na criação. O ser humano se reconhece na medida em que se percebe conhecido pela razão de Deus. Há um rosto e uma racionalidade própria para reconhecê-Lo e o véu é retirado. A identidade do homem é reconhecer-se como *Imago Dei*. Imagem que é racionalidade comum a todos os seres humanos – Igreja. A Igreja é a identidade do homem e conhecê-la é se ver no espelho. Na leitura vaziana de Santo Tomás a Igreja é a presença analógica divina na qual o ser humano pode reconhecer-se como participante do ser Pessoa. Participação que é paradoxal em que a debilidade extrema dos entes participantes torna-se condição objetiva de validade do discurso do ser universal. Pessoa é *uniquidade* – medida singular, única, insubstituível e irrepetível no tempo conforme definição em von Balthasar. A eternidade não está fora do tempo, mas propicia mais tempo ao tempo. Frágil e débil caniço da condição humana que recebe mais tempo e com ele a condição dramática da vida sempre paradoxal. Nem a eternidade gnóstica nem a experiência absurda do materialismo de negação do tempo vivido. Mas, mais tempo ao tempo. Faz-se importante considerar que o paradoxo definirá os termos. Parecerá por vezes confuso, mas será esse contraste que não é contradição que permitirá o aparecimento da imagem que buscamos. Tempo que é essa percepção esquecida com o Consolador, da visão objetiva e racional do universal no mais particular, da beleza na fragilidade, da alegria na dor! Estatuto estético-literário que cumpre as exigências da fenomenologia rigorosa, mas que encontra na Pessoa o conhecimento sintomático racional do mundo da vida, sua deformidade e vazio. Paradoxalmente também reconhece o real da Verdade, sua ternura e consolo. Esse conhecimento é reconhecimento – a educação como formação do ser humano mesmo.

Palavras-chave: Educação Teológica. Henrique C. de Lima Vaz. Hans Urs von Balthasar. Conceito de Pessoa.

ABSTRACT

This dissertation discusses the Christian concept of Person as a transcendental statute universally valid for academic teaching of theology. Through the mediation of the genealogical method in Lima Vaz, the concept of Person is manifest in a veiled way in the Greek Form. Lima Vaz is considered the greatest Brazilian philosopher of the XX century. We use his hermeneutic tradition in the beginning chapters where we will discuss the objective requirement of form. The semantic tradition, which is proximate, will be demonstrated in the final chapters of the theological philosophical positions of von Balthasar. The Person will appear veiled among the Greeks. The art of learning one's own identity – education – is itself the path in the direction of the Form. The formation of the Greek man is the formation of Himself. Even if in a veiled way! In Christianity the Greek abstraction receives the statute of history from the Trinitarian relation. Time is privileged in the creation. The human being recognizes himself to the extent that he perceives himself known by God's reasoning. There is a specific face and rationality in order to recognize Him and the veil be removed. The identity of man is to recognize himself as the *Imago Dei*. An image that is rationality that is common to all human beings – Church. The Church is the identity of man and getting to know it is to see oneself in the mirror. In the Vazian Thomasian reading of Saint Thomas the church is the divine analogical presence in which the human being can recognize himself as a participant in being Person. Participation is paradoxical in that the extreme fragility of the participating beings becomes the objective condition for the validity of the discourse of the universal being. Person is *uniquity* – a unique measure, irreplaceable and unrepeatable in time according to the definition in Von Balthasar. Eternity is not outside of time, but propitiates more time to time. A fragile and weak reed of the human condition which receives more time and with it the dramatic condition of the always paradoxical life. Not even the Gnostic eternity nor the absurd experience of the materialism of the negation of lived time. But, more time for time. It is important to consider that the paradox will define the terms. It will seem sometimes confusing, but it will be this contrast which is not contradiction which will permit the emergence of the image which we seek. Time which is this forgotten perception with the Consoler, of the objective and rational view of the universal in the most particular, of beauty in fragility, of joy in pain! The literary-esthetic statute which fulfills the requirements of a rigorous phenomenology, but finds in the Person the symptomatic rational knowledge of the world of life, its deformity and emptiness. Paradoxically it also recognizes the realness of the Truth, its tenderness and consolation. This knowledge is recognition – education as the form of forming the human being proper.

Keywords: Theological Education. Henrique C. de Lima Vaz. Hans Urs von Balthasar. Concept of Person.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - <i>Caminhante Sobre o Mar de Névoa</i>	153
Figura 2 - <i>Napoleon Crossing the Alps</i>	155
Figura 3 - <i>Família de agricultores de Kalenberg</i>	156
Figura 4 - CAMPANHA da Fraternidade 2008.....	159
Figura 5 - CAMPANHA da Fraternidade 2008 II.....	160
Figura 6 - <i>A Fonte</i>	161
Figura 7 - <i>Obrigado!</i>	162
Figura 8 - <i>Amor e Admiração</i>	162
Figura 9 - <i>Você me faz mal, eu vou matar você</i>	162
Figura 10 - <i>Campo de Guerra</i>	163

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	19
1 PESSOA COMO FORMA: A PROPOSITO DO CONCEITO ONTOLOGICO DE PESSOA ENTRE OS GREGOS CONFORME HENRIQUE CLAUDIO DE LIMA VAZ E HANS URS VON BALTHASAR	35
1.1 A Pessoa Velada	37
1.1.1 Méthexis: a comunhão de tempos e espaços	40
1.1.2 Arte da dialética: o impessoal	41
1.1.3 O <i>logos</i> verdadeiro: a eternidade formal como unidade da arte de ensinar	45
1.1.4 Limitações da ontologia objetiva platônica.....	48
1.1.5 A Ontologia de Aristóteles.....	49
1.1.6 Limitações da ontologia reflexiva aristotélica	52
1.2 Pessoa como “O Existir”	53
1.2.1 Ontologia emanatista neoplatônica: <i>tó einai – o existir</i>	54
1.2.2 Limites da ontologia neoplatônica: o gnosticismo- agnóstico.....	57
2 PESSOA COMO FORMA CRIADA: A PROPÓSITO DO CONCEITO ONTOLÓGICO DE PESSOA EM SANTO AGOSTINHO E SANTO TOMÁS DE AQUINO CONFORME LIMA VAZ E VON BALTHASAR	59
2.1 Ontologia da criação	60
2.1.1 Ontologia da Criação em Santo Agostinho	61
2.1.2 Conversão e Criação	63
2.1.3 Forma em Agostinho: <i>rationes aeternae</i>	66
2.2 De Boécio a Santo Tomás de Aquino	69
2.2.1 As fontes Árabe-judias	70
2.2.2 Abelardo: o primeiro moderno.....	74
2.2.3 O capítulo dos tradutores latinos	76
2.2.4 Da Universidade à Escolástica	77
2.2.5 Contemplata aliis tradere	79
2.3 Pessoa como relação: Sto. Tomás de Aquino	80

2.3.1 O primado do amor como inteligência espiritual.....	86
2.3.2 Forma como <i>phantasmata</i>	87
2.3.3 O aparecimento do anjo: <i>substantiae separata</i>	91
2.3.4 A matéria criada	92
3 A PESSOA COMO IGREJA EM HENRIQUE CLAUDIO DE LIMA VAZ E HANS	
URS VON BALTHASAR	97
3.1 Estatuto transcendental de Bem como Belo.....	97
3.1.1 A criação	99
3.1.2 O juízo estético: do tempo à eternidade.....	101
3.1.3 A cor e a luz: unidade na diferença	102
3.1.4 A arte da <i>prudentia</i>	105
3.1.5 A imprudência: o mau e o feio.....	108
3.1.6 O feio: a descoloração da eternidade.....	111
3.1.7 O conselho: o transparente e a luz.....	114
3.1.9 A luz: o conselho	116
3.2 O Estatuto Transcendental em Lima Vaz	118
3.2.1 A visão do Belo.....	119
3.2.2 O caminho	119
3.2.3 A natureza teológica do conceito de pessoa: <i>subsistens in rationali natura</i>	121
3.2.4 A Pessoa como síntese integradora.....	122
3.3 O primado de Maria como Pessoa em von Balthasar	126
3.3.1 Maria: a pessoa.....	134
3.3.2 Por uma estética-literária da Pessoa: Condição de possibilidade de validade universal no diálogo ecumênico.....	136
3.4 Analogia <i>entis concreta: persona dramatis</i>	139
4 PESSOA: SINTESE INTEGRADORA ENTRE RELIGIÃO E EDUCAÇÃO	145
4.1 Prolegomenos.....	145
4.2 O intelectual religioso: Sereis como deuses	152
4.3 O Intelectual Religioso: A promessa não cumprida	159
4.4 O Intelectual religioso: o super-homem	163

4.5 O Drama do Sacrifício.....	167
CONCLUSÃO	169
REFERENCIAS.....	171

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa tem por objetivo apresentar contribuições da obra de Lima Vaz e von Balthasar acerca do conceito de Pessoa para o ensino de teologia. A Pessoa mostrará ser atualização concreta da Forma transcendental platônica realizada na sua concretude ontológica pela encarnação do *logos* que subsiste universal e objetivamente na Igreja (Católica) desdobrando-se a partir daqui a analogia concreta.¹ Esta atualização tomará forma dramática nos indivíduos participantes do ser Pessoa na unidade da Igreja. Analogicamente este teodrama projeta-se no processo pedagógico (educador-educando) pela tomada de consciência expressa na forma literária das cartas narrativas que é a confissão em meio a *methéxis* que compila e eleva o material ao noético em analogia ao trio Balthasariano de encarnação, morte e descenso, ressurreição. Aqui faz-se suficiente destacar que a interpretação dada a inteligibilidade de Deus em Santo Agostinho e Santo Tomás por Lima Vaz e von Balthasar no conceito de *analogia entis concreta* também são passíveis de controvérsias e outras possibilidades hermenêuticas. Há de visitar o intenso debate entre a tradição hermenêutica da *analogia fidei* e a *analogia entis* no início do século XX.²

Como sou docente leigo de instituição católica, é com frequência em minhas aulas que sou, questionado sobre o problema da vocação. A maior parte dos alunos diz: “não sei se vou ser padre! Estou caminhando” – num projetar-se à frente no tempo –, ou “senti um chamado na minha adolescência e depois de cultivá-lo, quero ser padre” – num voltar-se para trás no tempo. Não se trata de um evento especificamente psicológico, mas antes ontológico. O Ser padre deveria ser escrito nessas duas possibilidades de modo cruciforme como sugere Heidegger: **SER**.³ O brilho do ser está nestas duas frases separado do SER. O brilho parece ser algo

¹ Aproveito-me da formulação desta síntese, por ocasião da banca de defesa, pelo Prof. Dr. Vítor Westhelle, a quem agradeço pela mui valiosa contribuição.

² Refiro-me aqui a importante observação do Prof. Dr. Vítor Westhelle acerca da tradição hermenêutica representada pela bandeira platônica desde S. Boaventura (*analogia fidei*) e por outro lado a tradição aristotélica em S. Tomás (*analogia entis*). A primeira metade do século XX encontrará nos testemunhos de Karl Barth e E. Przywara desdobramentos dessas matizes. Aqui sigo a interpretação dada por Lima Vaz e Von Balthasar os quais não comportam a moderna distinção ontológica entre as linhas platônica e aristotélica.

³ A essência do homem co-pertence aquilo que no riscar cruciforme do ser (**SER**) assume o pensamento para um apelo mais originário. O nada deveria ser escrito com o **SER**, isto é, ser pensado. HEIDEGGER, M. *Sobre o problema do ser*. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1969. p. 45.

sagrado, está lá em alguma ruína do passado memorial ou na súbita e alucinante experiência imediata do sagrado, mas não está aqui. O presente é profano destituído de ser, seja quando se tenta explicá-lo a partir da autonomia subjetiva ou das leis objetivas ainda que não científicas. O SER, tido como o Sol ou a meta, parece ser tão sagrado que quanto mais impossível se torna alcançá-lo proporcionalmente mais desejoso fica.

Nesse *iter* ontológico da modernidade, o Ser é descontinuidade contínua. Impossibilidade de tempo, porque o ser humano mesmo, está fora do tempo. Já não são homens os que o vivem, são *super-homens*! Seres titânicos capazes de viver a atemporalidade científica moderna idealista ou materialista. A realidade, nesta compreensão, é ficcional, destituída de carne e ossos, mas encontra na similitude do espelho virtual sua potência. O mundo virtual é vontade de potência. Constructo mental alternativo à realidade do ser. Sintomaticamente significa dizer que não interessa se Deus existe ou não, mais vale que uma dessas ideias de Deus torna o sujeito reconhecido de um seletivo grupo de intelectuais religiosos. Desse modo, as realizações são mais reais quanto mais ficcionais o forem.

Talvez o ser padre, enquanto tempo presente, não seja uma realidade de fato interessante, mas vale ter o *mérito de ser eleito por Deus* ainda que para isso signifique ser padre de outro modo. Lutar pelas reformas estruturais na constituição da família, por exemplo, não é um problema religioso, mas fundamentalmente sobre a honra. A vontade de potência do mérito e da honra é alimentada pela crescente conquista de autenticidade em discursos românticos, os quais posteriormente serão objeto de interdito pelos autores em questão.

Somente é possível ser autêntico colocando o tempo no presente, mas de início esta proposição ontológica está fora de questão pela imediatidade arreflexiva da psique moderna. Doravante as máscaras teatrais incapazes de ser são aplaudidas num desvario coletivo alucinado por novos personagens que mais ou menos garantem o acontecimento do desejo de cada liberdade subjetiva.

Essa “relação” dramática na qual se encontram aluno e professor, todos nós... ninguém⁴, sendo o próprio objeto: “ensino de teologia”, torna-se o lugar fulcral

⁴ Utilizo aqui a formulação de Heidegger: HEIDEGGER. M. *Todos nós... ninguém*: um enfoque fenomenológico do social. Trad. Dulce Maria Critelli. São Paulo: Ed. Moraes, 1969. p. 198.

desta pesquisa. Pessoa significa relação, ser – com – o – paradoxo dos paradoxos⁵, enlace matrimonial entre o eu e a alma, pois educar é amar e há nada mais erótico que o conhecer!

Nos capítulos a porvir pretende se analisar mais de perto essa “relação paradoxal” como um aprendizado de si mesmo, seu reconhecimento. Por conseguinte, o paradoxo mostrará ser: o *interior intimo meo* é, paradoxalmente, semelhante ao *superior summo meo* numa *relação dramática*, num combate sem acordos.⁶ Sendo a vida de cada aluno e professor ela mesma o campo, o fenômeno, o local do desenrolar da concretização desta relação dramática que ficará posteriormente evidenciado nas cartas narrativas. Seria muito reducionista determinar um só ângulo racionalizado dentro de um círculo de validade semântica para pensar a mais livre das artes humanas: Educar.

Como é gratificante para o mestre ver o brilho nos olhos do aluno, perplexo por entender a questão: É assim mesmo! Há um reconhecimento da verdade. A verdade impõe-se de modo avassalador, terrível, causa pavor e estremece as mais ocultas máscaras. Tal imagem primitiva de Deus nas *gens primitivas*⁷ com suas naturalizações de Deus nos fenômenos não são muito diferentes das naturalizações de Deus nos apocalípticos eventos biológicos, naturais, artificiais do hodierno quando uma sentença de morte dada pelo médico causa as mesmas experiências de uma verdade terrível.⁸ Do outro lado, a passividade débil e impotente se acerca de si e se reconhece. Dois abismos que se abraçam, a transcendência e a imanência – Pessoa.

Isto é também o Belo! Paradoxo dramático em que a história dos seres humanos e a de todos são a mesma. No caminho da descoberta deste paradoxo, do Belo presente na Pessoa da qual participa o crente por meio do Espírito Santo e dentro da Igreja católica, nosso inquérito pretende apoiar-se menos em autores e mais no espírito que os move. Falo da tradição hermenêutica de onde eles pensam

⁵ “Paradoxo dos paradoxos”(paradoxos paradóxon), assim o exatamente designavam os padres gregos, segundo LUBAC, 1946 apud LIMA VAZ, H. C. de. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992. p. 243.

⁶ Por *interior intimo* e *superior summo meo* compreende-se a identidade participativa da razão com a alma. Conforme o pensamento Vaziano significa dizer a Imanência mais profunda *idêntica* à transcendência mais universal conforme Santo Agostinho citado por Lima Vaz em: LIMA VAZ, H. C. de. *Ontologia e História: Escritos de Filosofia VI*. São Paulo: Loyola, 2001. p. 77.

⁷ COULANGES, Fustel de. *A Cidade Antiga*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Ed. Martin Claret. 2005. Capítulo X.

⁸ Refiro-me à religião como felicidade artificial em DWORKIN, Ronald. *Felicidade Artificial*. Trad. Paulo Anthero S. Barbosa. São Paulo: Planeta, 2007.

e de onde chegam a uma compreensão que ao termo de nossa investigação pretende se mostrar suficiente para esclarecer a relação entre a Pessoa e as pessoas.

Desde 2003, quando conheci os textos do Pe. Lima Vaz, por mediação do padre jesuíta Aloir Paccini, durante o curso de filosofia, me questionei se não estava ali a possibilidade de ver Deus nas coisas mais triviais da vida, de conciliar vida simples e espiritualidade mística. Alguns anos depois a dissertação de mestrado sob a magistral orientação do também jesuíta Pe. Marcelo Aquino, tão erudito quanto Lima Vaz, fora a oportunidade de demonstrar intuições profundas que culminaram no tema: “O conceito de Forma como Belo em Lima Vaz”. Por um lado significou a visibilidade do estatuto estético em Lima Vaz como norma do discurso válido e por outro me impulsionou a buscar na teologia o lugar onde esse estatuto pudesse ser pensado na tradição tomásica da qual partilho. Faz-se necessário observar que estou falando de Lima Vaz na sua fase tardia, especificamente do ano de 2002 por ocasião da publicação de sua última obra: *Raízes da modernidade*. Naquele tempo diz Marcelo Aquino:

Padre Vaz ficou muito marcado pelo que se chamou de *Nouvelle Théologie*, escola teológica agrupada em torno da figura do padre Henri De Lubac, no Escolasticado da Companhia de Jesus em Lyon, França. Creio que um livro teológico que marcou muito o Padre Vaz foi *Catholicisme*, de De Lubac. No final da vida, ele estudava muito o filósofo cristão Maurice Blondel e lia Hans Urs Von Balthasar. Nesse período, já estava tomando distância da impostação transcendental que Karl Rahner deu à teologia cristã. Ele, afinal de contas, optou pela linha delubaquiana.⁹

Na dissertação conheci melhor o Pe. Lima Vaz. Este seria na avaliação de Marly Carvalho Soares:

[...] um dos mais significativos representantes do pensamento humanista contemporâneo no Brasil. Esse testemunho provém de uma geração madura de intelectuais nacionais e internacionais, como também de geração de jovens que passaram por sua orientação em centenas de dissertações e teses dialogando com os seus textos e com os seus discursos. De modo que o seu nome e a sua obra são indispensáveis na literatura filosófica de antes, de agora e do futuro.

Na importância da sua filosofia ao longo das nossas leituras gostaria de registrar três aspectos. O primeiro seria o interesse e o exercício pela razão filosófica na sua história como na sua sistemática desde as grandes

⁹ Provavelmente o Prof. Marcelo Aquino se refere ao “transcendental” kantiano impostado na empresa do humanismo cristão moderno, objeto de crítica em de Lubac. IHU ONLINE. Vaz: intérprete de uma civilização arreligiosa. Entrevista com Marcelo Fernandes de Aquino. IHU ONLINE, edição 186, p. 34-43, São Leopoldo, 26 de junho de 2006. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao186.pdf>>. Acesso em: 20 mar. 2015.

tradições e tendências da filosofia ocidental. Entre essas culminâncias do pensamento humano, merecem destaque Platão na Antiguidade, Tomás de Aquino, na Idade Média e Hegel, na era moderna. Dominar esse contexto filosófico é uma das tarefas mais desafiadoras do passado e do presente. O segundo aspecto é ter trilhado o caminho hegeliano no seu método, na sua sistematicidade, nas suas categorias e a partir desse contexto abrir novas perspectivas para o filosofar e o existir humano. Pensar vazianamente é pensar Hegel, e pensar Hegel é pensar dialeticamente. Tal verdade se deve e se confirma nos seus leitores e amigos – como bem afirma Paulo Meneses: “Creio que Henrique Vaz é o melhor intérprete de Hegel que já houve no Brasil e nas Américas. E ainda posso relatar a minha própria experiência nos espaços europeus, quando ouvi o mesmo reconhecimento de Peter Henrici – decano de filosofia da Universidade Gregoriana: ‘o estudo de Vaz é sério e digno de confiança’”. O terceiro aspecto é ter exaltado a modernidade como a condição de possibilidade da formação de uma consciência histórica e, conseqüentemente, do emergir da consciência cristã onde se manifesta não só o sentido da vida humana, mas a própria vida do Absoluto.

O seu pensamento filosófico é acolhido e investigado por centenas de pessoas convencidas da grandeza de sua reflexão, do rigor dos seus métodos e das inúmeras perguntas envolvidas nas suas temáticas nessa exposição do encontro da matéria com o Absoluto.¹⁰

Pe. Lima Vaz é atualmente considerado o maior filósofo brasileiro do século XX. Acerca de obra vaziana atualmente temos:

Oito trabalhos de relevância bibliográfica; quinze livros publicados; cento e noventa artigos, editoriais, verbetes e notas bibliográficas; seis traduções; cinco apresentações de livros; vinte e três trabalhos entre teses e dissertações sobre seu pensamento e outros vinte e um trabalhos sobre sua obra.¹¹

Foram nas notas de rodapé dos textos do próprio Lima Vaz que encontrei respostas importantes ao *iter* desta pesquisa como ficará demonstrado posteriormente no conceito de *analogia entis concreta*.¹² Na justaposição hermenêutica do estatuto transcendental do Bem como Belo em Lima Vaz a aspiração a uma leitura estética da forma estava evidente. Que natureza teria essa forma? Certamente não a grega, mas a cristã. Foram nos densos textos de Von Balthasar predominantemente em suas obras *Antropologia teológica*, *Glória* e

¹⁰ Marly Carvalho Soares é professora titular na Universidade Estadual do Ceará. Realizou Mestrado em Filosofia com a dissertação “Direito e Sociedade Civil segundo Hegel” sob orientação de Lima Vaz. Cito aqui sua entrevista ao IHU/UNISINOS: *A síntese e a vivência de quatro razões*. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4085&secao=374&limitstart=1>. Acesso em: 25 mar. 2015.

¹¹ LIVROS e Artigos sobre Lima Vaz. Disponível em: http://www.padrevaz.com.br/index.php?option=com_content&view=article&id=70:livros-e-artigos-sobre-lima-vaz&catid=47:textos-artigos-e-links&Itemid=56. Acesso em: 26 mar. 2015.

¹² Como ficará demonstrado posteriormente significando a unidade entre Cristo e o ser humano salvaguardando as premissas da filosofia e teologia em Sto. Tomás. Ver: BALTHASAR, H. U. von. *Teologia da História*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012. p. 46.

Teodramática, bem como em textos e artigos acerca da Virgem Maria que a pergunta pela forma estética remeteu à mesma natureza epistemológica que Lima Vaz, buscou expressar, a saber – A Pessoa presente como (*analogia concreta dos entes*) conforme em Santo Tomás de Aquino. A filiação tomásica de ambos autores aqui estudados permitiu a liberdade de falar menos de autores e mais da tradição tomásica presente em suas obras. A Pessoa tornou-se desde então o lugar onde certamente se poderia garantir, por um lado, a memória hermenêutica, e, por outro, dialogar com as exigências da fenomenologia no contemporâneo por mediação da literatura como ficará demonstrado posteriormente.

A obra do cardeal jesuíta Pe. Hans Urs von Balthasar, está como diz Fisichella, : “destinada a determinar a teologia nos próximos decênios”.¹³ A vastidão de sua obra desanima qualquer um que pretenda medir seu conhecimento:

A partir de 1925, Hans Urs Von Balthasar produziu 119 obras monográficas, 532 artigos de diversa qualificação, 114 ensaios de comentários, 110 traduções, 29 estudos antológicos, 103 introduções de diversas obras, 93 resenhas 313 trabalhos editoriais, num total de 1.113 títulos, sem saber quanto ainda poderia ser publicado postumamente.¹⁴

Dada sua ímpar importância paradigmática nas pesquisas de ponta da teologia católica faz-se necessário tal empresa no Brasil. Sua principal obra - *Glória* - conta com dezesseis volumes extremamente densos. Assim no-lo apresenta o talvez mais próximo de seus amigos, Joseph Ratzinger, o papa Bento XVI, hoje emérito:

É com particular prazer que me uno espiritualmente a vós na celebração do centenário do nascimento de Hans Urs von Balthasar, o insigne teólogo suíço que tive a alegria de conhecer e de frequentar. Considero que a sua reflexão teológica mantenha intacta até hoje uma profunda actualidade e provoque ainda muitos a penetrar cada vez mais na profunda actualidade do mistério da fé, orientados por um guia tão autorizado. Uma ocasião como esta poderia ser tentação fácil de voltar às recordações pessoais, com base na sincera amizade que nos ligava, e nos numerosos trabalhos que empreendemos juntos, enfrentando os numerosos desafios daqueles anos.

Ele fizera do mistério da Encarnação o objecto privilegiado do seu estudo, vendo o *triduum paschale* como tituló significativamente um dos seus escritores a forma mais expressiva desta penetração de Deus na história do homem. Na morte e na ressurreição de Jesus, de facto, é realçado em plenitude o mistério do amor trinitário de Deus. A realidade da fé encontra aqui a sua *beleza* insuperável. No *drama* do mistério pascal, Deus vive plenamente o fazer-se homem, mas ao mesmo tempo torna significativo o agir do homem e confere conteúdo ao compromisso do cristão no mundo. Nisto von Balthasar via a *lógica* da revelação: Deus faz-se homem, para que o homem possa viver a comunhão de vida com Deus. Em Cristo é oferecida

¹³ FISICHELLA, Rino. *Introdução à Teologia fundamental*. São Paulo: Ed. Loyola, 2000. p. 130.

¹⁴ FISICHELLA, 2000, p. 130.

a verdade última e definitiva à pergunta de sentido que cada um faz. A estética teológica, a dramática e a lógica constituem a trilogia, onde estes conceitos encontram amplo espaço e aplicação convicta. Posso afirmar que a sua vida foi uma busca genuína da verdade, que ele compreendia como uma busca da verdadeira Vida. Procurou os vestígios da presença de Deus e da sua verdade em toda a parte: na filosofia, na literatura, nas religiões, chegando sempre a interromper aqueles circuitos que muitas vezes fazem a razão prisioneira de si e abrindo-a aos espaços do infinito.¹⁵

Apesar de sua importância, há no Brasil pouquíssimos trabalhos acerca de sua obra¹⁶ o que nos motiva a avançarmos para águas mais profundas.

Hans Urs von Balthasar¹⁷ nasceu em 12 de agosto de 1905 em Lucerna na Suíça. Filho de Oskar, arquiteto, e Gabrielle Pietzcker. Estudou com os beneditinos em Engelberg e com os jesuítas em Feldkirch. Desde jovem, von Balthasar já cultivava um amor pela literatura, tendo entre seus autores preferidos Dante e Goethe. Em 1923 inscreve-se em Viena para estudar literatura germânica. Em 1925 escreve sua primeira obra intitulada: *Die Entwicklung der musikalischen Idee* – O desenvolvimento da Ideia musical. Ainda em Viena conheceu Rudolph Allers, médico humanista, tradutor das obras de Santo Agostinho e de Santo Tomás, abrindo-lhe a porta da teologia. Mas será em 1927 em Berlim que von Balthasar receberá profunda influência da literatura teológica por Romano Guardini (1885-1968). Em 1928, Hans Urs von Balthasar defende sua tese de doutorado em Letras na Universidade de Zurique com o título: *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur* – História do Problema escatológico na moderna literatura alemã.

Já entre os jesuítas entre 1931 e 1933 em Pullach na Alemanha foi discípulo de Erich Przywara (1889-1972) que o fez mergulhar no pensamento de Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino confrontando-os com Hegel, Scheler e

¹⁵ PAPA Bento XVI. *Mensagem do Papa Bento XVI aos participantes no Congresso Internacional no centenário do nascimento do teólogo Hans Urs von Balthasar*. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/pont-messages/2005/documents/hf_ben-xvi_mes_20051006_von-balthasar.html>. Acesso em: 25 mar. 2015.

¹⁶ Atualmente me constam três trabalhos de mestrado: RIBARIC, Sergio Alejandro. *O silêncio de Deus segundo Hans Urs von Balthasar*. 2011, 150 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – PUC/SP, 2011. Disponível em: <<http://bancodeteses.capes.gov.br/>>. Acesso em: 27 mar. 2015. VIEIRA, Renato. *O princípio Mariano e o princípio Petrino no pensamento Eclesiológico de Hans Urs von Balthasar*. 2012, 137 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – PUC/SP, 2012. Disponível em: <<http://bancodeteses.capes.gov.br/>>. Acesso em: 27 mar. 2015. FERNANDES, Rafael Martins. *A Igreja e o Espírito da Verdade em Hans Urs von Balthasar: um estudo do pensamento Eclesiológico*. 2014, 123 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – PUC/RS, 2014. Disponível em: <<http://bancodeteses.capes.gov.br/>>. Acesso em: 27 mar. 2015.

¹⁷ : Para a apresentação da biografia de Hans Urs von Balthasar, vali-me do trabalho de FERNANDES, 2013, p. 16-18.

Heidegger. Grande parte do pensamento de von Balthasar sobre a *analogia entis* será consequência do pensamento deste teólogo.

Em Lyon – Fourvière, na França, já estudando Teologia em 1933, von Balthasar conheceu um dos seus mais profundos influenciadores que se tornaria amigo: Henri de Lubac, S.J. (1898-1991). Nestes anos de teologia Balthasar escreve várias obras patrísticas, destacam-se a antologia de *Orígenes: Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Werken* (1938) – Orígenes: Espírito e Fogo. Uma estrutura a partir de suas obras; o ensaio sobre Gregório de Nissa – *Gregor von Nyssa. Der versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes* (1939) – Gregório de Nyssa: A fonte selada. Interpretação do Cântico dos Cânticos, também o escrito sobre Máximo, o Confessor, intitulado *Kosmische Liturgie* (1941) – liturgia cósmica.

Hans Urs von Balthasar desenvolve então algumas de suas principais teses: a ideia de Cristo como a *analogia entis* concreta entre Deus e o homem; A imagem da Igreja como Virgem Esposa e Mãe, sendo Maria a personificação da Igreja. Teses estas que serão posteriormente desenvolvidas nesta pesquisa conforme sua proposta. Em 26 de julho de 1936 von Balthasar é ordenado sacerdote em Munique. Em 1940, nos trabalhos de pastoral, conhece Adrienne von Speyr e Karl Barth, o que determinará profundamente seus trabalhos.

Adrienne von Speyr (1902-1967) era médica, casada convertida ao catolicismo por influência de von Balthasar. Após seu batismo von Speyer recebeu dons de cura e a estigmatização. Iniciam-se novos horizontes da produção teórica de von Balthasar. Até 1990 as publicações se estenderam a 62 volumes. De outra parte, houve a fundação da Comunidade de São João em 1945, um Instituto secular com o objetivo de reunir cristãos consagrados a Deus numa mística joanina e inaciana. O livro que retrata essa fase teológica é *O coração do Mundo*, escrito em 1945.

Outra amizade construída na mesma década foi com o teólogo protestante Karl Barth (1886-1968). Em 1951, von Balthasar publica seu famoso livro intitulado: *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie* – Karl Barth, apresentação e interpretação de sua teologia. Destaca-se das influências de Barth sobre von Balthasar o aperfeiçoamento do cristocentrismo.

Ao final da década de quarenta, von Balthasar funda a sua própria editora, a *Johannes Verlag*, em Einsiedeln na Suíça com o intuito de publicar as obras de Adrienne. Mas será em 1952, que von Balthasar apresentará sua obra programática

deste período anterior ao Concílio: *Schleifung der Bastionen* – O derrubar das muralhas.

Nesse período, especificamente em 1950, von Balthasar tomou a decisão mais difícil de sua vida: deixar a Companhia de Jesus. Incompreendido por muitos, o padre suíço consegue a incardinação da diocese suíça de Chur e continua seus trabalhos. Ele foi o único dos grandes teólogos europeus a não ser convidado para o II Concílio Vaticano (1962-65). Será nesse período que von Balthasar assiste aos últimos dias de von Speyr e produz sua obra magna: a Trilogia (1961-1987), dividida em *Herrlichkeit* (Glória), *Theodramatik* (Teodramática) e *Theologik* (Teo-lógica).

O Papa Paulo VI, num gesto de resgate, convida von Balthasar a integrar a Comissão Teológica Internacional no ano de sua criação em 1968. Em 1984, o Papa João Paulo II o agracia com o prêmio internacional “Paulo VI”, em virtude de seus valorosos trabalhos. Já no final de sua vida, o padre von Balthasar foi nomeado cardeal pelo mesmo Papa João Paulo II, depois de um convite recusado. Hans Urs von Balthasar veio a falecer em Basileia, no dia 26 de junho de 1988, dois dias antes de receber o chapéu cardinalício. Foi considerado por seu amigo de Lubac como “um novo Padre da Igreja” e “possivelmente o homem mais culto de nosso tempo”.

Profundamente enraizados na tradição agostiniano e tomásica conforme refletida na hermenêutica da *analogia entis* em Przywara, von Balthasar e Lima Vaz constituem, destarte, por mediação do conceito comum de *Pessoa como analogia concreta dos entes* um *iter* obrigatório para o escopo até então inédito desta pesquisa.

Será a partir da inflexão do conceito de Pessoa na ontologia, essencialmente cristã, que se desdobrará este drama estético-teológico-literário, lugar epistêmico da arte da educação, paisagem na qual se pretende discorrer a questão. Este drama que é primeiramente a precária relação ontológica entre figura e forma, cuja autenticidade cristã só será adquirida definitivamente em Santo Tomás de Aquino. Ora, será a partir da ontologia estético-teológica que o drama da Pessoa começa a se erigir como Beleza.

O Belo, conforme von Balthasar, é um transcendental. Traz consigo todos os predicados dos demais transcendentais e não pode jamais ser pensado separado destes, mas não com eles se confundindo. Nesse momento o Belo é ontologia da Pessoa, sua Forma, sua cidade natal. Será a partir dessa concretude ontológica que será possível pensar uma relação autenticamente cristã. De outro modo, a relação

evanesce nas infinitas possibilidades da des-ontologização do Ser. O drama, essencialmente estético-teológico, demonstrará por mediação das categorias do teatro em von Balthasar¹⁸ a paradoxal identidade da Pessoa, dito do mesmo modo, a relação com sua cidade natal.¹⁹

Para tal empresa, faz-se necessário o crivo da discussão ontológico-cristã. As premissas fundamentais da tese admitem que toda experiência humana de Deus é antes de tudo uma experiência objetiva²⁰, isto é, no linguajar de Tomás, arquetípica de Deus.²¹ Destarte, não podemos falar de uma “experiência pessoal” de Deus como quer o moderno, como uma “experiência da subjetividade”, pelo contrário, só podemos falar de uma “experiência verdadeiramente autêntica” se esta for geneticamente cosmológica portadora de uma ontologia concreta, o que constitui nossa tese inicial.

A premissa fundamental desse estudo compreende que a experiência é um dado ontológico–cosmopoiético²² concreto e objetivo. Nesta perspectiva a subjetividade é uma doença ontológica:²³

Subjetivismos e objetivismos, romantismos e realismos individualismos e cientificismos, idealismos e positivismos se opõem em aparência, mas estão secretamente coligados para ocultar a presença do mediador. Todos esses dogmas são a tradução estética ou filosófica de visões do mundo próprias à mediação interna. São todos derivados, mais ou menos diretamente, desta mentira que é o desejo espontâneo. São todos defensores de uma mesma ilusão de autonomia a que o homem moderno está apaixonadamente apegado.²⁴

¹⁸ BALTHASAR, H. U. von. *Teodramática: Prolegomenos*. Tradução: Eloy Bueno de La Fuente/Jesus Camarero. Madrid: Ed. Encuentro, 2001. p. 399.

¹⁹ Expressão utilizada em algum lugar por Lima Vaz na sua Antropologia filosófica para se referir a Igreja.

²⁰ Não se trata aqui de confundir a objetividade cristã como *Civitas Dei* com a objetividade moderna do conceito lógico. Sobre esta questão voltaremos a discutir no processo de des-ontologização do ser.

²¹ Remeto a compreensão dada por Santo Tomás de Aquino que compreende por arquetipo: “*Esta multiplicidad de ideas en la unidad divina es justamente el arte divino, uno como Dios mismo, no causado por las cosas, sino causa de éstas*”. “Esta multiplicidade de ideias na unidade divina é justamente a arte divina, Uno como Deus mesmo, não causado pelas coisas, senão causa destas” [Tradução minha]. GILSON, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo. Ed. Martins Fontes: 1998. p. 166. Ver também: AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica*. vol I. Bilingue. Porto Alegre: UCS, 1980. q. 15, a. 2.

²² LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia I: problemas de fronteira*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 240.

²³ Afirma Josef Pieper: “*Toda una categoria de enfermedad del alma consiste esencialmente en esta ‘falta de objetividad’ egocêntrica*”. “Toda uma categoria de enfermidades da alma consiste essencialmente nesta ‘falta de objetividade’ egocêntrica”. [Tradução nossa]. PIEPER, Josef. *Las Virtudes Fundamentales*. Madrid: Ed. Rialp, S.A., 2007. p. 18.

²⁴ GIRARD, René. *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*. Trad. Lília Ledon da Silva. São Paulo: Ed. É Realizações, 2009. p. 41.

O discurso nesse momento será especificamente filosófico-teológico, na pretensão de atingir o lugar ontológico conceitual no qual o conceito de Pessoa possa, de fato, desdobrar-se. Para tal, utilizaremos das nossas pesquisas efetivadas até então nessa direção. Trata-se da acepção ontológica em Lima Vaz. Acredito que este *iter* incidirá necessariamente em nossa proposição fundamental, a saber: a Pessoa é essencialmente Bela e, por isso, objetividade.

A racionalidade da beleza, enquanto ontologia da Forma, faz-se nesse momento necessária. O tema da eternidade como Belo mostrar-se-á por si mesmo evidente no discurso dialético. Mas é o que de certo modo escapa ao discurso, esta “luz” emitida pela experiência cristã de Deus que de fato consiste no termo desta inquisição.²⁵ Esse “vazio” que é a alma humana e na qual a luz se propaga. Vazio que não é o absurdo, mas a própria condição do discurso. Discurso débil, vacilante, mas que se esforça pra receber a gratuidade do dom.

Por princípio o discurso pretende delimitar o âmbito genético do conceito ontológico de Pessoa como Forma e, por conseguinte, a auto-afirmação deste conceito como geneticamente cristão. Dito desse modo, *a tese inicial no primeiro capítulo propõe que o conceito de Pessoa mostrará ter sido gerado desde sempre da Forma objetiva ontológica à qual ele mesmo significa de um segundo modo – expressão lexical – e paradoxalmente ter gerado realmente toda objetividade ontológica, dito dum primeiro modo – significando a semântica do conceito que se manifestará como hipóstase concreta.*

O discurso, no primeiro capítulo, inicia-se com a análise do tempo e da eternidade na ontologia platônica, especificamente na direção dada no livro *Ontologia e História de Lima Vaz*. Foi num Congresso Internacional de Filosofia em 2013 onde tive a oportunidade de apresentar uma interpretação ontológica da obra *Ontologia e História* de Lima Vaz, especificamente o primeiro capítulo intitulado “*A dialética do Sofista em Platão*”, que conheci Marly Carvalho Soares. Outrora orientanda de mestrado do próprio Lima Vaz, defendeu a dissertação: “*Direito e Sociedade Civil segundo Hegel*”. Na oportunidade conversamos sobre a questão ontológica em Lima Vaz, sobretudo, acerca de nossa concordância quanto à percepção da posição Vaziana entre o tempo e eternidade.²⁶ Minha comunicação

²⁵ De fato aqui faço referência ao exercício do Santo Ofício a que todo cristão de tradição católica é chamado à responsabilidade.

²⁶ Faço referência ao texto homônimo em: LIMA VAZ, 1991.

tratou especificamente das implicações ontológicas no conceito de Pessoa em Lima Vaz. Marly Carvalho já tinha orientado em 2013 uma dissertação intitulada: “O conceito de Pessoa humana no pensamento de Lima Vaz”.²⁷ Nesta obra como se mostrará adiante no tópico: “O estatuto transcendental em Lima Vaz” o conceito de Pessoa está à sombra da ontologia grega, pois:

[...] os instrumentos conceptuais utilizados na elaboração da noção de pessoa que chegaram às mãos dos teólogos cristãos provinham da longa tradição da ontologia e da antropologia gregas e do direito romano.²⁸

A pertinência da tese inicial de Pessoa como Forma ontológica parece ser ratificada no trabalho de dissertação de Rubens Godoy Sampaio. Conheci os trabalhos de Rubens Godoy por mediação do orientador do mestrado dele Pe. Marcelo F. Aquino S. J. Outrora foi o próprio Pe. Marcelo quem introduziu Rubens Godoy no *iter* Vaziano com o excelente trabalho de dissertação²⁹ acerca da ontologia intersubjetiva em Lima Vaz. Nesta obra, Rubens Godoy se refere à ontologia grega em Lima Vaz como necessária à conceituação de Pessoa, e remete ao que se desdobrará como conceito de Pessoa em Sto. Tomás. Observemos com suas próprias palavras:

Pois bem, o problema da ontologia da intersubjetividade é trabalhado de forma bem pontual na categoria de intersubjetividade apresentada na região categorial das relações. Assim, na busca de tratar do problema da afirmação do Absoluto no discurso filosófico (seja na antropologia, na ética e ou na metafísica) Lima Vaz apresenta em chave dialética, de inspiração platônica e hegeliana, a metafísica do existir de São Tomás de Aquino em confronto com todo o processo de gênese da Modernidade. Em outras palavras, a compreensão vaziana da tensão entre razão moderna e metafísica apresenta-se na forma de um sistema com uma base teórica de inspiração tomásica, fundada na metafísica do existir, e com uma base metodológica de inspiração dialética (platônico-hegeliana).³⁰

²⁷ FERREIRA, Marié dos Santos. *O conceito de Pessoa Humana no pensamento de Lima Vaz*. 2009. 148 f. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Filosofia) – Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades, 2009. Disponível em: <http://www.uece.br/cmef/dmdocuments/dissertacao2009_conceito_pessoa_lima_vaz.pdf>.

Acesso em: 26 mar. 2015.

²⁸ FERREIRA, 2009, p. 131.

²⁹ SAMPAIO, Rubens Godoy. *A ontologia da intersubjetividade em Henrique Claudio de Lima Vaz*. 1999. 223 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999.

³⁰ JUNGES, Márcia. Um sistema em resposta ao niilismo ético. *IHU on line*, n. 374, ano XI. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4086&secao=374>. Acesso em: 25 mar. 2015.

Nesse iter faz-se necessário, conforme o estado da arte, interpelar a ontologia grega como momento objetivo³¹ da construção da ciência sobre o ser como lugar de passagem da Pessoa. Entretanto, o alcance platônico, aquilo que se mostrou como a maior fecundidade da ontologia das ideias separadas, tornou-se sua limitação.³² Ora, a transcendência da eternidade em Platão é tal que elimina a inteligibilidade da experiência do devir do mundo – o tempo. Aristóteles, como Platão, credita ao juízo o lugar onde o Ser se revela. Também não descarta a objetividade total das eternidades platônica, mas pensa que o Ser deve exprimir-se numa dialética da participação do ato antes de ser assumido numa dialética da inclusão formal. Ainda uma vez o eterno absorveu o ato de tal maneira que, em Aristóteles, a inteligibilidade do ontico no tempo não penetra os seres em sua existência e deixa escapar assim o mistério de sua originalidade. No pensamento aristotélico, o Ser não consegue superar as determinações da essência.³³

O neoplatonismo será por um lado o lugar de síntese de toda noética antiga e, por outro lado, lugar de passagem para aqueles que serão os desenvolvimentos futuros, medievais e modernos, do problema da Inteligência.³⁴ Plotino dirige-se ao próprio existir dos existentes.³⁵ Mas é um existir gnóstico em que a transcendência é mistificada. Quer transportar para fora do mundo as próprias grades da imanência e da prisão no mundo.³⁶

A linha vermelha do discurso que afirmou a primeira tese: Pessoa como Forma objetiva a partir do objetivismo grego aponta para nossa segunda tese que pretende expressar: *o drama da Pessoa como um desdobrar-se de uma complementar unidade entre a filosofia agostiniano – tomásica em Lima Vaz e a estética teológica em von Balthasar*. O conceito objetivo de Forma é assumido na semântica cristã na ontologia da criação da obra *De Civitate Dei*³⁷ de Sto. Agostinho. Em Santo Agostinho o conceito de eternidade como Belo adquire dimensão histórica em sua originalidade paradoxal, suprassumindo a Forma estática do neoplatonismo.

³¹ LIMA VAZ, 2001, p. 63.

³² LIMA VAZ, 2001, p. 64.

³³ LIMA VAZ, 2001, p. 68-69.

³⁴ LIMA VAZ, 2002, p. 248.

³⁵ LIMA VAZ, 2002, p. 119.

³⁶ LIMA VAZ, 2002, p. 83.

³⁷ LIMA VAZ. H. C. de. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991. p. 277. Ver também: LIMA VAZ. H. C. de. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 1997. p. 267-279; p. 298-299. Para uma compreensão histórica da Criação. Ver: LIMA VAZ. H. C. de. *Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 130-133.

A Pessoa assume o tempo e nos desdobramentos do tempo a paradoxal eternidade cristã.

De Boécio passando pelos árabes e judeus, o pensamento de Aristóteles seguirá uma lenta e conflituosa penetração até o séc. XIII. Em intenso diálogo com o pensamento de Santo Agostinho, Pseudo-Dionísio, São Boaventura, dentre outros, a tradição receberá com a obra de Santo Tomás de Aquino a mais genial síntese da herança teológica antiga.

Foi num Congresso Internacional de Filosofia na UNISINOS em 2008 que tive a oportunidade de conhecer pessoalmente Marcelo Perine conceituado exegeta de Platão. Mas naquela oportunidade seu texto versava sobre o tema homônimo da última publicação de Lima Vaz: “Raízes da modernidade”. Marcelo Perine genialmente pontuava que as últimas preocupações de Lima Vaz estavam concentradas nas controvérsias doutrinárias na Universidade de Paris entre Sto. Tomás de Aquino e Siger de Brabant, ademais outros autores laterais. Entretanto, segundo Marcelo Perine, foi justamente na discussão doutrinária acerca da hipóstase que estabelecia ontologicamente em Lima Vaz o problema fulcral do aparecimento da modernidade. Quando lhe perguntei se especificamente esse fato se daria na compreensão do termo hipóstase entre a ontologia neoplatônica e a ontologia da criação em Sto. Agostinho respondera que sim, que não estava longe da discussão.

Em Santo Tomás, a tradição tomásica seguida por Lima Vaz e von Balthasar indica o princípio epistemológico de toda verdadeira ciência do ser: o *Esse*. A metafísica do existir delimita o lugar de onde podemos ver Deus. Numa imagem dotada de sentido, em que uma realidade é dita, a presença de Deus é igualmente vista, vem a ser, a *imagem de Deus*, tem lugar na forma especificamente humana do discurso.³⁸

Constitui-se uma luta temerosa, a mais decisiva entre quantas devemos travar em que a vida – a nossa vida e a nossa morte – disputam entre si a quem caberá a última palavra de nosso destino. Trata-se de uma doutrina ou do artigo de uma profissão de fé: *anástasis nekrôn* (ressurreição dos mortos) que se refere fundamentalmente à experiência do encontro com o Cristo ressuscitado.³⁹ Experiência que não é alcançada pela razão filosófica, mas que dela recebe seu

³⁸ LIMA VAZ, 2002, p. 252-253. “Todos os cognoscentes conhecem implicitamente a Deus e qualquer objeto conhecido.”

³⁹ LIMA VAZ, 1992, p. 204.

clarão. A hipóstase teológico-filosófica fundamental da pessoa membro do corpo cuja cabeça é Cristo é *analogia entis concreta*⁴⁰ Esse conceito fundamental permite nos falar da identidade conceitual de Pessoa em Lima Vaz e von Balthasar, segundo o próprio Lima Vaz:

Trata-se, aqui, daquela *analogia entis concreta* como a designa Hans Urs Von Balthasar (*Theologie der Geschichte*, 4. ed., Einsiedeln, Johannes Verlag, 1959. pp.53-54 nota), no sentido de que o Absoluto do ser, como “primeiro analogado” é igualmente, uma concreta existência histórica na finitude e na contingência da sua situação.⁴¹

Assim a vida concreta do professor e do aluno e de todos se manifesta como essa luta que outrora se dava nas “razões da fé”, mas, que no contemporâneo se situa no subconsciente.⁴²

Mas, *como dizer esse estatuto transcendental? Ou melhor, como racionalizar conscientemente algo que o hodierno racionalmente “esquece”?* Trata se de falar ao subconsciente, isto é, quando os paradigmas do atual modelo de epistemologia científica [educação] declinam-se ao subconsciente, *como dizer algo que faça sentido de continuidade onde a norma válida é exatamente a ausência de sentido? Como a fé poderá ter razões quando a própria razão é não ter mais sentido? Como ensinar aprendendo isto? Sobretudo cumprindo as exigências da razão fenomenológica do estatuto transcendental a qual nos propomos!* Nossa terceira tese, ratificando as exigências das epistemes do subconsciente hodierno mas paradoxalmente assumindo e elevando a razão cristã, está em *propor que a literatura, aqui expresso nas cartas narrativas, enquanto arte da educação cumpre com êxito o papel teatral de expressar o drama da Pessoa através da realmente tomada de autoconsciência como exigência racional numa linguagem satírica de si mesmo; tal estado ao contrário de precipitar a experiência como “desespero” impõe à pessoa a necessária posição da Pessoa no Cosmos.*

⁴⁰ Conceito fundamental em Hans Urs von Balthasar conforme LIMA VAZ, 2002, p. 138; LIMA VAZ, 1992, p. 243; p. 201; p. 217; p. 253; p. 266. LIMA VAZ, 2001, p. 175.

⁴¹ LIMA VAZ, 1997.

⁴² Refiro-me às tendências contemporâneas em que o *subconsciente* significa cf. Marcelo F. Aquino “o passo para trás, para antes de Sócrates, *recuando para antes da razão ou do logos epistêmico*, que Heidegger tenta fazer. Então, Vaz é diametralmente oposto a esse projeto de dar um passo para trás, pular para fora da razão epistêmica, para fora da descoberta do logos grego. Creio também que Vaz associa Heidegger ao projeto nietzschiano de desconstrução da semântica ocidental. Acredito que o Padre Vaz consideraria o pensamento de Heidegger uma província ultramarina do pensamento de Nietzsche.” IHU *on-line*, 2006, p. 39.

As “cartas narrativas” constituem-se mediação necessária, enquanto arte de educar, para expressar os gêneros do teatro. Nessa pesquisa as cartas significam “confissão”. Refiro-me à “criação” à qual a “confissão” na obra *Confissões* de Sto. Agostinho estabeleceu paradigmaticamente como lugar obrigatório de todos aqueles que caminham rumo a modernidade.⁴³

Finalmente teremos alcançado nosso inédito enquanto tese final: *O conceito de Pessoa em Lima Vaz e von Balthasar: Uma contribuição para o ensino de teologia*. Se o inquérito lexical e semântico, por um lado, legitimar o princípio ontológico de *analogia entis concreta*, permitindo a leitura *estético-ética* com inserção do lugar conceitual, isto é, o transcendental ontológico – Belo – a partir do qual, então a Pessoa é digna de ser pensada. Pessoa que desde o início manifesta-se como paradoxo e cumpre o objetivo de ser o paradoxo dos paradoxos!

E se, por outro lado, a partir desse lugar epistêmico, na difícil arte de ensinar sobre Deus, este inquérito semântico desdobrar-se na narrativa da pessoa [*Ens ou habens esse*] a Pessoa [*Ipsum esse subsistens*] não como uma *ipseidade*, mas, verdadeiramente, como um drama.⁴⁴

O Drama teatral cumpre, percebido com o necessário rigor científico, as exigências da fenomenologia e hermenêutica da *Lebenswelt* e manifesta-se numa estética por vezes trágica, cômica e tragicômica na arte da educação, por conseguinte, cumprindo no seu termo a proposição inicial à qual está relacionada enquanto área de concentração – Religião e Educação do curso de Doutorado em Teologia da Faculdades EST.

⁴³ Refiro-me às interpretações dadas à obra *Confissões*, de Santo Agostinho, por von Balthasar na *Antropologia Teológica* e Lima Vaz no capítulo acerca da “Metafísica da Interioridade” na obra *Ontologia e História*.

⁴⁴ Compreende-se por semântica [semasiologia] a palavra isolada no desenvolvimento de sua significação-, enquanto que a lexical [onomasiologia] encara as designações de um conceito particular, vale dizer, uma multiplicidade de expressões que formam um conjunto. Ver: BALDINGER, Kurt. *Semasiologia e Onomasiologia*. *Revue de Linguistique Romanet*. XXVIII. p. 249-272, 1964. Disponível em: <<http://retro.seals.ch/cntmng?pid=rfr-001:1969:33::533>>. Acesso em: 15 jan. 2015.

1 PESSOA COMO FORMA: A PROPOSITO DO CONCEITO ONTOLOGICO DE PESSOA ENTRE OS GREGOS CONFORME HENRIQUE CLAUDIO DE LIMA VAZ E HANS URS VON BALTHASAR

O propósito deste primeiro capítulo será de introduzir a questão acerca do conceito de “Pessoa como relação” velado sob a forma do tempo objetivo grego:

A prefiguração da pessoa no pensamento clássico – É um lugar-comum historiográfico afirmar que o conceito de pessoa, tal como se formou na cultura ocidental a partir do Cristianismo, era desconhecido ao pensamento antigo. Essa afirmação, no entanto, deve ser matizada, pois é possível fazer proceder do conceito socrático de *psyché* uma das linhas teóricas que iriam um dia conduzir ao conceito de pessoa. Essa linha recebe uma das suas inflexões decisivas quando a tradição platônico-aristotélica transpôs a noção de *psyché* no quadro infinitamente mais vasto da metafísica do Espírito (*nous*) e situou assim, definitivamente, a idéia do homem na perspectiva da “participação no ser”. Sendo o homem antigo, definido como *lógon échon*, como portador do logos, ele se vê finalmente, forçado a abandonar a sua existência à obscuridade do acaso ou a necessidade do destino, e a fazer consistir a sua mais alta perfeição na contemplação (*theoria*) da realidade ideal, e no esforço para elevar-se acima da contradição entre a contingência e a necessidade, da qual é tecida a trama do mundo sensível. O conceito de pessoa só poderá surgir quando for assegurada, no próprio plano da contingência e do seu vir a ser, a inteligibilidade intrínseca da existência.⁴⁵

A pergunta acerca da forma remete a uma angústia comum no ensino de teologia – o sentido do tempo. Por vezes, no processo de formação do teólogo, o dualismo intratemporal é perceptivo: “Estamos falando das coisas espirituais? Mas, em que isso tem haver com a descoberta da aplicação de grafeno na revolução tecnológica do celular que estou usando?” Só para citar um exemplo! O aluno trabalha diariamente com sistemas tecnológicos que evoluem rapidamente, multiplicam as possibilidades do real e parece estranho para ele estarmos falando de uma realidade sobrenatural imutável. Seria a conciliação intratemporal o lugar da questão? Adequar a rigidez do passado imutável à fluidez⁴⁶ do discurso contemporâneo? Estaríamos aqui partilhando da busca genética pela pureza gnóstica? Ou pelo contrário, [res]significar como vertigem toda e qualquer experiência temporal de modo que sobreviva somente esse éter sem tempo?

⁴⁵ LIMA VAZ, 1992, p. 219.

⁴⁶ Faço referencia a essa “fluidez do discurso” como sendo um artifício retórico ou publicitário próprio da pós – modernidade conforme. LIMA VAZ, 2002, p. 29.

A Forma pretende ser, desse modo, continuidade de tempo – *Parádoxis*.⁴⁷ Necessariamente condição de possibilidade da validade das estruturas ontológicas de historicidade na qual se ergue a arte de educar. Significa dizer que há, ainda que paradoxalmente como será tratado posteriormente, uma relação viva entre a consolação da Verdade de um sentido e sua real continuidade nas gerações.

Destarte, a questão acerca da Forma dá se dentro das relações intratemporais. O problema da percepção do tempo implica as decisões de continuidade e/ou descontinuidade de sentido com o próprio tempo vivencial e sua realidade intransferível. Na forma, professor e aluno estão “jogados”, dramaticamente expostos ao tempo suas instabilidades e determinações. Mas é exatamente a permanência dramática que permite o agir [drama=ação] como diferenças que produzem o movimento do discurso.

O discurso dramático do tempo permitirá o aparecimento de sua profundidade ulterior mais íntima e por analogia seu constitutivo – a eternidade cristã:

No Filho [Jesus Cristo], pois, receptividade para a vontade de Deus funda o tempo. Em sua receptividade recebe do Pai tanto o tempo como forma, quanto tempo como conteúdo, ambas as coisas em uma. Recebe o tempo como tempo sempre qualificado do Pai. Não há para ele um tempo em si; o que pudesse aparecer tal na aceitação do “ser homem em si”, já no ato da aceitação está submetido e incorporado à irrepitibilidade do Filho. Não conhece um tempo vazio que pudesse ser preenchido com um conteúdo qualquer e indiferente. Ter tempo para ele significa ter tempo para Deus e isto é sinônimo de receber tempo de Deus, é o lugar originário donde Deus tem tempo para o mundo. Deus não tem outro tempo para o mundo, senão no Filho, pois nele tem *todo* tempo. Nele tem tempo para todos os homens e criaturas. Com ele há um *eterno hoje*.⁴⁸

De outro modo, a percepção tempo como imitação horizontal propõe a eternidade de comportamentos estranhos, mas que de alguma forma respondem a questão sem reflexão. São assim, por exemplo, os juízos temerários e as auto sugestões, lançados gratuitamente quase que automáticos nas ações do cotidiano. O comportamento mimético é o mais fácil e retoricamente o mais interessante:

Tempo irreal, perdido e decrépito, tempo como contradição a finitude consigo mesma, como promessa que não se cumpre⁴⁹, como âmbito que

⁴⁷ *Traditio*, o equivalente de *parádoxis* no latim, por sua vez, significa a entrega ou transmissão de uma riqueza simbólica que as gerações se passam uma a outra, denota a estrutura histórica do *ethos* [*Kalós - agathón*] e sua relação original ao fluxo do tempo. LIMA VAZ. H. C de. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 17-18.

⁴⁸ Tratar se a do conceito do *Hodie* agostiniano posteriormente. BALTHASAR, 2012, p. 28.

⁴⁹ Retomaremos este tema na nossa reflexão temporal acerca da tragédia nas cartas narrativas.

não se satisfaz com nada, como transcurso que não flui diante do nada. É o tempo do pecado e dos pecadores, o tempo em que não se pode encontrar a Deus, por que o homem foge do seu encontro; tempo que converte-se para o homem em penalidade. Por isso, há de querer fugir dele, refugiando-se em uma “eternidade” intemporal, filosófica ou mística, mas que volta a dar voltas em si mesmo, por não ser o tempo de sua existência, à experiência do tempo vazio, aniquilador, em que o homem se projeta e retorna a si mesmo. É o tempo em que vivem os povos no mundo “sem esperança e sem Deus” [Ef 2.12], o tempo como eterno retorno idêntico indiferente, a expressão condensada do existir incompreensível.⁵⁰

Assim o critério estético do eterno que deveria ser a consolação do sentido da obra de arte [técnica] acaba sendo deslocado para um irracional – porque gosto! De gosto em gosto paradoxalmente com a mais fina erudição arqueológico – teológica declinou o substantivo ao mero gosto! Deus é seu conteúdo. Há um consolo não como continuidade, mas como contínuos processos de fragmentação de sentido cada vez mais bruscos e contraditórios.

Paradoxalmente a imitação horizontal não é um selo fechado e determinado. A imitação contínua dos processos de alienação dependem do tempo. Num primeiro momento a proposta será de que essa reflexão assuma a condição dramática do tempo percebido na dialética das idéias em Platão.

Em suma, nesse primeiro capítulo pretendemos demonstrar que o conceito de Pessoa está enquanto, “*relação erótica da distancia entre tempo e eternidade*”⁵¹, velado na forma objetiva grega numa mesma linha de contínua descontinuidade de sentido histórico. Para tal seguiremos nosso *iter* proposto, dentro da tradição tomásica em questão, utilizando nos de reflexões já consolidadas em trabalhos anteriores nas análises da ontologia grega em Platão, Aristóteles e Plotino.⁵² Ao termo desse momento reflexivo tornar se possível perceber “O Existir” objetivo grego como ganho lexical no qual a semântica cristã inflexionará o paradoxal conceito de Pessoa.

1.1 A Pessoa Velada

No Sofista de Platão, conforme Lima Vaz, a dialética da contrariedade das formas manifestará o genético movimento do atemporal que busca encarnar-se

⁵⁰ BALTHASAR, 2012, p. 28-29.

⁵¹ Conforme veremos mais adiante na questão erótica entre o tempo e a eternidade em von Balthasar.

⁵² XAVIER, M. L. *O Conceito de Forma como Belo em H. C. de Lima Vaz*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – UNISINOS, 2008. São Leopoldo/RS. Disponível em: <<http://biblioteca.asav.org.br/vinculos/tede/MariveltoXavierFilosofia.pdf>>. Acesso em: 25 set. 2014.

ainda que nas ideias separadas. Dialética que permitirá o aparecimento do lugar hermenêutico da Pessoa e sua Forma.

Necessário se faz, portanto, reivindicar o lugar hermenêutico da Forma à percepção do tempo. Doravante manifestar-se-á nessa relação com o tempo o critério de validade de definição do discurso da própria forma.

Certamente não havia entre o gregos uma preocupação com o “homem – sujeito” muito menos com a pessoa humana mas, e esta é a visão deste capítulo, a Pessoa já estava lá de modo paradoxal como Eternidade.

Para Platão, conforme Lima Vaz, o tempo é uma transitória tangencia do eterno no temporal.⁵³ Em movimento circular determinado por números da astronomia, o tempo deve ser a melhor cópia do tempo mesmo (eternidade) como *mimesis* que logo escapa, numa espécie de êxtase, que não dura mais que um piscar de olhos⁵⁴:

Para Platão, o tempo é a imagem movente da eternidade imutável, a melhor imitação possível criada simultaneamente com o mundo e passando distante dela como movimento circular governado por números astronômicos. O espaço é a extensão pertencente a ambos ao mesmo tempo, enfatizando a distancia, tempo é a imagem pura e completa ou que é reunido no UNO (unidade), assim como Platão, depois Agostinho designará a dimensão do tempo como desordem caótica.⁵⁵

Nesse momento interessa nos a idéia de tempo como “imagem” da eternidade. Tal imagem refletia de um lado os materialistas conhecidos como “filhos da terra” e do outro os idealistas também chamados de “amigos das Idéias” (*Eidós Philói*).⁵⁶ Essa distinção intratemporal da percepção do tempo institui de modo imediato, na percepção de Laterza:

A dicotomia entre o ser e o devir já estava instaurada. Seu fascínio se faz agora também no campo do saber. E a presença do ser para Platão se resolve pela fuga das individualidades imperfeitas para o mundo das Ideias. “Somente a ideia é necessária, imutável, perfeita”. A teoria das ideias, núcleo da filosofia platônica, “implica o problema da origem do homem, de seu destino e a reflexão moral e especulativa sobre o que o homem deve ser e ao mesmo tempo conhecer”. Ontologia fundamentando a necessidade

⁵³ LIMA VAZ, 2001, p. 233.

⁵⁴ GILSON, 1998, p. 156.

⁵⁵ “For Plato, time is the moving image of immovable eternity, its best possible imitation, created at the same time as the world and, passing away with it; its motion is circular and governed by astronomical numbers. If space is the extension of that which belongs together, emphasizing distance, time is the pure, complete image of that which is gathered in unity, which is why Plato, as later Augustine, denies the dimension of time to disordered chaos”. [Tradução nossa].

BALTHASAR, H. U. von. *A Theological Anthropology*. New York: Ignatius Press. 1967. p. 20

⁵⁶ LIMA VAZ, 2001, p. 26.

da Sabedoria, que será conseguida através da superação da opinião. “A Filosofia e a teoria do conhecimento se devem converter em instância absoluta, para alimentar o desejo espiritual de conhecer a verdade, isto é, os seres em si, que são a causa e razão de todas as coisas”.⁵⁷

Faz se necessária a observação de que o tempo é uma noção hipocrática, quer dizer curativa. Talvez o retorno a essa reflexão seja demasiado pertinente ao ensino de teologia no contemporâneo. Sem dúvida alguma, a partir das determinações epistêmicas das novas psicologias, o discurso curativo-terapêutico da teologia tem se democratizado, sobretudo nos novos movimentos neopentecostais.⁵⁸

Na educação, na formação [*paideia*] do homem grego o homem vai se curando⁵⁹ de si mesmo:

A educação (*paideia*) é a introdução do jovem e de qualquer homem na harmonia ético-estética, essencialmente por meio da arte predominantemente espiritual da música; [...] o que supõe que toda arte, como tal depende do *ethos*, e que todo o esteticamente justo somente se pode encontrar em relação com o eticamente justo.⁶⁰

Não se trata de absorver conhecimento positivo acerca do *logos*, mas antes disso ser curado na relação com o conhecimento. Quanto mais a alma “ama mimeticamente” num esforço erótico [conhecimento geométrico-matemático] o amado, maior a tendência a afirmar [não um *logos* que cura, não se trata de uma pessoa] com os materialistas que são levados a admitir a alma do vivente mortal como uma realidade⁶¹ e os idealistas por sua vez a existência do ser abstrato.⁶² A síntese desse processo recebe em Platão a definição de Relação

⁵⁷ LATERZA, L. O conceito de pessoa: o estado da questão entre os gregos. *Kriterion*, Belo Horizonte, vol. 52, n. 123, jun., 2011. p. 06.

⁵⁸ Refiro-me a autores católicos de uma matiz denominada neopentecostal ou carismática bem conhecidos na mídia.

⁵⁹ Também não é surpreendente que em grego clássico a palavra *pharmakós* signifique ao mesmo tempo o veneno e seu antídoto, o mal e o remédio, e finalmente qualquer substância capaz de exercer uma ação muito favorável ou muito desfavorável, dependendo dos casos, das circunstâncias, das doses empregadas; o *pharmakon* é a droga mágica ou farmacêutica ambígua, cuja manipulação os homens comuns devem deixar àqueles que gozam de conhecimentos excepcionais e não muito naturais, sacerdotes, mágicos, xamãs, médicos LIMA VAZ, 2001, p. 27.

⁶⁰ “La educación (*paideia*) es la introducción del joven y de cualquier hombre en la armonia ético-estética, esencialmente por medio del arte predominantemente espiritual de la música; [...] lo que supone que todo el arte, como tal, depende del *ethos*, y que todo lo esteticamente justo sólo se puede encontrar en relación con lo eticamente justo.” [Tradução nossa]. BALTHASAR, H. U. von. *Gloria IV: Metafísica Edad Antigua*. Madrid: Ed. Encuentro, 1986. p. 191.

⁶¹ LIMA VAZ, 2001, p. 27.

⁶² LIMA VAZ, 2001, p. 28. Lima Vaz atribui ao imobilismo idealista a oposição à “dependência hipotética” das *Idéias* entre si em Platão. LIMA VAZ, 2001, p. 27.

(*dinamis*).⁶³ Relação que paradoxalmente reúne a uma só imagem mimética a dramática relação intratemporal e sua profundidade eterna:

Platão mostra, assim, que a alma (e com ela o movimento) entra no âmbito do ser perfeitamente real (το οντως ον) com o mesmo título que as Idéias, sob pena de se tornar impossível todo conhecimento. Mas este movimento não afeta a realidade intrínseca das Idéias. Condição essencial do conhecimento é que seu objeto se apresente como (καταταυτα και ωσαυτως και περι το αυτο). Se a alma é (*dinamis*) ativa, a relação que lhe responde da parte das Idéias é puramente lógica e não implica uma alteração do real. O estado ontológico das Idéias é o “repouso”, a (στασις). Não tal, porém, que exclua a relação lógica com a inteligência, a qual permite afirmar que o movimento da inteligência é algo real. Este atinge o ser da Idéia sendo ser (realidade) do conhecimento.⁶⁴

Assim sendo, o tempo é uma imagem paradoxal significando a um só tempo: tempo e eternidade. Mas, qual a natureza dessa imagem de tempo? Como se processa? Certamente trata-se de um problema onto – antropológico, pois será a resposta dada sobre o Cosmos que por extensão definirá a própria identidade do homem que interpela sobre a si mesmo. Faz-se necessário discorrer mais demoradamente sobre essa “relação”.

1.1.1 Méthexis: a comunhão de tempos e espaços

O movimento vertical do tempo em Platão de fato desloca a imagem do concreto ao mais abstrato possível. Entendendo abstração como racionalização. O tempo assim concebido suscita paradoxalmente uma fuga ao éter na medida crescente da racionalização matemático – geométrico não como um “nirvana” mas, como um ponto mediano [*tertium quid*] entre o tempo e a eternidade.

A imagem do tempo é uma medida e traz consigo ontologicamente a herança de todos os tempos e espaços enquanto participação. Aplicada à noção de *dynamis* [relação] a *methéxis* [comunhão] eleva ao nível noético a dupla função paradoxal da ontologia platônica:

⁶³ Conforme Lima Vaz: A “*δυναμις*”, que no Sofista exprime o ser, tem justamente este caráter, o mais geral possível, de um principio , ativo ou passivo de relação”. Ainda: “Não podemos aceitar, pois , a observação de STEFANINI (*Platone*, II, p. 35, n. 3) que, opondo-se a Souilhé , identifica a “*δυναμις*” com a alma, negando até contra a clara atestação do texto do Fedro, a procedência hipocrática do conceito. Stefanini não leva em consideração o aspecto passivo da “*δυναμις*”, que é, no entanto, essencial à sua compreensão, tanto no Fedro quanto no Sofista. LIMA VAZ, 2001, p. 29.

⁶⁴ LIMA VAZ, 2001, p. 31.

- (i). Articular o sensível e o inteligível em termos de cognoscibilidade do segundo a partir do primeiro;
- (ii). Estabelecer a diferença ontológica entre o sensível, em permanente fluir, e o inteligível, ao qual cabe propriamente a atribuição do ser verdadeiramente tal (*ontôs on*).⁶⁵

O tempo é imagem de um demônio, de uma inteligência pura e impessoal. Ser possuído por isto é o fim do homem, sua felicidade - *eudaimonia*. Algumas idéias se comunicam entre si unem tempos e espaços distintos, línguas e tradições diferentes, os cristãos chamarão essas inteligências separadas de anjos e quanto àquelas que constituem obstáculos e voltam - se contra si mesmas serão conhecidas como demônios.⁶⁶ Trataremos disso mais tarde.⁶⁷ Por ora, para efetivar esse discernimento, Platão propõe a arte da dialética – “morrer bem, isto é, o ofício do filósofo”.

1.1.2 Arte da dialética: o impessoal

Há um texto de Heidegger para o impessoal⁶⁸: “Todos nós... ninguém”. O Ser que habita o tempo em Platão está assim bem definido pelo filósofo alemão. De fato, o Ser [eternidade] em Platão esse “*tertium quid*” mediano estabelece consigo mesmo uma pura identidade geométrico - matemático, ao mesmo tempo, em que pode ser pensado como [mesmo] e negado [outro]. A imagem temporal reflete algo que está em trânsito nessa tríade: – “O ser” “o mesmo” – “o outro” conforme Lima Vaz.⁶⁹

Desse modo, configuram-se a si mesmas como ideias subsistentes, ou seja, todas as ideias participam da ideia do mesmo, enquanto a si mesmas idênticas (256 a) Por outro lado, a ideia do outro invade todas as ideias (255 e), estabelecendo entre elas a relação fundamental de alteridade, pela qual se distinguem entre si. O Ser, o mesmo e o outro constituem essa tríade fundamental que define o estatuto ontológico de toda ideia. Nessa participação triádica da ideia do ser forma-se a primeira conexão (*συμπλοκη*) que qualquer ideia implica, quando afirmada como *ουσια* ou enquanto participa da ordem do ser. É a mais fundamental articulação do mundo das ideias. O Ser, isto é, a ideia como forma [*eidós*] é afirmada como absoluto do ser na sua identidade absoluta consigo mesma. O conhecimento do ser, isto é, da ideia como forma, dá-se através de um

⁶⁵ LIMA VAZ, 2002, p. 172-173.

⁶⁶ LIMA VAZ, 2001, p. 33.

⁶⁷ No tópico: O aparecimento do anjo: *substantiae separatis*.

⁶⁸ HEIDEGGER, 1981.

⁶⁹ Ver: LIMA VAZ, 2001, p. 35.

procedimento apofático ou de negação, que assinala passagem da intuição ao discurso.⁷⁰

Da intuição, ou seja, do brilho do *daimon* ao discurso. O pensamento perpassa a si mesmo, a um só tempo, vinculando por participação, relações reais, paradoxalmente às leis necessárias inscritas nas afirmações objetivas.

Nesse momento da reflexão a noção abstrata do tempo entendido como medida não se confunde com o contratempo [enquanto oposição - alteridade] nem com eternidade [enquanto identidade – o mesmo] nem tampouco o misto de “mesmo” e “outro”⁷¹:

O mesmo e o outro podem ser predicados quer do movimento quer do repouso. Logo, não podem ser identificados com nenhuma das duas Idéias, que fundamentalmente se opõem (255 a-b). Do mesmo modo, o mesmo e o outro distinguem-se do ser. De fato, se o ser fosse pura identidade (idêntico com o mesmo) toda a distinção seria abolida e cessaria a oposição fundamental do movimento e do repouso (255 b-c). Mas o ser também não se identifica com o outro, ou não é pura alteridade. A alteridade é essencialmente relação, enquanto o ser compreende em si o absoluto (identidade consigo mesmo) e o relativo.⁷²

Assim, o tempo percebido como ideia participa de certo modo da ideia do mesmo subsistente em si – mesmo, por isso *ousía* dizemos idêntica a si mesma (256 a); De outro modo, a ideia contratemporal invade todas as ideias (255 e) e estabelece a importante relação antitética dramática pela qual ambas se distinguem entre si.⁷³

O “ser” (tempo), o “mesmo” (eterno) e o “outro” (contratempo) constituem essa tríade fundamental que define o estatuto temporal de toda ideia.⁷⁴ Nessa participação triádica da ideia do ser forma-se a primeira conexão que qualquer ideia implica, quando afirmada como *substância* ou enquanto participa da ordem do ser.⁷⁵ É a mais fundamental articulação do mundo das ideias.

O tempo, ou seja, a ideia mediana como forma (*eidós*)⁷⁶ é afirmada como absoluto do ser⁷⁷ na sua *identidade absoluta* consigo mesma.⁷⁸ A inteligibilidade do

⁷⁰ XAVIER, 2008.

⁷¹ LIMA VAZ, 2001, p. 35.

⁷² LIMA VAZ, 2001, p. 36.

⁷³ LIMA VAZ, 2001, p. 36.

⁷⁴ LIMA VAZ, 2001, p. 36.

⁷⁵ LIMA VAZ, 2001, p. 36.

⁷⁶ Trata-se do paradigma platônico. Segundo Lima Vaz a Forma é análoga à Ideia em Platão. LIMA VAZ, 2002, p. 97; *forma* ou *ideia*; LIMA VAZ, 2002, p. 151. Na perspectiva antropológica, Lima Vaz refere-se à Forma natural como mundo (“natureza” dada) do seu estar-no-mundo ou de seu encontrar-se no mundo. LIMA VAZ, 1992, p. 41.

tempo, ou seja, da forma dá – se mediante o processo de negação posto pelo contratempo que assinala a passagem da *intuição* ao *discurso*.⁷⁹

Dessarte esta participação do contratempo como antítese constitui uma participação real do não-ser.⁸⁰ Sempre que ouvimos: “poderia ser de outro modo” trata-se de uma medida considerada ante o juízo no tempo. Esta noção é fundamental em Platão na medida em que o não-ser [contratempo], não é exatamente um contrário do ser [tempo] esse impensável nada, que os eleatas justamente rejeitavam, mas um “outro” no tempo, de modo que o ser total nos aparece como uma pluralidade ordenada, não como uma unidade indistinta.⁸¹

Enquanto participante das formas do ser, através do juízo de existência, as figuras da forma⁸² exprimem, a um tempo, relações reais nas Ideias e leis necessárias de afirmação objetiva. Assim sendo, a intuição do tempo é dita na simples afirmação do seu ser absoluto. Seu conhecimento discursivo procede através da negação predicamental das figuras, ou seja, no instante em que as individualidades reivindicam o contratempo. Negação que estabelece ou restitui dialeticamente a realidade trans-empírica da forma ou sua transcendência.⁸³ Situação dramática esta em que o tempo parece estar dividido e a eternidade migrar ou para a experiência cômica do contratempo ou para o nada trágico do tempo.

Portanto, a consolação do tempo que implica necessariamente uma rede de relações racionais num mesmo jogo de linguagem possui a sua forma dita (*substancia*) enquanto participante do ser e manifesta-se implicando três princípios que exprimem, a um tempo, relações reais nas Ideias e leis necessárias da afirmação objetiva:

⁷⁷ (*Ontôs on*, p. ex., *Fedr.* 247 e 3-4; *Féd.*, 58 a2; *Rep.*, VI, 490 b5; *ó ésti*, *Féd.* 75 d1-3) em LIMA VAZ, 2002, p. 226.

⁷⁸ (*autó kath'auto monoeidés aei ón*, Banq. 211 b 1-2). LIMA VAZ, 2002, p. 226.

⁷⁹ LIMA VAZ, 2002, p. 226.

⁸⁰ LIMA VAZ, 2001, p. 37.

⁸¹ LIMA VAZ, 2001, p. 37.

⁸² Destarte, a forma é uma noção analógica, pois é correlativa ao ser. Ela se diferencia, pois, em todas as diferenças do ser e assim Aristóteles, que herdou de Platão o conceito de forma, estendeu-a a toda realidade, sensível e supra-sensível. A forma é princípio e fim, Forma substancial e accidental, forma lógica e forma real, ato e hábito. O termo grego *eidos* (*figura*) acabou abrangendo o campo das diferenças da forma, desde a figura propriamente até a ideia. LIMA VAZ, 1992, p. 248. O termo “*figura*” literalmente *schêma = figura*, na Antropologia é utilizado para designar as formas primeiras que tornam possível o discurso sobre o mundo. LIMA VAZ, 1992, p. 42-43. Para Vaz as figuras não explicam, apenas representam. A explicação é da ordem do conceito ou das formas. LIMA VAZ, 1991. p. 171.

⁸³ LIMA VAZ, 2002, p. 227.

(i). *Princípio de realização*: é a relação de toda Idéia à Idéia do ser [...]. Por esta relação, toda a Idéia se realiza como ser, embora não seja o ser. E sua oposição ao ser que ela não é (*αντιθεσις*) exprime-se no:

(ii). *Princípio de distinção*: que é a relação real de cada Idéia à Idéia do outro. Por outras palavras, o não ser da alteridade é também, de alguma maneira, um ser e tem o seu próprio (*ειδος*). Finalmente, a distinção apóia-se necessariamente no:

(iii). *Princípio de permanência*: que é a relação real de toda Idéia à Idéia do “mesmo” ou do idêntico (*το ταυτον*), segundo a qual a comunhão das Idéias mantém a sua distinção e não implica o mobilismo heraclítico.⁸⁴

Outra situação dialética surge com maior profundidade paradoxal, a partir desta posição inicial, do tempo como forma, reconhecendo em Parmênides sua origem histórica.⁸⁵ Na argumentação contra os idealistas imobilistas, Platão dissera que a alma é conhecida enquanto conhece a existência, isto é, nossa tese inicial de que a Pessoa - embora velada para o grego como Forma - é quem conhece. Se o conhecimento é de alguma maneira uma ação, esta deve ser conforme o paradigma grego pela busca da verdade o ato erótico de des-velamento do ser [*alethéia*] a consequência necessária é que o ser conhecido sofre esta ação. Neste sentido enquanto é conhecido é movido.⁸⁶

Tal compreensão é de fundamental importância. Ela está na origem da doutrina da *Inteligência (nous)* que eleva justamente ao plano metafísico, correlato ao plano das Ideias, o antigo *topos* gnosiológico grego da “semelhança” (*omoiotetes, omoioeides*) entre o cognoscente e o conhecido.⁸⁷

Em suma, cabe neste momento da reflexão consolidar essa estrutura formal do tempo à estrutura da cognoscibilidade do tempo. E é nesse sentido que a *méthesis* se apresenta como objeto necessário do *logos* (259 e 260 a).⁸⁸ A comunhão de tempos e espaços na percepção objetiva do tempo, embora ainda como medida ficcional garante a legitimidade do conhecimento dentro de uma cosmologia que dilata o próprio tempo e espaço. Não se trata somente do fato, mas

⁸⁴ LIMA VAZ, 2001, p. 37-38.

⁸⁵ LIMA VAZ, 2002, p. 227.

⁸⁶ LIMA VAZ, 2001, p. 30.

⁸⁷ Trata-se da evidência de que sendo posta a Ideia como ser verdadeiro, também o conhecimento, na medida em que é, é Ideia e, sendo conhecimento da Ideia, é Ideia da Ideia, o que significa a identidade primordial entre ser e pensar, entre *noein* e *einai* (*Parmênides*, DK, 28, B, 3). Platão referiu-se a esse problema (*Cárm.*, 169 a8–b 3; *Crát.*, 440 a 6–b 4), interrogando-se sobre a existência ou *eidos* de um conhecimento do conhecimento. LIMA VAZ, 2002, p. 227.

⁸⁸ *Logos* entende-se aqui num sentido amplo, incluindo a linguagem, a representação e o pensamento. A linguagem que acolhe as coisas e as articula como “nomes” (*symploké onomátôn*, Platão, *Tee.*, 202b); a representação que reinventa a ordem natural das coisas; o pensamento, que entre elas estabelece uma relação de proporção (*analogia*) ou de consequência (*Katá lógon*). LIMA VAZ, 1992, p. 43.

também da *thesis* [contratempo]⁸⁹ de seu sentido que se manifesta na literatura. Lembremos dos *Élysion pédion* [campos Elísios] e do temível *Tártaro*. A experiência do conhecimento desdobra o tempo, assume o imaginário subconsciente e atinge as profundidades cósmicas legítimas, as histórias contadas dos mortos e suas aventura e dos que virão, por vezes simplesmente ignoradas pelo então profissional moderno de teologia. Portanto, o próximo passo requer considerar essa estrutura da ciência em si-mesma, em oposição à qual aparecerá simultaneamente a natureza da percepção equivocada do tempo – o erro.⁹⁰

1.1.3 O *logos* verdadeiro: a eternidade formal como unidade da arte de ensinar⁹¹

A tarefa fundamental da dialética grega está em retirar desde dentro a máscara para que ao manifestar a cópia possa retornar novamente para o interior. Desse modo, pretende discernir no mundo ideal as unidades superiores suas articulações naturais, de modo a conservar a cada *eidós* – percepção formal do tempo – sua identidade dentro da trama de relações racionais em que se insere. Ou seja, de ser a arte de bem dividir as unidades ideais complexas, que se apresentam como um em seus *eidós* mais simples⁹² Por conseguinte caberá ao professor dialético no desdobramento proposicional do *logos* (*dialeghestái*), que é, por excelência, diálogo interior-superior, divisar os nexos reais de inclusão, exclusão e dependência.⁹³

Sendo o *logos* essa razão que se desdobra no diálogo paradoxal, este deve mostrar-se como aquele que num só tempo efetua a *symploké* e a *diaíresis*.⁹⁴ Assim sendo, só há dois movimentos possíveis para o *logos*: a descida, que procede da percepção da eternidade ideal, ou seja a “divisão” (*diaíresis*) e a subida que vai das

⁸⁹ Refiro me a posição da *thesis* como sujeito cômico em relação ao *eidos* trágico da forma conforme dialética em: LIMA VAZ, 1991, p. 170-172.

⁹⁰ LIMA VAZ, 2001, p. 38.

⁹¹ LIMA VAZ, 2001, p. 45.

⁹² LIMA VAZ, 2001, p. 39.

⁹³ LIMA VAZ, 2001, p. 39.

⁹⁴ Em Platão o exercício dialético da *synagóge* e da *diaíresis* procede segundo os graus de universalidade lógica dos conceitos, a *synagógé* avançando até o *mégisthon génos*, a *diaíresis* descendo até o *átmeton eidos*. LIMA VAZ, 1992, p. 150. No campo dessa experiência situam-se os movimentos que Platão denominou de “coleção” (*synagógé*) e “divisão” (*diaíresis*). LIMA VAZ, 1992, p. 134. Esse procedimento lógico da descida não pode ser comparado com a *Katábasis* da revelação bíblica. Ver: LIMA VAZ, 1997, p. 212.

Ideias inferiores no tempo à ideia superior racionalizada da eternidade, ou seja, a “coleção” (*symploké*).⁹⁵

A herança platônica do movimento formal do tempo (Ideia) enquanto *symploké* manifesta-se como *via compositionis*, direção *para-nós*, e enquanto *diáresis* corresponde à *via resolutionis*, direção *em-si*.⁹⁶

Essa ordem da inteligibilidade *em-si* pode ser lida também inversamente como ordem da inteligibilidade *para-nós* (ordem da elaboração do discurso dialético), segundo um silogismo no qual a particularidade da estrutura psicossomática é mediatizada pelo sujeito singular e é suprassumida na universalidade do espírito segundo a fórmula (P-S-U). Assim, está fechado o círculo dialético: do espírito ao corpo (inteligibilidade em si) e do corpo ao espírito (inteligibilidade para-nós). No entanto, a circularidade dialética só é possível porque o espírito, estando presente ao fim do percurso, está presente no seu início pela função mediadora do sujeito que se exerce no esquema da categoria (N) (S) (F), nele referindo o *eidos* ou *forma* à amplitude transcendental do ser (princípio da ilimitação tética), o que implica, no nível do espírito, a identidade (real no espírito infinito, intencional no espírito finito) da *Natureza* e da *Forma*, sendo ambas, por sua vez, *idênticas real ou intencionalmente*, ao Sujeito como mediação. Assim, também na filosofia, o espírito dá necessariamente testemunho ao espírito ou “o espírito é para o espírito”.⁹⁷

Por conseguinte nesse movimento dialético mediado consigo mesmo, o *logos* literalmente não é mais que a expressão oral do discurso ou diálogo interior da alma consigo mesma, a *dinamis*. Assim, o eterno essencial que mais tarde se manifestará como Pessoa refere-se sempre à realidade da eternidade percebida na experiência, neste sentido, exprime sempre uma “significação [semântica] acerca do ser”⁹⁸ enquanto tempo. Esse momento da reflexão é fulcral às nossas intenções acerca do alcance e profundidade dos *Campos Elísios* como Pessoa.

Conforme Lima Vaz, a partir daqui manifesta-se a “alteridade do ser”, de outro modo, os contratempos. No processo racional de expressão a eternidade obedece à lei geral que faz o ser temporal participar do não ser [contratempo]. Mas o não-ser não pode ser considerado como um outro real (montanha, mar...), mas um não-ser de significação, ou seja, (e isso é fundamental com relação a determinado *logos* percebido, a alteridade significará outra significação) outro *logos*, exprimindo uma *symploké* diversa.⁹⁹ Aqui está o nervo da argumentação platônica na medida em que todo o problema está em discernir na “extensão” do *logos* o “ser de

⁹⁵ LIMA VAZ, 2001, p. 40.

⁹⁶ SAMPAYO, R. G. *Metafísica e Modernidade: método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima e Vaz*. São Paulo: Ed. Loyola, 2006. p. 292.

⁹⁷ SAMPAYO, 2006, p. 293.

⁹⁸ LIMA VAZ, 2001, p. 43.

⁹⁹ LIMA VAZ, 2001, p. 44.

significação”, que compete propriamente à ciência ou à dialética, e pôr assim em evidência o “não-ser de significação.”¹⁰⁰ Para Lima Vaz, antes da manifestação do erro, há de se conceber que “verdadeiro” e “falso” são propriedades do *logos* com relação à *symploké* entre Ideias que se exprimem.¹⁰¹

Entretanto, o valor ontológico entre eles não é o mesmo e justamente por isso é possível determinar o erro:

(i). O *logos verdadeiro* é signo da dialética, isto é, da expressão intelectual do ser, ou seja, da Idéia, que sempre aparece inserida numa trama de relações reais, segundo os esquemas da “coleção” e da “divisão” [...]. Ora é justamente a Idéia do ser que implicada em toda a proposição da dialética, lhe confere a “*Forma*” e opera assim a unidade da ciência. [...] afirmar o que uma Idéia é, equivale a afirmar o que não é. E deste modo, a proposição dialética pode assumir tanto a forma afirmativa como negativa: no fundo é sempre a Idéia do ser que lhe dá consistência e alcance ontológico. Tal é o *logos verdadeiro*. Exprime, diz Platão, os seres como são (*λεγει δε τα ως εστιν*, 263 b), isto é, traduz no discurso a densidade de ser e não-ser, de identidade e alteridade, que define a estrutura real de cada Idéia. (ii). Ora o que constitui propriamente a essência do erro é que este “não ser de significação” é afirmado como ser, justamente com relação ao mesmo sujeito do *logos verdadeiro*: (*το γαρ τα μη οντα δοξάζειν η λεγειν, τουτ εστι τον το ψενδς εν διανοια τε κ ια λογοισ γιγνομενον*). Apresentada como noção vulgar do erro, esta definição adquire agora exatidão rigorosa, se por (*μη ον*) se entende o “não ser de significação”, aplicado a um mesmo sujeito. Por outras palavras, o *logos falso* quer dar ao “outro” a significação de “idêntico”, e ao “não ser” a significação de “ser”: (*θατερα ως τα αυτα και μη οντα ως οντα* 263 δ). O não-ser não está nos termos da proposição falsa; esta no nexo, na conjunção (*συνφεισις*), arbitrária de dois termos. Só o juízo (*δοξα*), portanto, pode ser falso. Mas, como tal, ele não se dissolve naquele “nada de significação” que os sofistas demonstravam ser absurdo, já que seus termos são reais, exprime um não-ser, isto é, “outra” significação com respeito a determinado *logos verdadeiro*.¹⁰²

Será a diferença ontológica da percepção do tempo e contratempos que definirão a desontologização do tempo. Por um lado o tempo está posto, entretanto, são as disposições da significação de tempo que implicam, não em um tempo paralelo ao tempo percebido ao que podemos denominar de um “outro eterno” como uma alteridade da eternidade, mas um outro tempo enquanto significado particular em que tal significado assume a condição de contrariedade na alteridade. Adequando se nas diversas formas temporais o significado da percepção particular exige um panteísmo temporal, isto é, a contrariedade não nega a percepção de

¹⁰⁰ LIMA VAZ, 2001, p. 44.

¹⁰¹ XAVIER, 2008.

¹⁰² Lima Vaz diz que a ciência dialética “não deve tomar uma idéia por outra” (253 d), pois nisto consiste, para Platão, o erro. LIMA VAZ, 2001, p. 47.

diversas formas do sentido do tempo, mas sem se opor contraditoriamente ao tempo que lhe cabe:

[...] a alteridade inscreve-se no plano do ser como tal, a contrariedade verifica-se entre naturezas particulares. Se o *logos* tem o mesmo âmbito do ser, o *logos*, como tal, não tem um contrário, que seria o absurdo de um “nada de significação”. A contrariedade verifica-se entre os *logoi* particulares. Precisamente quando ao *logos* verdadeiro se opõe um “não-ser de significação” afirmada de seu próprio sujeito, a alteridade entre os *logoi* assume o caráter de contrariedade, e temos o (λογος Ψεύδης).¹⁰³

Em suma, definida a questão acerca do erro na percepção temporal, o hóspede de Eléia pode retornar com segurança à divisão da arte de fabricar imagens, mostrar sua gênese psicológica na combinação de uma sensação, que apresenta à alma uma aparência qualquer, e do juízo, que indebitamente confere ao ser tal aparência.¹⁰⁴

Enfim esta breve exposição do itinerário da Pessoa velada no tempo formal em Platão tem por teleologia por um lado abrir o lugar epistêmico da arte da educação enquanto produtora e representadora de cópias [percepções temporais] que paradoxalmente significam em particular [percepções contratemporais] condição de possibilidade de um “novo tempo” que suprassume as condições anteriores sem com estas se misturar. A suprassunção evidencia o caráter transcendente do tempo, sua estrutura aberta ao sempre mais, em busca de uma originalidade sempre como, um certo, “esvaziamento de si” deconstruindo o tempo para reconstruí-lo novamente de modo que o que a de mais interior no ápice do esvaziamento seja idêntico ao que há de mais universal. Sem dúvida essa parece ser a primeira e adequada percepção da arte de ensinar teologia: produzir imagens ontológicas!¹⁰⁵

1.1.4 Limitações da ontologia objetiva platônica¹⁰⁶

Para Lima Vaz a ontologia platônica como *momento objetivo*¹⁰⁷ da construção da ciência sobre o tempo demonstra sua maior fecundidade exatamente

¹⁰³ LIMA VAZ, 2001, p. 48.

¹⁰⁴ LIMA VAZ, 2001, p. 48.

¹⁰⁵ Daqui que, se para Platão há somente ciência das Ideias (Forma), e esta ciência é a dialética (*Fédon*, 78 c-d; *República*, 85 b; 511 b-c; *Sofista*, 253 d-e; *Filebo*, 16 c-e), a dialética platônica é, de direito, uma ontologia. LIMA VAZ, 2001, p. 63.

¹⁰⁶ Dissemos que o platonismo representava no itinerário da ontologia o momento “objetivo”. Daqui sua essencial grandeza e também sua limitação. LIMA VAZ, 2001, p. 63.

¹⁰⁷ LIMA VAZ, 2001, p. 63. Ver também SAMPAYO, 2006, p. 55.

onde se manifesta paradoxalmente sua maior limitação: a ontologia – *aphairesís*.¹⁰⁸ Ora, a transcendência formal do tempo em Platão é tal que elimina a inteligibilidade da experiência do contratempo no devir do conhecimento do mundo:

Entretanto, se na contemplação original há uma “conaturalidade” (*ξυγγενεια*) da alma com o inteligível, este se extrapõe ainda em total objetividade, de modo que, sendo o ser uma idéia, sua justificação crítica no conhecer- sua ciência - vem a objetivar-se também em Idéia, o que é uma renúncia à compreensão da originalidade do ato mesmo do conhecimento como intrinsecamente inteligível.¹⁰⁹

O tempo, isto é, a forma é ainda uma Ideia! A inteligibilidade depende dialeticamente do Mesmo eterno e sua distancia abissal com a experiência temporal. Doravante só pode ser um ato judicativo como representação formal. Uma ficção aí se estabelece como norma jurídica válida, mas num tempo vazio e opaco sem forma – trágica representação.¹¹⁰

Será necessário a tematização da eternidade como “o eterno movente” ulterior as percepções particulares do tempo em Aristóteles para que *prósopon* adquira o estatuto panenteísta que permitirá por um lado o ganho da transcendência platônica e por outro que esta transcendência seja percebida, não como uma abstração, mas em cada percepção particular do tempo! No iter vaziano denominamos momento “reflexivo”.¹¹¹

1.1.5 A Ontologia de Aristóteles¹¹²

A percepção da Pessoa em Aristóteles incorre em dificuldades, não da mesma ordem que em Platão, mas não menos importantes. Retomamos a análise proposta anteriormente em buscar na ontologia o desvelamento da Pessoa.

A ontologia aristotélica foi a primeira a situar-se criticamente em relação à ontologia platônica. Para Lima Vaz, o Livro Γ da Metafísica responde algumas

¹⁰⁸ Assim por exemplo, em *Rep.* 534 B, Platão usa *aphairesís* para falar da separação do Bem (da Idéia do Bem) com referência a outras Idéias: MORA, J. Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Loyola, Tomo I, 2001. p. 22.

¹⁰⁹ LIMA VAZ, 2001, p. 64.

¹¹⁰ LIMA VAZ, 2001, p. 64.

¹¹¹ LIMA VAZ, 2001, p. 65.

¹¹² [...] o segundo momento histórico da edificação da ciência do ser, e que propomos chamar “reflexivo”. LIMA VAZ, 2001, p. 65-67.

“aporias” levantadas nos livros anteriores.¹¹³ Neste, Aristóteles começa por afirmar que existe uma ciência do “ser enquanto ser”¹¹⁴ – Metafísica.

O conceito platônico de *méthexis* é considerado para Aristóteles como uma metáfora poética [*Met. I (alpha) 9, 991 a 24*]. Entretanto, ainda no iter de Lima Vaz, em outra passagem [*Met. II, alpha élatton) 1,993 b 24*], ao tratar das coisas que são da mesma natureza e recebem a mesma significação (*synónima*), Aristóteles afirma que tais realidades dependem daquela na qual essa natureza se apresenta de modo mais verdadeiro (*alethéstaton*).¹¹⁵ Ora, esclarece Aristóteles, o ser (tempo) se diz ou percebe, de muitas maneiras, não a modo de sinonímia, é verdade, mas também não é como radical diversidade, pois implica a referencia a uma unidade primeira – a substância (*ousia* *ibid.* 1003b 5-10; cf. Z 1028 a 10-b 7).¹¹⁶

Assim sendo, o tempo é analogia. Seu “analogado principal” enquanto atributo universal transcendental é a *substantia*¹¹⁷ (*ousia*):¹¹⁸

Entre estas substâncias, há as terrestres – entre as quais o homem – que são compostas de matéria e forma, “que não são coisas, mas princípios que não podem ser separados”, e que, no caso do homem, correspondem ao corpo e à alma, não havendo que procurar a causa de sua unidade, pois “a matéria próxima e a forma são uma só e mesma coisa, mas de um lado, em potência, do outro, em ato”. De modo que “procurar a causa da unidade da potência e do ato seria o mesmo que perguntar como o que é um é um, o que é uma questão absurda. Não é o corpo que existe, ou a alma, mas o corpo e a alma, ou, mais exatamente, o corpo animado”, pois, “na realidade, a forma não é jamais uma substância, alguma coisa de real e definido. Ela só existe em sua união com a matéria; ela é somente um dos fatores constitutivos da coisa da qual ela é a realização e acabamento, e da qual ela só se distingue pelo pensamento”. “Não se tem que perguntar se a alma e o corpo são uma só coisa, do mesmo modo que não se faz esta pergunta a respeito da cera e do selo”.¹¹⁹

O homem enquanto pessoa não é mais que um momento da reflexão da substância. A finalidade é o “Ser enquanto Ser”! Aristóteles suprassume a doutrina platônica do Uno como “forma separada” e ensina a plurivocidade analógica da noção de uno (*tò én... pollachôs légetai*, X, 1, 1052 a 15), que se diferenciando em quatro acepções fundamentais: o uno como contínuo, como todo, como indivíduo

¹¹³ No Livro B. LIMA VAZ, 2001, p. 65.

¹¹⁴ LIMA VAZ, 2001, p. 65.

¹¹⁵ LIMA VAZ, 2002, p. 173.

¹¹⁶ LIMA VAZ, 2001, p. 65.

¹¹⁷ Como dirá a escolástica. LIMA VAZ, 2001, p. 65. Essa des-substancialização aristotélica do uno, pensado como atributo do ser, será para os medievais o paradigma comum nessa questão. LIMA VAZ, 2002, p. 83. Trecho adaptado de XAVIER, 2008.

¹¹⁸ LIMA VAZ, 2002, p. 84.

¹¹⁹ LATERZA, 2011, p. 05.

significado numa definição, como universal (X, 1, 1052 A 34-38).¹²⁰ Por conseguinte, justificará a necessidade do princípio hipotético, para demonstrar que a adição da “unidade” e da “existência” não altera a “significação” da essência, de modo que a posição do ser é identicamente a posição do uno (*ibid* 1003 b 25-34).¹²¹

Para Aristóteles não há necessidade da separação ontológica entre tempo e eternidade como em Platão. A explicação das coisas eternas deve ser buscada no tempo mesmo:

No sistema de Aristóteles, a irrealidade e o caráter accidental do ser físico individual, quando comparados à necessidade dos atos puros, são evidentes. Sem dúvida, o mundo de Aristóteles é bem diferente do mundo de Platão, de vez que as ideias, longe de constituírem a realidade tipo, se recusam a qualquer subsistência própria; apenas dos seres particulares, se pode dizer propriamente que existem. [...] Todavia, (tanto na Filosofia de Platão, como na de Aristóteles) é o universal que importa. Se bem que (Aristóteles) só reconheça como homens as substâncias reais, isto é, a forma específica da humanidade individualizada pela matéria, Aristóteles só considera a multiplicidade dos indivíduos como um substituto da unidade da espécie. Na falta de uma Humanidade que possa existir à parte, a natureza se contenta com sua moeda falsa (*menue monnaie*), que são os homens. Cada um de nós nasce, vive um tempo breve e desaparece para sempre, sem deixar traço; mas que importa, se novos homens nascem, (homens) que viverão, morrerão e serão, por sua vez, substituídos por outros? Os indivíduos passam, mas a espécie dura, [...] no fim das contas, o indivíduo, que subsiste e passa, só está aí para assegurar a permanência daquilo que não subsiste, mas que não passa¹²²

A tragédia encerra o tempo dos homens como em Platão. Os postulados da ontologia não podem ser demonstráveis, todavia, podem ser justificados na necessidade de que eles tenham a um só tempo o caráter de absoluta inteligibilidade e absoluta necessidade.¹²³

A proposição aristotélica surge com toda originalidade nesse momento da argumentação que estabelece o alcance ontológico da lei de contradição:

Assim, o primeiro princípio surge no Ato judicativo com a absoluta necessidade do movimento mesmo da inteligência. O juízo revela o ser, operando logicamente – e com irrecusável alcance ontológico - a síntese do uno e do múltiplo: como efeito, se há determinação há unidade, se há

¹²⁰ LIMA VAZ, 2002, p. 83.

¹²¹ LIMA VAZ, 2001, p. 65.

¹²² LATERZA, 2011, p. 07.

¹²³ Esse princípio absolutamente primeiro e inteligível é o chamado princípio de contradição, já referido no livro B (995 b 9-10; 996 b 29-30), e que aqui, no livro (Γ), é enunciado da seguinte maneira: “É impossível que o mesmo atributo seja e não seja o mesmo sujeito ao mesmo tempo e sobre o mesmo aspecto” (1005 b 19-20). LIMA VAZ, 2001, p. 66.

movimento da inteligência, há pluralidade de determinações. É aqui que aparece a originalidade de Aristóteles e o passo novo que ele dá.¹²⁴

Platão também chegara à mesma conclusão de que a forma e as figuras se manifestam no juízo. Entretanto, deslocou des-velação do tempo na objetividade total da eternidade formal.¹²⁵

Será no interior do tempo que a percepção do eterno deve ser crível. Não numa fuga, mas num mergulho abissal aos intestinos imanentes da substância que gera o próprio tempo. Esse eterno movente é “o ponto mediano entre o que foi e o que será, é alguma lembrança do eterno agora no tempo da eternidade”.¹²⁶ Aristóteles não descarta a objetividade total da Eternidade platônica, mas pensa que o tempo deve se exprimir numa dialética da participação do ato antes de ser assumido numa dialética da inclusão formal.¹²⁷

Como é sabida, a concepção aristotélica da *forma* distingue-se da concepção platônica da *Idéia*, tanto do ponto de vista *gnoseológico* quanto do ponto de vista *ontológico*. Do ponto de vista *ontológico*, a *forma* é definida por Aristóteles como *Ato* ou perfeição (*enteléquia*): ato da matéria (*hýle* ou *hypokeímenon*), nas substâncias compostas do mundo sublunar, ou ato subsistente, nas substâncias simples e separadas da matéria no mundo supralunar. Do ponto de vista *gnoseológico*, a noção de *forma* é obtida pela nossa inteligência através de um processo de “abstração” (*apháiresis*). No seu termo, a forma nos é dada como *universal* não em si mesma, como a *Idéia* platônica, mas segundo o modo com que existe na inteligência, isto é, como *abstrata*. Como tal, a *forma* se apresenta sob dois estados. Ora como “parte” inteligível do composto, não sendo, portanto, predicável do indivíduo (assim *humanidade* com relação a *homem* ou ao indivíduo humano). A *forma* é, aqui, a *quididade* (o *quid* da coisa), dita por Aristóteles *tò tí hen eînai*, expressão traduzida literalmente pelos medievais como *quodquideratesse* (*Anal. Post.*, II, 4, 91 a 25-6, 92 a 25). Ora como o *todo*, sendo então forma de uma *matéria communis*, e exprimindo no conceito abstrato a *essência* predicável do indivíduo concreto (Sócrates é *homem*).¹²⁸

1.1.6 Limitações da ontologia reflexiva aristotélica¹²⁹

Para Lima Vaz a ontologia aristotélica, mesmo reconhecendo a originalidade de Aristóteles, não foi levada a seu termo:

¹²⁴ LIMA VAZ, 2001, p. 67. Aristóteles esclarece que do Ato (*enérgeia*) não se dá uma definição propriamente dita, pois se trata de noção absolutamente simples, mas uma descrição que procede por indução e por analogia. LIMA VAZ, 1992, p. 176.

¹²⁵ LIMA VAZ, 2001, p. 67.

¹²⁶ "is the midway point between 'was' and 'will be', is by the same token the eternal now of this time eternity" [Tradução nossa] BALTHASAR, H. U. von. *A Theological Anthropology*. New York: Ignatius Press, 1967. p. 20.

¹²⁷ LIMA VAZ, 2001, p. 67.

¹²⁸ LIMA VAZ, 2002. p.152.

¹²⁹ A ontologia aristotélica esgota-se como uma analogia estática entre essência e existência. LIMA VAZ, 2001, p. 68-69.

Ainda uma vez a forma absorveu o ato de tal maneira que a inteligibilidade do ser aristotélico não penetra os seres em sua existência e deixa escapar assim o mistério de sua originalidade. O ser aristotélico não consegue superar as determinações da essência. Ora a inteligibilidade do universal permanece incuravelmente lógica se não se prende a um inteligível transcendente que seja plenitude de existência e ao mesmo tempo subsistente intelecção. *Se, porém, não há, de uma parte, transcendência do inteligível, não há participação no sentido platônico; e se a transcendência não é buscada decididamente numa dialética da participação do ato mesmo da inteligência, temos, definitivamente, uma ambigüidade na inteligibilidade do ser, que oscila entre a pura forma lógica e a irreducibilidade da existência singular a ser exaurida na universalidade do conceito.* Essa é, de fato, a oscilação que atravessa a Metafísica de Aristóteles, entre a unidade abstrata do ser enquanto ser (*το ον η ον*) com seu objeto próprio e a separação das substancias separadas e imóveis (*ουσαι χωρισται και ακινται*), que não sendo susceptíveis de uma participação no sentido platônico, pois não são idéias separadas, não o são também para Aristóteles na linha da causalidade eficiente, e esgota assim sua inteligibilidade no plano do conceito, sem poder fundar uma analogia dinâmica que seja síntese de essência e existência.¹³⁰

Ao termo da análise acerca do des-velamento da Pessoa enquanto percebeu-se que:

[...] não havia nenhuma preocupação, seja em Platão, seja em Aristóteles, com o problema do indivíduo-homem. Isto não constituirá, todavia, um obstáculo para pensar os homens como os seres superiores na hierarquia do mundo material e com tarefas de conhecimento e tarefas morais advindas da inteligência, que os tornava participantes, em certa medida, dos seres puramente espirituais.¹³¹

Nosso próximo e importante passo na edificação da arte de ensinar teologia como desvelamento de si perpassará a ontologia neoplatônica. Caberá a Plotino, o último grande filósofo grego situar-se nos limites do essencialismo grego em meio a consolidação do cristianismo.¹³²

1.2 Pessoa como “O Existir”

O neoplatonismo cumpre o termo de toda noética antiga como o lugar de síntese de Platão e Aristóteles paradoxalmente como o início de toda especulação de desenvolvimentos futuros do medievo e modernos acerca do problema da inteligibilidade do ser e do tempo.¹³³ Considerado como o último grande filósofo grego, Plotino será sua maior expressão.¹³⁴ Discípulo da doutrina platônica das

¹³⁰ LIMA VAZ, 2001, p. 68-69.

¹³¹ LATERZA, 2011, p. 07.

¹³² LIMA VAZ, 2001, p. 69.

¹³³ LIMA VAZ, 1991, p. 248.

¹³⁴ BALTHASAR, H. U. von. *A Theological Anthropology*. New York: Ignatius Press, 1967. p. 20.

ideias, Plotino no célebre tratado *Sobre a liberdade e a vontade do Uno* das *Enéadas* [En. VI, tr. 8 (39)] inflexiona o discurso do paradoxal *eterno movente imóvel* aristotélico na dialética do discurso platônico da cópia – *mimesis*. Entrementes, mantém-se dentro do essencialismo grego e leva as últimas consequências à rigorosa diferença entre o sensível e o inteligível absoluto.¹³⁵

1.2.1 Ontologia emanatista neoplatônica:¹³⁶ *tó einai* – o existir¹³⁷

Tal empresa inicia-se, segundo Lima Vaz, com uma análise criteriosa do conceito de livre-arbítrio inspirada na *Ética* de Nicômaco:

O livre arbítrio se exerce com respeito às coisas que estão em nosso poder (*tà eph'hemín*) e deve ser conduzido pela “reta razão” (*orthòs logos*). O sujeito do livre-arbítrio é dotado de uma natureza imaterial; ele está presente por identidade na Inteligência (segunda hipóstase) da tríade plotiniana e por aquisição na Alma (terceira hipóstase). Em seguida (nn.8-21), Plotino dedica-se a uma reflexão altamente especulativa sobre a absoluta transcendência do Uno-Bem e sobre os predicados que convém atribuir-lhe. Finalmente, designa o Uno-Bem como Vontade e Liberdade absolutas, pois somente Ele é Ele mesmo (*aotòs auto*), ao passo que tudo mais é o mesmo e outro (21-30). Toda alteridade é, portanto, excluída da Liberdade absoluta enquanto idêntica com o bem.¹³⁸

Aqui faz-se necessário ressaltar que grande parte dos estudiosos contemporâneos vêem na concepção plotiniana da Liberdade do ser enquanto ser¹³⁹ uma decisiva ruptura com a ontologia da Ideia separada em Platão e da forma substancial em Aristóteles, mas sem romper com sua estrutura ontológica essencialista. Essa tinha como pergunta fundamental a questão: (*ti estí; quid est?*)¹⁴⁰

¹³⁵ LIMA VAZ, 1991, p. 248.

¹³⁶ LIMA VAZ, 1991, p. 250.

¹³⁷ Nossa pressuposição fundamental, inspirada por E. Gilson – mas dando à distinção gilsoniana entre filosofia da essência e filosofias da existência um perfil histórico diferente -, é a 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 estí; quid est?*) ou da *ousia*. É nesse âmbito, como mostra exemplarmente Aristóteles, que se desenvolve a pergunta filosófica inaugural em torno do *ser enquanto ser*. O limite extremo desse paradigma foi atingido pelo neoplatonismo e, como mostrou Pierre Hadot, particularmente por Porfírio, comentador de Parmênides, ao nomear o Princípio Supremo, o Uno, com o infinitivo *tó einai*, substantivado o existir. Qualquer que tenha sido, no entanto, a influência dessa iniciativa teórica porfiriana no pensamento medieval, através, sobretudo de Boécio, o certo é que ela permanece nos quadros do emanatismo neoplatônico, ou seja, fundamentalmente, de uma processão de essências. LIMA VAZ, 2002, p. 71. Ver também a distinção plotiniana entre Ser (*infinitivo: einai; lat. esse*) e ente (*participio on, lat. ens*) em LIMA VAZ, 1997, p. 334-335.

¹³⁸ LIMA VAZ, 2002, p. 118-119.

¹³⁹ LIMA VAZ, 2002, p. 59-71.

¹⁴⁰ LIMA VAZ, 2002, p. 59-71.

ou o que é a substância? (*tís he ousía*)¹⁴¹ ou seja, pressuponha uma ordenação do *Kósmos* conforme o paradigma platônico da *mimesis* ou do eterno movimento imóvel Aristotélico.¹⁴² Plotino vai além indaga não pela substancia, mas dirige-se ao próprio Existir [*to einaí*] dos existentes:¹⁴³

Dessa questão primordial procede, de um lado, a idéia plotiniana de processão (éxodos) dos seres a partir do Uno através dos intermediários que são a Inteligência e a Alma e, de outro a questão sobre a natureza do existir do próprio Uno. Essas questões conduzem inevitavelmente Plotino a se interrogar sobre o problema da Liberdade na esfera do Uno, que implica a idéia extremamente audaciosa, do ponto de vista especulativo da autocausalidade do Uno ou do Uno *causa sui*. A presença, no meio intelectual da época, de certo “discurso temerário” (*tolmerôs logos*) [En., VI, 8(30) 7]¹⁴⁴, que admitia o acaso na existência e livre agir do Uno oferece a Plotino ocasião para formular sua concepção da identidade entre liberdade e necessidade no Uno transcendente autocriador.

A abertura plotiniana de um novo horizonte ontológico propiciou, desta sorte, de um lado as condições para a evolução da ontologia neoplatônica no sentido de conceber o Uno como pura atividade e, de outro, *deu origem à doutrina* porfiriana do Primeiro Princípio como esse (*to êinaí*) infinito¹⁴⁵ que através de Boécio será transmitida a idade média e, finalmente, integrada à exegese do *Ego sum qui sum*.¹⁴⁶

A autocausalidade do Uno como esse (*to êinaí*) é como um mergulho da alma no vazio, buscando autonomia, fazendo do *tempo uma imagem da eternidade*.¹⁴⁷ A alma deverá, desse modo, realizar o titânico esforço de retornar ao Uno – homem interior – num movimento circular de esferas submetidas à dimensão vertical do tempo des-ontologizado¹⁴⁸ num desejo ascendente. Plotino percebe o tempo como um “desejo ascendente de voltar”, isto é, como conversão.¹⁴⁹

Na visão plotiniana da hierarquia ontológica, o homem pode ser considerado o traço de mediação entre o sensível e o inteligível, mas essa

¹⁴¹ LIMA VAZ, 2002, p. 119.

¹⁴² Um “*logos*” imanente o habita. Ele lhe confere a eternidade de um movimento inteligível e sua história é, assim, uma historia que *repete* o ciclo das esferas supralunares e as gerações infralunares é um “cosmos” perfeito. LIMA VAZ, 2001, p. 174. “[...] o divino é o mundo imóvel eterno das Idéias”. DANIELOU. J. *Sobre o Mistério da História*. Barcelona: Ed. Herder, 1964. p. 7.

¹⁴³ LIMA VAZ, 2002, p. 119.

¹⁴⁴ Há incerteza quanto à autoria histórica desse “discurso temerário” para o qual a maioria dos historiadores propõe uma *origem gnóstica*. LIMA VAZ, 2002, p. 59.

¹⁴⁵ O limite extremo desse paradigma foi atingido pelo neoplatonismo e, como mostrou Pierre Hadot, particularmente por Porfírio, comentador de Parmênides, ao nomear o Princípio Supremo, o Uno, com o infinitivo *tó einaí*, o existir. LIMA VAZ, 2002, p. 59-71.

¹⁴⁶ LIMA VAZ, 2002, p. 119-120.

¹⁴⁷ O Uno, por sua vez, é absolutamente independente ou é absolutamente em razão de si mesmo: é Liberdade absoluta. LIMA VAZ, 1991, p. 210.

¹⁴⁸ LIMA VAZ, 2002, p. 277.

¹⁴⁹ O sentido de “conversão” plotiniana distingue-se radicalmente da “conversão” cristã. LIMA VAZ, 1991, p. 276. Ver também: AQUINO, Marcelo F. A remodelação da Ética clássica Greco-romana por Tomás de Aquino. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, v. 2, n. 3, 2001. p. 243.

posição mediadora não define sua natureza originária. Na verdade, a origem do homem ou sua gênese ontológica obedece à lei que se refere, de resto, à inspiração mais genuína da ontologia platônica, a processão se desdobra em duas grandes fases, constituindo as duas ordens do ser, a ordem inteligível e a ordem sensível. O homem participa da ordem inteligível na medida em que de lá procedem às almas singulares, às quais caberá então a tarefa-única verdadeiramente importante para o homem – de lá retornar através da purificação que as liberta do sensível.¹⁵⁰

O iter plotiniano será fecundo aos desdobramentos modernos. Atualmente seus textos precisam ser reexaminados na tentativa de compreender os movimentos do contemporâneo¹⁵¹, a preocupação plotiniana não está exatamente no tempo e na eternidade, mas exatamente no *modo de ser* entre o tempo e a eternidade. Essa tênue *distancia existencial* inteligível do *eros* imanente como “*bem estar*” dentro de uma mesma contínua-descontinuidade de sentido.

Destarte, o amor desloca-se para a “*relação*” entre amante [tempo] e o amado [eterno]. A distância erótica [*gnose* matemático-geométrico] inicia-se no tempo percebido da faculdade sensível [*tó aisthetikón*], daí a percepção inicia-se nessa colaboração essencial dos sentidos ao processo do conhecimento, bem como o caráter ativo da sensação.¹⁵² Desse modo, para Plotino:

Do conhecimento sensível à intuição do Uno, o caminho da alma cognoscente percorre os estágios da *impressão sensível*, da percepção e do sentimento, da paixão e da memória, da consciência - de - si e do conhecimento discursivo e, finalmente, da intuição. Entre o domínio do sensível e a fina ponta da intuição, estende-se o campo do conhecimento discursivo. Cabe-lhe uma função necessária com relação ao conhecimento sensível, pois é ele quem distingue, coordena e exprime no conceito, articula no discurso e comunica na linguagem tudo o que chega a alma por meio dos sentidos. O conhecimento do discursivo é, pois, um momento mediador, ou um degrau na subida da alma da obscuridade do sensível para a claridade do Inteligível.¹⁵³

Faz se necessário reiterar que o dualismo plotiniano não é um dualismo gnóstico alma-corpo, mas um dualismo gnóstico finalista, isto é, da volta da alma para o corpo.¹⁵⁴

O homem é pensado em sua unicidade, o que implica a individualidade e pluralidade das pessoas, na sua liberdade expressa na transcendência da

¹⁵⁰ LIMA VAZ, 1991, p. 249.

¹⁵¹ A atualidade de sistema neoplatônico, especificamente Plotino, sobretudo, depois de Hegel. Ver: CIRNE LIMA, Carlos. *Depois de Hegel*. EDUCS: Caxias do Sul/RS, 2006.

¹⁵² LIMA VAZ, 1991, p. 48.

¹⁵³ LIMA VAZ, 1991, p. 249.

¹⁵⁴ Ver: [...] a alma voltada para o corpo (*pròs sôma*) e para a Inteligência (*pròs noun*); [...] a alma nos confins entre o inteligível e o sensível, idéia que se tornará comum na Patrística e na Idade Média. LIMA VAZ, 1991, p. 5.

psyché sobre a *physis*, no dualismo finalista que atesta a presença da *psyché* na fronteira entre o sensível e o inteligível, enfim em uma socialidade cuja manifestação plena é a vida virtuosa [...].¹⁵⁵

1.2.2 Limites da ontologia neoplatônica: o gnosticismo- agnóstico

Em conformidade com a proposta deste trabalho, a especulação plotiniana da “*relação*” como sendo a “*distancia erótica*” entre o tempo e a eternidade numa mesma linha de contínua descontinuidade de sentido permite nos deslocar o problema da questão da Pessoa não mais na *substancia – ousia* – mas na “*relação*” bem compreendida. Doravante, o conceito grego – *to êinai* – significou uma superação de Platão e Aristóteles, embora tenha continuado no domínio do emanatismo essencialista grego.¹⁵⁶

A autorreferenciação objetiva da ontologia dentro da *queda e retorno* [amor e ódio] da alma rejeitando qualquer ideia de *criação* como uma *livre posição do outro*¹⁵⁷ encontra aqui seus limites. O retorno ao uno é propriamente uma conversão¹⁵⁸ em que o inteligível puro tem em mira alcançar um ápice trans-intuitivo e, nele, consumir-se misticamente na união com o Uno.¹⁵⁹ Entretanto e desenvolveremos isso na dramática, fica dissimulada a queda por trás. Nessa dialética gnóstica, segundo Lima Vaz, a transcendência é enganosa. Quer transportar para fora do mundo as próprias grades da imanência e da prisão no mundo.¹⁶⁰ Em suma, é razoável afirmar que o arquétipo do eterno que está subjacente na ontologia neoplatônica seja emanatista.¹⁶¹ Prospecto do *modernus*? Cumprimos o objetivo proposto deste capítulo, a recordar: a tese inicial no primeiro capítulo propõe que o conceito de Pessoa mostrará ter sido gerado desde sempre da Forma objetiva ontológica à qual ele mesmo significa de um segundo modo – expressão lexical – e paradoxalmente ter gerado realmente toda objetividade ontológica, dito dum primeiro modo – significando a semantica do conceito que se manifestará como hipóstase. Nossa interpretação do conceito de Pessoa velado como forma mostrou se autêntico em Lima Vaz e von Balthasar e constituiu um ganho importante para o escopo de nossa proposição final. Nosso próximo passo pretende analisar a recepção do

¹⁵⁵ LIMA VAZ, 1991, p. 49.

¹⁵⁶ LIMA VAZ, 1991, p. 250.

¹⁵⁷ LIMA VAZ, 1991, p. 250.

¹⁵⁸ LIMA VAZ, 2002, p. 45.

¹⁵⁹ LIMA VAZ, 1991, p. 249.

¹⁶⁰ LIMA VAZ, 2001, p. 83.

¹⁶¹ LIMA VAZ, 1991, p. 250.

conceito plotiniano do Existir como “relação” pelo cristianismo, especificamente na obra de Santo Agostinho. Trata-se fundamentalmente do discurso ontológico da Criação.

2 PESSOA COMO FORMA CRIADA: A PROPÓSITO DO CONCEITO ONTOLÓGICO DE PESSOA EM SANTO AGOSTINHO E SANTO TOMÁS DE AQUINO CONFORME LIMA VAZ E VON BALTHASAR

O presente capítulo pretende discorrer, a partir da doutrina cristã da criação, acerca da “relação erótica entre o Existir e os existentes, Alma e aprendiz, Tempo e Eternidade” na dimensão ontológica a que nos propomos.¹⁶² Trata-se no primeiro momento da ontologia da criação em Sto. Agostinho e a possibilidade de sua inteligibilidade. Entretanto, em Sto. Agostinho a Pessoa enquanto relação ainda permanece nas estruturas do objetivismo grego. Vivida como “Corpo de Cristo” a Pessoa é idêntica à “Razão da cruz” isto é, a Igreja.¹⁶³ A Igreja, desse modo, assume a historicidade dramática de seus filhos, constitui a Alma de cada um deles.

Nos desenvolvimentos históricos do aparecimento do “sujeito” o objetivismo grego da Igreja manifestou seus limites de compreensão diante do “moderno”. A ontologia da criação em Sto. Agostinho inflexionada ao sistema aristotélico permitiu o desdobrar-se do que virá a ser a obra de Sto. Tomás de Aquino.

A *inteligibilidade* ou o “enlace erótico” entre a Alma e os existentes constituem “analogicamente” de forma concreta a dramática imagem do homem. *Imago Dei* que se manifesta como uma “relação” inteligível – o anjo.

A determinação do conceito de Pessoa como “relação” constitui o termo deste capítulo e proporcionará a abertura semântica dos desdobramentos da

¹⁶² Faço referencia ao texto de Lima Vaz: “Entre o tempo e a Eternidade” ao final da Antropologia filosófica I, de modo análogo, igualmente, ao texto de von Balthasar: *The Fragmentary Nature of Time* acerca da relação erótica entre o Existir e os existentes, ou seja, do Tempo e a Eternidade em Plotino e Santo Agostinho e na mesma direção hermenêutica dos diálogos entre a Alma e seu aprendiz conforme os últimos capítulos desta pesquisa na leitura das Cartas de Lewis. Ao termo, a constituição semântica dos termos Eternidade - Existir - Alma, desde a tradição hermenêutica proposta se manifestará intercambiável. LIMA VAZ, 1992, p. 228; BALTHASAR, H. U. von. *A Antropological Theology*. New York: Ignatius Press, 1967. p. 1-43. LEWIS, C. S. *Cartas do Inferno*. São Paulo: Ed. Vida, 1964. Carta I. As análises ontológicas entre o tempo e eternidade citadas por Lima Vaz e von Balthasar são apresentadas conforme: GUITTON, Jean. *Le temps et l'éternité: chez Plotin et Saint Augustin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1971. 429; Também: COSTA, Ricardo da. Tempo e Eternidade na Idade Média. *Revista Mirabilia* Jun-Dez., 2010. p. 136-153; JONCKHEERE, Joëlle Jean Guittou. Justification du temps. *Revue Philosophique de Louvain*, Année 1968, v. 66, n. 89, p. 143-143. Disponível em: <<http://www.persee.fr/>>. Acesso em: 20 maio. 2015; DONDEYNE, Albert Jean Guittou. L'existence temporelle. *Revue Philosophique de Louvain*, v. 48, n. 20, p. 583-585, 1950. Disponível em: <<http://www.persee.fr/>>. Acesso em: 20 maio. 2015. GUARDINI, Romano. *O Senhor: Tempo e Eternidade*. São Paulo: Ed. Agir, 1964. p. 482-539.

¹⁶³ É sobre essa racionalidade da religião: “que São Paulo chama: *ho lôgos tou staurou*, ‘a palavra da cruz’ (1 Cor 1, 18) onde o termo *lôgos* indica tanto a palavra quanto a razão e, se alude à palavra, é porque exprime verbalmente isso que a razão elabora” nos desdobramentos objetivos do conceito de Pessoa. RATZINGER, Joseph. *Racionalidade da Fé em Deus*. Disponível em: <<http://www.vatican.va/catequese>>. Acesso em: 22 nov. 2012.

Pessoa na tradição tomásica, especificamente, a partir da legitimidade epistêmica no contemporâneo em Lima Vaz e von Balthasar.

2.1 Ontologia da criação¹⁶⁴

O conceito de “*relação*” como distancia erótica entre o Existir e os existentes na esfera do Uno fora transmitido ao cristianismo que dele se serviu muito mais para se apropriar de uma noção que servirá para a interpretação filosófica da fé do que de um elemento constitutivo dessa fé.¹⁶⁵ Pressuposto fundamental para diferenciação ontológica entre Santo Agostinho e o neoplatonismo:¹⁶⁶

A noção de Criação é uma noção-chave entre as que constituem o núcleo teórico das filosofias cristãs. Ela é teológica pela sua origem histórica na revelação bíblica e é filosófica pelo seu conteúdo inteligível que a razão natural pode apreender e exprimir em categorias metafísicas. A noção de criação oferece-nos, assim, uma instância exemplar da dialética fé-razão. Aqui a fé está presente como norma supra-racional do discurso da razão que, no entanto, procede guiado pela sua intencionalidade metafísica própria, recebendo da fé dados a serem levados em conta na solução do problema fundamental na gênese do múltiplo, mas não como um princípio de demonstração. Em suma, a fé opera aqui como “geratriz de razão”, na expressão de E. Gilson.¹⁶⁷

Ao iter que nos propomos, o conceito de Criação será tratado especificamente como *vinda ao ser dos existentes a partir do nada (ex nihilo)*, implicando duas consequências fundamentais: a afirmação do princípio criador como Existente absoluto e a inteligibilidade primordial do existencial na sua oposição radical ao nada.¹⁶⁸

Entrementes às categorias gregas, a densidade da tradição judaico-cristã inflexionada no sistema rompe com o neoplatonismo e com ele toda a tradição filosófica antiga. A inflexão de categorias semânticas cristãs incompatíveis com os postulados gramaticais gregos constituem:

O caminho que leva de Plotino a Santo Agostinho e que desenrola-se sob o signo da continuidade e da ruptura. É o caminho que assinala, na Patrística do Séc. IV, a passagem do neoplatonismo pagão ao neoplatonismo cristão.

¹⁶⁴ Trata-se, em Lima Vaz, do modelo metafísico Agostiniano, ou seja, da metafísica da diferença entre o Deus Criador e a alma criada, o que introduz, na ascensão intelectual, a dimensão essencial e constitutiva da liberdade e do amor. LIMA VAZ, 1991, p. 277. Ver também: LIMA VAZ, 1997, p. 267-279; p. 298-299. Para uma compreensão histórica da Criação. LIMA VAZ, 2002, p. 130-133.

¹⁶⁵ GILSON, 1998, p. 18.

¹⁶⁶ LIMA VAZ, 2002, p. 45. Ver também LIMA VAZ, 2002, p. 277.

¹⁶⁷ LIMA VAZ, 2002, p. 123; p. 139-140.

¹⁶⁸ LIMA VAZ, 2002, p. 71.

De um lado, a comunidade de um mesmo clima intelectual e espiritual une as duas visões do mundo; de outro, separa-as a ruptura do sistema neoplatônico clássico com a introdução, nele de categorias incompatíveis com seus postulados fundamentais como as de criação, pecado, graça e fé.¹⁶⁹

Esse momento será decisivo para o cristianismo. O enlace entre a supressão do pensamento grego antigo e a fé cristã será realizada por Santo Agostinho na “*terceira navegação teológica*”:¹⁷⁰

No termo desse processo da trabalhosa assimilação cristã do neoplatonismo, marcado dramaticamente pelas controvérsias trinitárias e cristológicas do séc IV, situa-se a obra genial de Sto. Agostinho.¹⁷¹

Ademais, podemos interpelar com Lima Vaz: Como e em que medida foi o neoplatonismo recebido e assimilado por Agostinho e quais os traços permanentes que imprimiu em seu pensamento?¹⁷²

A solução agostiniana, retomada por Lima Vaz¹⁷³, permanece em debates acirrados e, para a qual, sempre são propostas novas soluções.¹⁷⁴

A presença de Santo Agostinho é irrecusável no seio de nossas opções mais profundas, e de todos aqueles dentre nós que, em fúria ou desesperança, “emigram para os bárbaros”, hão de cruzar sem remédio as linhas divisoras do itinerário agostiniano.¹⁷⁵

2.1.1 Ontologia da Criação em Santo Agostinho¹⁷⁶

A experiência do Existir [essencialista]¹⁷⁷ em Santo Agostinho desdobra-se como metafísica da interioridade.¹⁷⁸ A experiência agostiniana, como arquétipo intelectual – universal da Pessoa – eleva-se a um momento “experiencial” e aqui adquire sentido ontológico numa estrutura de valor.¹⁷⁹ Assim sendo, a experiência agostiniana aparece-nos como uma experiência do espírito em sua acepção mais

¹⁶⁹ LIMA VAZ, 1991, p. 250.

¹⁷⁰ De um ponto de vista teológico. G. Reale vê na concepção agostiniana do *amor (ágape)* a terceira navegação em: LIMA VAZ, 2002, p. 153.

¹⁷¹ LIMA VAZ, 1991, p. 250.

¹⁷² LIMA VAZ, 1991, p. 250.

¹⁷³ Aqui Lima Vaz identifica sua filiação à tradição cristã e, por conseguinte, toda a sua filosofia. LIMA VAZ, 2001, p. 77.

¹⁷⁴ LIMA VAZ, 1991, p. 250.

¹⁷⁵ LIMA VAZ, 2001, p. 77.

¹⁷⁶ LIMA VAZ, 1991, p. 250. Para uma biografia de Santo Agostinho em Lima Vaz. LIMA VAZ, 2002, p. 177-179.

¹⁷⁷ Faço referência ao Infinitivo *to einai* plotiniano.

¹⁷⁸ LIMA VAZ, 2001, em especial o Capítulo 2.

¹⁷⁹ LIMA VAZ, 1991, p. 77-78.

rigorosa.¹⁸⁰ Será em torno do conceito de “conversão e criação” que, segundo Lima Vaz, Agostinho travará a batalha sobre a interpretação de seu espírito:

A conversão de que as confissões nos dão inigualável testemunho, opera-se em planos diversos, é um movimento total da alma que se arranca ao pecado para dar-se a fé, à inteligência e ao amor, segundo um ritmo triádico especificamente agostiniano.¹⁸¹

Convém lembrar que a “conversão”¹⁸² agostiniana constitui-se paradoxalmente por um lado de uma reflexão filosófica acerca do tempo e eternidade como sugere a ontologia neoplatônica e por outro a aceitação do amor cristão como ato religioso:

Se filosofia é sempre, em maior ou menor medida, uma reflexão que visa a um absoluto de verdade e de valor, a conversão de Agostinho implica uma reflexão em segunda potência (ou *signata*, diria a lógica escolástica), que envolve justamente a passagem do “profano”, da região da “dissemelhança” (*Conf.*, VII, 10; *PL*, 32, 742) ou do pecado, que é uma “fuga de Deus” (*ibid.*, V, 2; *PL*, 706-707), ao “interior” assume imediatamente um caráter sacral, porque o encontro da Verdade na *mens* é um encontro de Deus (*ibid.* VII, 10; *PL*, 32, 732), e esse encontro se tece nos atos de louvor, de dom e de amor – na “confissão” propriamente agostiniana – subindo a um plano de relação de pessoa a pessoa, que constitui, como mostrou Scheler, o plano do Ato religioso.¹⁸³

A acusação de que a filosofia agostiniana seja uma mera filosofia religiosa - uma das “*desgraças do ecletismo*”¹⁸⁴ – torna-se razão pela qual é preciso mostrar que é numa fidelidade à razão levada até o fim de suas exigências que a conversão se abre para a transcendência do Deus superior”; e talvez apareça assim que toda filosofia da religião seja também uma filosofia da transcendência.¹⁸⁵

Em síntese, a *medida existencial entre o amante e o amado como um primeiro paradoxo, dito de um primeiro modo significa* o ponto de convergência da experiência de conversão agostiniana como conversão ao interior é ainda, na unidade de um mesmo movimento, conversão ao superior – *superior summo meo* – (*Conf.* III, 6; *PL*, 32, 688). Nisto consiste todo sentido da dialética agostiniana.¹⁸⁶ O movimento dialético (*interior – superior*) na conversão está, de um modo, em sua

¹⁸⁰ LIMA VAZ, 1991, p. 78.

¹⁸¹ LIMA VAZ, 2001, p. 78.

¹⁸² Lima Vaz fala de “conversões” de Santo Agostinho que vão desde as conversões filosóficas às cristãs. LIMA VAZ, 2001; LIMA VAZ, 2002, p. 182-197.

¹⁸³ LIMA VAZ, 2001, p. 79.

¹⁸⁴ Agostinho aparece assim, aos olhos do idealismo matematizante de Brunschvicg, que quer fundar também “ele sua filosofia religiosa, como uma das vítimas - ilustre embora entre todas – das desgraças do ecletismo”. LIMA VAZ, 2001, p. 79.

¹⁸⁵ LIMA VAZ, 2001, p. 79-80.

¹⁸⁶ LIMA VAZ, 2001, p. 79-80.

decidida orientação ao “interior”, de outro, em sua “comunicabilidade”, ou seja, em sua inserção no plano da razão.¹⁸⁷

2.1.2 Conversão e Criação¹⁸⁸

A percepção de Santo Agostinho acerca do tempo, de fato foi sistematicamente influenciada por Plotino, não como objeto constitutivo de sua substancia, mas como condição de tornar este mesmo tempo inteligível e nesse ponto se distanciando radicalmente do neoplatonismo.¹⁸⁹ Para Agostinho o tempo é “a paisagem” da “distensão” (*Conf.*, XI, 29; *PL*, 32, 825) em que o espírito se vê disperso no fluxo das imagens e no atropelamento dos desejos.¹⁹⁰ Convém sempre lembrar a conjuntiva tempo-espaço [paisagem] dito anteriormente, justamente porque a passagem à interioridade e à transcendência será feita justamente por uma crítica dos esquemas cosmológicos.¹⁹¹

Segundo Lima Vaz, por mediação de três categorias – Metafísica do Belo, Ética – Moral e Epistemologia – a percepção da conversão ontológica no tempo expressam o caráter universal da experiência transcendendo a pura faticidade

(i) Componente metafísico da beleza: na percepção da conveniência entre os corpos, que é reconhecimento da unidade e da beleza (*pulcritude*), é que se insere a dispersão espaço-temporal e aparece a primeira inadequação entre a norma ideal do espírito no ato de julgar e a deficiência do objeto. Os belos sensíveis aparecem “*locis est temporibus.pulchra*” (XXX,146) mas a norma ideal emerge já neste primeiro momento da experiência “*nec loco túmida [...] nec instabilis tempore*” (ibid.)

(ii) Componente moral: as coisas temporais, com efeito, aliciam o espírito, que tomba da deleitação dos bens eternos para o “*bonum temporale*” (XX,138), e é arrastado na “variedade mutável” das espécies sensíveis (XXI,139).

(iii) Componente epistemológico: o tempo não é só o lugar da inadequação e da dispersão. Ele é, para o espírito, o lugar do erro. Se o erro é, essencialmente a mutabilidade, a que se sujeita a mente (XXX, 147) enquanto julga ser o que não é (XXXVI, 151), ele mostra a implicação temporal de um espírito que “procura o verdadeiro fora da verdade” (XXXVI, 152).¹⁹²

Destarte, o tempo é lugar de multiplicidade, dispersão e erro, enquanto considerado em si mesmo. Ou seja, o fato histórico científico dado, produz efeito

¹⁸⁷ LIMA VAZ, 2001, p. 80.

¹⁸⁸ Ver Conversão e Criação em: LIMA VAZ, 2002, p. 44-45.

¹⁸⁹ Para a diferença entre processão plotiniana e criação agostiniana ver: LIMA VAZ, 1997, p. 298.

¹⁹⁰ LIMA VAZ, 2001, p. 81.

¹⁹¹ LIMA VAZ, 2001, p. 81.

¹⁹² LIMA VAZ, 2001, p. 81-82.

objetivo e simétrico que deve ser também necessariamente o mesmo dado dos outros. Nisto consiste a mais profunda autenticidade da moderna natureza humana – o mimetismo. Nela há uma lei inelutável que rege o espírito numa dialética da ilusão do tempo:

[...] a dialética da ilusão desdobra-se em três planos que são as três tentações do espírito no tempo: “*Voluptas, excellentia, spectaculum*”, a dispersão do prazer, a vontade de poder, a atitude estética de uma curiosidade contente consigo mesma (XXXVIII, 153-154; XLIX, 164).¹⁹³

Para Lima Vaz, a dialética da ilusão da qual se tece a *idolatria* ou mimetismo configura-se no espírito em luta com a “diversão” do sensível (“*carni resistere conatur*”, XX, 139). De um modo os materialistas, denominados de “filhos da terra” e do outro os idealistas também chamados “dos amigos das Idéias”¹⁹⁴ procuram realizar um absoluto espacial distendendo ao infinito a luz corpórea que parece escapar de algum modo à densidade da matéria¹⁹⁵. Ora, transcendência fictícia esta de querer transportar para a fora do tempo as próprias grades da imanência e da prisão no mundo¹⁹⁶. Seja horizontal (materialistas) ou vertical (idealistas), o primeiro momento – estético – da experiência do tempo da conversão autêntica e o aprofundamento da experiência religiosa é para Agostinho uma crítica radical de todo esquema cosmológico, um decidido “recolher-se” a uma presença sempre presente, à contemplação de um objeto intemporal¹⁹⁷ – mais dentro do tempo.

Desse modo, o sentido da percepção ontológica do tempo como a medida existencial adquire em Santo Agostinho o paradoxal “repouso ativo” conotando a consolação em meio ao drama de uma existência temporal frente à eternidade absoluta. Sem dúvida, tal interpelação dá novo sentido à vida contemplativa da tradição grega:

A vida contemplativa, o bios theoretikós de que a tradição filosófica transmitira a Agostinho os títulos de um longo e nobre passado, adquire aqui o sentido de um “repouso ativo” – “agite otium” segundo a palavra do Salmo 45,11 – (XXXV,151): que é emergir sobre a dispersão espaço-temporal (“ut a locis et temporibus vacet”, *ibid.*) e buscar a unidade absoluta (“unum certe quaerimus quo simplicius nihil est”, *ibid.*). O “otium cogitationis” (*ibid.*) é a reversão do sentido primeiro que assume a componente “moral” na experiência da temporalidade. Lá dispersão; aqui recolhimento. E voltada a alma para o interior, está posta a condição para um avançar em sentido

¹⁹³ LIMA VAZ, 2001, p. 82.

¹⁹⁴ LIMA VAZ, 2001, p. 82.

¹⁹⁵ LIMA VAZ, 2001, p. 82.

¹⁹⁶ LIMA VAZ, 2001, p. 82.

¹⁹⁷ LIMA VAZ, 2001, p. 83.

positivo na linha epistemológica - para a inquisição da verdade: *Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas*" (XXXIX, 154).¹⁹⁸

Todavia, faz-se prudente considerar que a passagem agostiniana à interioridade constitui-se de um abandono dos quadros cosmológicos antigos da multiplicidade espaço-temporal, mas não é uma fuga mística:

Tal o sentido profundo do dinamismo da ordem fundado na ação criadora do Deus transcendente e procedendo, no transcorrer de um tempo finito, com seu início e seu fim, pela mediação da encarnação do Verbo, que Agostinho expõe na visão grandiosa descrita nos livros XI e XII do *De Civitate Dei*. Aí é vigorosamente rejeitada (*De Civitate Dei*, XI, 18-21) a concepção do retorno eterno vulgarizada na filosofia antiga, e é estabelecida a estrutura cristológica do dinamismo histórico da ordem.¹⁹⁹

Assim, trata-se da transcrição racional da experiência da existência de Deus que se manifesta na sentença: *Cogito, ergo veritas est*.²⁰⁰

Os desdobramentos da reflexão agostiniana que devem levar a Deus originam-se na dúvida da transcendência da verdade. Mas, isso não autoriza uma dúvida da dúvida numa espécie de politeísmos, por conseguinte uma única verdade existe. Ela é a presença do espírito a si mesmo – o ato religioso.²⁰¹

Se o tempo se mostra como o lugar da dispersão e da queda, o "recolhimento" é uma tentativa de afirmar-se numa unidade supratemporal. Ora, ao superar a prova radical da dúvida, o "cogito" mostra sua participação necessária, não deduzida abstratamente, mas revelando-se no ato mesmo do espírito, à norma absoluta da verdade. Ele reveste-se assim da necessidade da norma ideal e faz-se "regra" ("*regulam ipsam quam vides*", *ibid.*") que julga o conteúdo da experiência em que se insere.²⁰²

O *cogito* cartesiano assume uma identidade estática da Ideia, enquanto conceito lógico, ao passo que em Santo Agostinho a busca da verdade, a organização da experiência em dialética, é um movimento espiritual. Ora, a verdade não fica às voltas procurando a identidade consigo mesma. Ela simplesmente é. E justamente por isso a verdade transcende o espírito.²⁰³ Assim, a verdade que transcende o espírito é uma exigência interna do próprio espírito:

Ao te transcenderes, diz, lembra-te que transcendes a alma no ato de raciocinar; dirige-te, pois para o foco onde se acende a luz da razão. E não

¹⁹⁸ LIMA VAZ, 2001, p. 53.

¹⁹⁹ LIMA VAZ, 2002, p. 188.

²⁰⁰ LIMA VAZ, 2002, p. 84.

²⁰¹ LIMA VAZ, 2002, p. 84.

²⁰² LIMA VAZ, 2001, p. 85.

²⁰³ "*Confitere te non esse quod ipsa est: siquidem se ipsa non quaerit, tu autem ad ipsam quaerendo venisti*". LIMA VAZ, 2001, p. 85.

é à Verdade que chega todo bom raciocinador? (ibid.) Ora, a Verdade transcendente, assim descoberta no mais íntimo da razão, é Deus (XXXI, 147). E justamente porque Deus é presença antes de ser Idéia, descobrir o Deus-verdade é necessariamente, para Agostinho, entregar-se ao Deus - Amor. É um ato religioso na mais rigorosa acepção e, em virtude da travessão racional que o sustenta, é também a coroa de uma filosofia religiosa.²⁰⁴

Até então, considerou – se tão somente a racionalidade dito de um segundo modo em Santo Agostinho. Doravante, devemos considerar a concepção agostiniana, dita de um primeiro modo da fé na sua conjugação dinâmica com a razão que permite a originalidade e dá o sentido último à “*intelligentia spiritualis*.”²⁰⁵

2.1.3 Forma em Agostinho: *rationes aeternae*²⁰⁶

A questão da Forma em Santo Agostinho diz respeito à natureza das Formas eternas²⁰⁷ e ao lugar delas na mente divina:

A teoria das Idéias, implicando a posição do Inteligível puro como objeto supremo do conhecimento, tem como conseqüência a gradação dos atos e hábitos cognoscitivos segundo a sua proximidade ou distância com relação ao mundo inteligível; e foi obedecendo a este critério que Platão estabeleceu a escala das formas do conhecimento na comparação da linha. Por outro lado, se o mundo das Idéias é a própria Inteligência divina, a orientação teocêntrica dos graus do conhecimento apresenta-se como conseqüência necessária da teoria das Idéias na sua transposição agostiniana.²⁰⁸

Ademais, Agostinho propõe duas vias de acesso para se chegar ao conhecimento das Formas como *rationes aeternae* dos seres:

(i) Via reflexiva: mostra-nos a existência das Idéias inferida necessariamente na ordem racional do mundo e das razões específicas segundo as quais os seres se distinguem em classes diversas: razões essas que não podem existir senão na mente do Criador e às quais convém justamente o nome de Idéias.

(ii) Via intuitiva: para nela progredir é necessário que a inteligência purifique o seu olhar interior e se una a Deus pelo amor: assim, iluminada pela luz

²⁰⁴ LIMA VAZ, 2001, p. 85.

²⁰⁵ LIMA VAZ, 2001, p. 86 e LIMA VAZ, 1997, p. 305.

²⁰⁶ LIMA VAZ, 1991, p. 251.

²⁰⁷ Quanto à natureza das Formas, Agostinho define como *principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes*, no que concerne ao lugar das Formas: *eodem modo sese habentes*. [A espécie permanente e imutável, que constitui o princípio em si não é formada e não é de fato eterna, existindo sempre da mesma maneira, e por ser assim, no concerne ao lugar das Formas: da mesma forma. Tradução minha] LIMA VAZ, 1991, p. 251.

²⁰⁸ Para Santo Agostinho essa conseqüência não era, de resto, senão a tradução intelectual da sua experiência existencial de Deus ou de sua “conversão”. LIMA VAZ, 1991, p. 251. Ver também: LIMA VAZ, 1997, p. 182ss.

inteligível que flui da fonte divina, contemplará nessa luz as Idéias como “razões eternas” (*rationes aeternae*) dos seres.²⁰⁹

Sto. Agostinho remete sua concepção estrutural do espírito sobre o fundamento da teoria das Formas em seu aspecto *exemplarista* (*as Ideias na mente divina como paradigmas das coisas criadas*), ou seja, a via reflexiva supra citado, e sobre a doutrina da iluminação da percepção intuitiva. Essa estrutura tomará a forma de:

(i) *Estrutura noética* do espírito, enquanto ele conhece, reflete os exemplares das Formas e

(ii) *Estrutura pneumática* do espírito que enquanto livre sobe degraus do conhecimento e do amor até o Inteligível supremo e o Bem supremo – Deus.²¹⁰

Assim, o conceito de Forma significando *eternidade* possui dupla dialética:

(i) Do ponto de vista estático, a reflexão enumera os níveis do conhecimento e do amor que lhe corresponde, assim como as características próprias de cada um deles.

(ii) Do ponto de vista dinâmico que acompanha os estágios da ascensão do sujeito cognoscente e amante através desses níveis.²¹¹

Ao considerar, tão somente, a perspectiva estático-noética, ou seja, a reflexão arquetípica das Formas é possível, segundo Santo Agostinho distinguir a Forma, o Hábito e o Ato. De modo que, para cada uma dessas atividades noéticas, em cada nível definido, estende-se uma dupla dialética (*fé-razão*). Trata-se:

(i) *A Forma*: além do conhecimento sensível, através do qual nos chega a notícia do mundo exterior, podemos distinguir a *fé*, a *razão* e a *inteligência*. [...] a *fé* precede a *razão* e é condicionada pela *razão* e a *razão* que, igualmente, é pressuposta pela *inteligência* e é elevada pela *inteligência* ao nível de uma *ratio superior*.

(ii) *Do Hábito*: [...] de um lado, a *ciência* (*scientia*), que se exerce no domínio da *razão* e, de outro, a *sabedoria* (*sapientia*) que é própria da inteligência. A primeira se ocupa com as coisas temporais, a segunda com as realidades eternas. Sobre a ciência paira, no entanto, a ameaça de ceder a vã curiosidade (*curiositas vana*) ou de se tornar uma falsa ciência se não se submeter à regra da sabedoria.

(iii) *Dos Atos*: que caracterizam a *razão* e a *ciência* de um lado, a *inteligência* e a *sabedoria* de outro, os primeiros se orientam, segundo a sua destinação própria, para o campo da ação, os segundos voltam-se para a fruição da *contemplação*, sendo que a primazia da contemplação

²⁰⁹ LIMA VAZ, 1991, p. 251.

²¹⁰ LIMA VAZ, 1991, p. 251.

²¹¹ LIMA VAZ, 1991, p. 251.

estabelece entre eles a hierarquia que traduz a superioridade da *sabedoria* sobre a *ciência*.²¹²

O paradoxo da dupla dialética em Sto. Agostinho constitui o iter da lógica da fé, cujo princípio e fim é o Amor que procede de Deus.²¹³ Ora, o Amor, sem negar a racionalidade erótica é antes de tudo um ato de fé, cuja iniciativa é de Deus. Perpassa toda a História – campo de batalha dos deuses – onde se trava a dramática e definitiva vitória do Deus verdadeiro sobre todos os deuses na existência real do corpo de Cristo.²¹⁴ O Verbo divino que se fez carne é o “*sacramentum magnum*” (XVI, 134-235) e é, sem oposição, o Deus interior, a Luz interna do espírito²¹⁵ Esta Luz é a Igreja - tempo privilegiado²¹⁶ como expressão paradoxal da criatura e de sua Forma, que, de uma só vez²¹⁷, realiza a dupla dialética de *ascensus via resolutionis* (do singular ao universal) e de *descensus via compositionis* (do universal ao singular)

A Igreja aqui é duas coisas: matéria ascendente saudade de conversão (isto é, o homem que em sua aversão de Deus tinha se afastado por culpa no seu materialismo e agora está lutando em direção a luz) e também Luz descendo da celestial Jerusalém do amor. Concretamente a Igreja é esta crescente inter-penetração desses dois elementos que foram criados no início como céu e terra. Juntos são os membros espirituais e carnis da Igreja.²¹⁸

²¹² LIMA VAZ, 1991, p. 252-253.

²¹³ Aqui como “ordem do amor” (*ordo amoris*). Ver também: LIMA VAZ, 2002, p. 194-197; e LIMA VAZ, 1991, p. 253.

²¹⁴ LIMA VAZ, 2001, p. 87.

²¹⁵ Jesus de Nazaré é o evento único e o Fato Central, que surge assim como o Universal concreto normativo de toda história. LIMA VAZ, 2001, p. 201; p. 87.

²¹⁶ LIMA VAZ, 1997.p. 268. “Aqui, com efeito, a realidade total e absoluta, aquela que aparece antecipada na “figura” e que será totalmente manifestada na ‘consumação’, existe e age num tempo histórico e confere a este tempo a dignidade de um *Kairós* supremo”, em: LIMA VAZ, 2001, p. 204.

²¹⁷ *Hapax*: De uma só vez no tempo-espço. LIMA VAZ, 1997, p. 227; p. 268. (*efápax, semel uma só vez*) em: LIMA VAZ, 2001, p. 203. “De uma vez por todas” em: DANIELOU, 1964, p. 7.

²¹⁸ *The Church, here, is two things: ascending matter, longing for conversion (i, é, man, who in his aversion from God had turned away, in guilt, to his materiality and is now struggling towards the light), and also light, descending from the heavenly Jerusalem of Love. Concretely, the Church is the ever-increasing mutual penetration of these two elements, which were “created in the beginning as “heaven and earth. Together they are “the spiritual and carnal members of His Church”.* (XIII, 12 BALTHASAR, 1967, p. 19; LIMA VAZ, 2002(b), p. 180. Na mesma direção da Forma Vaziana apontam: AGOSTINHO, Santo. *De Natura Boni/A Natureza do Bem*. Ed. Bilingue. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005. p. 39; e E. Gilson: *Só o cristão o possui, mas todos os cristãos possuem – não juntos. Os homens que amam a Deus são unidos a Ele pelo Amor que têm por Ele, e também são unidos entre si pelo Amor comum que têm por Ele. Um povo, uma sociedade, é o conjunto dos homens unidos na busca e pelo amor de um mesmo bem. Portanto, há povos temporais, unidos no bem para a busca dos bens temporais necessários à vida, o mais elevado dos quais, por comportar todos os outros, é a paz, essa tranqüilidade que nasce da ordem. Homens como os pagãos, também os cristãos vivem em cidades temporais, colaboram para sua ordem e dela tiram proveito, mas, quaisquer que sejam suas cidades temporais, todos os cristãos de todos os países,*

Assim, a Pessoa – essa relação existencial entre o amado e a amante – manifesta-se como a Igreja católica (espírito universal), denominada assim não somente por seus fiéis, mas também por seus adversários²¹⁹, recebemos a marca de sua eternidade.²²⁰ Desse modo, segundo Agostinho, a Providência divina serve se da criatura mutável para que seja submissa às *rationes aeternae*²²¹ e conquiste com ela a felicidade.

Toda ente temporal, diríamos figura, é uma Forma, tão-somente, se em participação com a Forma (eidos) universal (catolicós). Santo Agostinho usa dois termos *forma e espécie* que significam aqui, no fundo, a Forma divina que faz com que cada coisa seja o que é.²²²

Em suma, sintetiza Lima Vaz, ainda dentro da concepção essencialista então nutrida de seu alimento *substancial [hypostáse]*, a razão pode caminhar “a *visilibus ad invisibilia et a temporalibus ad aeternae*” (XXIX;145).²²³

A figura de Abelardo desponta no ocidente como “O primeiro moderno”. De fato só é possível entende-lo assim se após o objetivismo cristão de Sto. Agostinho a S. Bernardo de Claraval percebermos o alcance de suas intenções do coração.

2.2 De Boécio a Santo Tomás de Aquino²²⁴

A estrutura ontológica da *relação entre tempo e eternidade* no neoplatonismo permanecerá viva, sobretudo, em Boécio:

A abertura plotiniana de um novo horizonte ontológico propiciou, desta sorte, de um lado as condições para a evolução da ontologia neoplatônica no sentido de conceber o Uno como pura atividade e, de outro, deu origem à doutrina porfiriana do Primeiro Princípio como esse (*to êinaí*) infinito que através de Boécio será transmitida a idade média e, finalmente, integrada à exegese do *Ego sum qui sum*.²²⁵ Essa contribuição decisiva de Plotino para

de todas as línguas e de todas as épocas são unidos por seu amor comum ao mesmo Deus e pela busca comum da mesma beatitude. Formam, portanto, também eles, um povo, cujos cidadãos se recrutam em todas as cidades terrestres e cuja sede mística pode ser chamada de “Cidade de Deus.” Todos os eleitos dela são membros, os que foram os que são e os que ainda estão por vir. Hoje, as duas cidades permanecem mescladas uma à outra, mas serão finalmente separadas e distintamente constituídas no dia do Juízo final. GILSON, 2001, p. 156-157.

²¹⁹ Lima Vaz utiliza-se do original em latim, citando os capítulos, abreviando *De Vera Religione* por DVR cf. LIMA VAZ, 2001, p. 80. Ver acerca da *Cidade de Deus e a cidade dos homens* em Santo Agostinho. DANIÉLOU, 1964, p. 8-9.

²²⁰ AGOSTINHO, Santo. *A Verdadeira religião*. São Paulo: Paulinas, 1987, cap. XIX.

²²¹ AGOSTINHO, 1987, cap. XIX.

²²² AGOSTINHO, 1987, cap. XIX. Ver também capítulos XXXV – XXXVI, p. 162-163.

²²³ LIMA VAZ, 2001, p. 87.

²²⁴ *Anicius Manlius Torquatus Boethius* (480-524). Ver LIMA VAZ, 2002, p. 200.

²²⁵ LIMA VAZ, 2002, p. 119 -120.

a metafísica do Bem é acolhida pelo Criacionismo cristão e transmitida à Idade Média sob a égide de Santo Agostinho e da tradição do neoplatonismo representado por Boécio e pelos escritos pseudodionísianos, estes refletindo o ensinamento do neoplatônico Proclo, que o *Liber de Causis* ajudará a difundir.²²⁶

A partir do círculo hermenêutico da tradição neoplatônica – agostiniano, Boécio apreende que o conhecimento, enquanto relação existencial é percebido primeiramente como sensação estética no eterno hoje – tempo catacrônico²²⁷ – de Deus:

Para ele, como para Agostinho, a sensação não é uma paixão sofrida pela alma em conseqüência de alguma ação do corpo, mas sim o ato pelo qual a alma julga as paixões sofridas por seu corpo. As paixões sofridas convidam – nos simplesmente a voltarmos para as Idéias. Deus é eterno ,e a eternidade é a posse total, perfeita e simultânea de uma vida sem fim (*aeternitas est interminabilis vitae totasimul et perfecta possessio*); Deus vive , pois, num perpétuo presente.²²⁸

Assim, Boécio preserva o “tempo – supratemporal”²²⁹ [mais tempo ao tempo] paradoxal da forma da tradição que herdara da antiguidade e da Idade Média, a transcendentalidade não somente do Bem, mas também do Belo em seus três aspectos de venerabilidade, esplendor e beatitude.²³⁰

Faz-se necessário, nesse momento, perpassar com Lima Vaz o complexo solo cultural que culminará na obra de Santo Tomás de Aquino.

2.2.1 As fontes Árabe-judias

Faz se necessário primeiramente delimitar o âmbito desta discussão. Consiste especificamente em descrever com Lima Vaz o iter, de modo sintético, da formação intelectual do século XIII. Sob influência do pensamento de Aristóteles, que será por excelência o teólogo para os árabes, embora a ele tenham sido

²²⁶ LIMA VAZ, 2002, p. 183.

²²⁷ LIMA VAZ, 1997 p. 228.

²²⁸ GILSON, 1998, p. 169-170.

²²⁹ LIMA VAZ, 2001, p. 85.

²³⁰ “*la antigüedad y Heraldo de la Edad Media, la transcendentalidad no sólo del Bien, sino aún de lo bello em sus três aspectos de venerabilidad, esplendor y beatitud*” [Tradução nossa] em BALTHASAR, 1986, p. 298-299.

atribuídos impropriamente obras de neoplatônicos²³¹, o pensamento árabe e judeu partiam da premissa fundamental da noção do Deus transcendente e criador.²³²

A filosofia árabe pode ser dividida em duas grandes escolas: a oriental, de características antifilosófica, cujas grandes mestres foram Al-Farabi e Avicena e a ocidental com Avempace e Averróis.²³³ Segundo Lima Vaz a contribuição do pensamento de Al-Farabi foi o de conceber a distinção real de *essência* e *existência* nos seres contingentes. A determinação de que as essências são necessárias, a existência não está incluída na compreensão da essência dos entes finitos: ela não pode ser senão um *acidente* da essência.²³⁴ Tal perspectiva assumida por Avicena foi posteriormente duramente criticada por Santo Tomás.

O médico árabe Avicena era um gênio. Sua doutrina consistia num aristotelismo profundamente transformado pelo neoplatonismo, dito de outro modo a inflexão do neoplatonismo em Aristóteles:

Para Avicena, cada essência é o que é nas suas notas constitutivas (“*equinitas est equinitas tantum*”), indiferente em si à singularidade e à universalidade. Nos indivíduos, a essência é singular. Na inteligência, é universal. E se a essência é neutra ou indiferente, todo o problema de Avicena será explicar a razão da existência dos seres singulares. O pensador árabe tentará tal explicação sem sair do plano das essências mesmas.²³⁵

Assim, torna-se possível desde já verificar na doutrina de Avicena *germes* que influenciarão decisivamente o pensamento a partir do século XIII, sobretudo em Duns Escoto:²³⁶

Dentro do seu esquema necessidade = existência, contingência = essência Avicena constrói um sistema *emanatista*, de estrutura nitidamente neoplatônica e que Santo Tomás criticará (ver *De potentia* q. III, a.16, c.). Conhecendo-se a si mesmo, o primeiro necessário produz (necessariamente) o primeiro ser causado que é a primeira inteligência. A partir daí a hierarquia dos seres se desenrola em ritmo triádico: pensando a Deus, a primeira inteligência produz a segunda inteligência; pensando-se como *necessária* em virtude de sua causa (Deus), ela engendra a alma da primeira esfera, pensando-se, enfim, como contingente na sua essência, engendra o corpo da primeira esfera. O processo recomeça com a segunda

²³¹ Os livros IV–VI das *Enéadas* de Plotino formaram a substância do tratado que circulou entre os árabes como nome de Teologia de Aristóteles. E um resumo dos *Elementos de Teologia* de Proclo (o *Liber de causis* dos latinos) foi também atribuído sem discussão ao Estagirita. LIMA VAZ, 2002, p. 12.

²³² LIMA VAZ, 2002, p. 11,17-18.

²³³ No oriente *Al farabi* (+950) e *Ibn-Sina* (Avicena, 980-1030) e no ocidente *Ibn-Badja* (Avempace +1138) e *Ibn-Roschd* (Averróis, 1126-1198). LIMA VAZ, 2002, p. 12.

²³⁴ LIMA VAZ, 2002, p. 12.

²³⁵ LIMA VAZ, 2002, p. 13.

²³⁶ LIMA VAZ, 2002, p. 13.

inteligência com relação à primeira (assim Deus só é criador imediato da primeira inteligência), até que atinjamos a última inteligência, aquela que preside o orbe da lua, que não produz uma nova inteligência, mas irradia as “formas” e as substâncias inteligíveis: as primeiras informam o sensível, as segundas são as almas humanas que se dispõem, pela percepção e comparação das coisas sensíveis, a receber em si a irradiação das formas inteligíveis que provem da última inteligência separada. Nisto consiste o ato de conhecimento. E esta última inteligência separada se constitui como o intelecto agente (o *nous poietikós*, de Aristóteles) comum a todos os homens.²³⁷

A filosofia de Avicena atinge problemas capitais de uma metafísica criacionista, por conseguinte sua influência na escolástica tardia.

No ocidente, a filosofia árabe encontrará duas grandes expressões nas obras de Avempace e Averróis. O primeiro segue a doutrina de Avicena e suas consequências. O segundo, porém, é o comentador por excelência de Aristóteles, cuja influência será no mundo cristão moderno marcado pelo racionalismo e, no mundo islâmico, do essencialismo religioso.²³⁸

O filósofo Averróis manteve, com um rigor inflexível, a doutrina aristotélica. Crítico do neoplatonismo de Avicena e sua tentativa de conciliar necessidade e contingência Averróis exclui a doutrina da criação, tal como a propõe Sto. Agostinho. Devido a rigidez ortodoxa de um aristotelismo essencialista seu sistema “*monopsiquista*” foi incansavelmente combatido pelos cristãos:

Retomando a inspiração primeira e original de Aristóteles, a metafísica averroísta é uma *ontologia da substância*. Para a substância ser e existir são uma e a mesma coisa, e o problema da existência como *começo* (ou *fim*) da substância na ordem do ser é destituído de toda significação filosófica: a noção de criação não tem lugar algum na ontologia averroísta, como não tem na ontologia aristotélica. O ser se predica da substância segundo o esquema das dez categorias. E se a substância é eterna, é porque é universal e necessária. Se os indivíduos nascem e morrem (em vista da potencialidade da matéria), o filósofo não tem de se ocupar deles. Mas a eternidade da substância exige a eternidade do movimento de geração e corrupção segundo as mesmas espécies, e esta eternidade basta para integrar o mundo sensível na ontologia do necessário.²³⁹

Desse modo, para Averróis, é a própria inteligência humana que realiza formalmente a separação dos conceitos universais que é uma só para todos os homens. Isto é, que Tal doutrina tornou-se inaceitável para o cristianismo.

Concomitante a evolução da dualidade árabe em torno de Avicena e Averróis, a filosofia judia seguiu paralela e sua influência não foi menor. Avicbron e

²³⁷ LIMA VAZ, 2002, p. 14.

²³⁸ LIMA VAZ, 2002 p. 15.

²³⁹ LIMA VAZ, 2002, p. 16.

Maimon foram dois grandes mestres do pensamento judeu no contexto em questão.²⁴⁰ O primeiro, como os árabes, parte da teologia inspirando-se no princípio da vontade criadora de Deus seguindo o paradigma neoplatônico:

A cada idéia universal na inteligência corresponde uma “forma” na estrutura do real; cada “forma” atualiza segundo uma ordem hierárquica, a *matéria universal*, pura potência, que introduz nos seres finitos a composição característica da criatura.²⁴¹

Duas das doutrinas de Avicébron perpassaram a história da filosofia escolástica. Trata-se da “pluralidade das formas” e da “universalidade da matéria.”²⁴²

De outro modo, o mestre judeu – Maimon – seguindo o aristotelismo de Averróis, recusou por um lado o *monopsiquismo* característico de Averróis. Recusando a rigidez da forma [eternidade] rígida, objetivamente racional de Averróis, Maimon atribui a cada homem um “intelecto possível” que, segundo a medida da ciência adquirida nesta vida, se reúne após a morte ao intelecto agente único.²⁴³ A inflexão apofática de matiz neoplatônica do ser na doutrina de Maimon será, de fato, importante contributo à filosofia escolástica. Este recusa à inteligência humana qualquer conhecimento positivo do que Deus é; apenas podemos conhecer que ele é.²⁴⁴

A filosofia árabe-judia será rapidamente difundida no baixo medievo, concomitantemente às obras completas de Aristóteles. Estas condições constituirão o solo profícuo à efervescência do pensamento medieval. A razão cristã deverá fazer imenso esforço na conciliação das relações entre fé e razão.²⁴⁵

²⁴⁰ *Ibn Gebirol (Avicébron ou Avicebron, 1021-1070) e Moisés ben Maimon (1135-1204)*. LIMA VAZ, 2002, p. 17.

²⁴¹ LIMA VAZ, 2002, p. 17.

²⁴² LIMA VAZ, 2002, p. 17.

²⁴³ LIMA VAZ, 2002, p. 17.

²⁴⁴ LIMA VAZ, 2002, p. 18.

²⁴⁵ A “crise” do século XIII era para o pensamento cristão, uma crise de crescimento. Os esquemas herdados da “razão agostiniana” e neoplatônica se mostravam inadequados para captar e assimilar as dimensões novas trazidas ao seio do mundo cristão pela “razão” aristotélica, sobretudo a sua noção de “natureza” centro autônomo de operações específicas. LIMA VAZ, 2002, p. 29.

2.2.2 Abelardo: o primeiro moderno²⁴⁶

O desdobramento da Pessoa no século XI incidirá com novas e legítimas reivindicações no séc. XII. Trata-se do aparecimento primeiro na literatura trovadoresca de matiz árabe de certo “amor cortês”:

Com a evolução do feudalismo e de sua cavalaria de guerra, nas cortes principescas onde se nutrem doravante menestréis e poetas, e onde se realizam brilhantes assembleias, as canções de gesta e seu heroísmo épico possibilitam os refinamentos psicológicos da “cortesia”. Os temas amorosos alimentam de intrigas sentimentais e de aventuras maravilhosas uma nova geração. É a idade dos trovadores. Detectam-se facilmente suas diversas fontes de inspiração, mas seu crédito rápido e contágio, de sul a norte, numa significativa geografia da cultura, manifesta o elã espontâneo das sensibilidades e das imaginações.²⁴⁷

O aparecimento “espontâneo” das reivindicações do “amor cortês” em suas distintas intensidades e aplicações²⁴⁸ recebe da teologia sua maior significação – “o amor puro”! Aqui o amor:

[...] é a obra da pessoa das pessoas em sua troca concreta, em sua presença, ou mais ainda em sua ausência – e não obra da natureza, a genitora entregue ao casamento carnal, operação da espécie, incompatível em definitivo com o puro amor.²⁴⁹

A inteligência que ama renunciará aos poucos à Virgem Maria como esposa e seu cosmos – A Igreja. A nova razão buscará nos textos “amorosos” antigos²⁵⁰ o “amor puro”. Surge uma nova senhora *hipostasiada* como Senhora Natureza.²⁵¹

Paz juntamente com ódio, confiança com engano, esperança com temor,
Tudo isso é o amor, um misto de razão e furor,
Doce naufrágio, leve peso, agradável abismo,
Incólume fraqueza, e fome saciada.
Apetite sedento, sede ébria, falsa volúpia,
Tristeza alegre, alegrias repletas de males,
Doce mal, má doçura.²⁵²

²⁴⁶ Título dado pelo Pe. Chenu em: CHENU, M-D. *O Despertar da consciência na civilização medieval*. São Paulo: Ed. Loyola, 2006. p. 56.

²⁴⁷ CHENU, 2006, p. 56.

²⁴⁸ “Os teóricos do amor, no século XIII, como *Guiraut de Canlanson* (1200-1220) ou Guilherm de Montanhagol (1233-1258), conceitualizaram e classificaram as experiências do amor cortes numa divisão ternária: amor celeste, amor natural (dos pais e dos filhos) e amor carnal. O amor celeste, também chamado amor platônico, ‘é de uma nobreza que sobre o céu ele eleva seu reinado’ – **amor puro** (grifo nosso). CHENU, 2006, p. 557.

²⁴⁹ CHENU, 2006, p. 58.

²⁵⁰ Sabe-se que *Elredo de Rievaulx* transferiu ao amor divino o tratado de CÍCERO, *De spirituali amicitia*. CHENU, 2006, p. 56.

²⁵¹ ALANO DE LILLE. *De plancto Naturae*, PI 210, 447, ode sáfica em doze estrofes cf. CHENU, 2006, p. 29.

Esse desabrochar da “mística do amor profano”²⁵³ desvela algo fundamental
 – A pessoa se descobre como sujeito significando:

Algo mais parecido com a noção moderna de sujeito do conhecimento, aquele ponto de referencia para qual o mundo exterior e o seu próprio pensamento se constituem como “objeto”, ou aquela consciência livre e individual, suporte de toda experiência, que cria sentido comportando-se como princípio explicativo de todo fato humano.²⁵⁴

O “amor puro” propõe uma substituição da antiga espiritualidade cosmológica fundamentalmente definida em Nicéia conquanto experiência psiconológica do sentido do tempo a partir da criação, conforme dito acima, pela retomada da experiência hipostática da eternidade neoplatônica inflexionada na leitura trovadoresca árabe de Aristóteles. Goliardos, monges e padres rebeldes – a idade média também tinha seu espelho invertido – profundos conhecedores das “metamorfoses” de Ovídio²⁵⁵ reproduziram uma “nova” *hipostasiação* dos textos antigos. Destaca-se como a figura mais representativa dessa situação - limite Pedro Abelardo – o primeiro moderno.²⁵⁶

O que em Abelardo nos interessa, nesse momento da pesquisa, está na sua determinação conceitual de sujeito como hipóstase *abstracta* – espelho idêntico ao consentimento racional [consciente] da intenção do coração [*scito te psum*].²⁵⁷ A substanciação da eternidade neoplatônica inflexionada na partícula temporal aristotélica.

Sem dúvida torna-se perceptível aqui a um menor ruído não a destruição da Pessoa, mas sua ressignificação semântica, desta sorte, perfeitamente compreensível ao modo do culto místico a Dionísio nas Bacantes:

É a metamorfose do maléfico em benefício que constitui o essencial e o melhor de sua missão, e é esta metamorfose que o torna propriamente

²⁵² *Pax ódio, fraudique fides, spes juncta timori, Est amor, et mistus cum ratione furor, Naufragium dulce, pondus leve, grta Charybdís, Incolumis languor, et satiata fames. Esurie sitiens, sitis ébria, falsavoluptas, Tristities laeta, gaudiaplana malis Dulce malum, mala dulcedo...* CHENU, 2006, p. 59.

²⁵³ M. LOT- BORONDINE. *De l’amour profane à l’amour sacré*, Paris, Nizet, 1961 apud CHENU, 2006, p. 59.

²⁵⁴ CHENU, 2006, p. 16.

²⁵⁵ É então que se faz o recurso à antiga *Ars amandi* [Arte de amar] de Ovídio, indefinidamente copiada e relida, e tomada como fonte produtora para imitações. CHENU, 2006, p. 57.

²⁵⁶ CHENU, 2006, p. 19.

²⁵⁷ STEENBERGHEN, Fernand van. Odon Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*. Tome II. Problèmes de morale. Première partie. Tome III. Problèmes de morale. Seconde partie. In: *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, v. 47, n.16, 1949. p. 506-508.. Disponível em: <http://www.persee.fr/docAsPDF/phlou_0035-3841_1949_num_47_16_4218_t1_0506_0000_3.pdf>. Acesso em: 12 ago. 2014.

adorável [...]. Não é preciso refletir muito sobre as categorias sociais e o gênero de indivíduos que fornecem seu contingente de vítimas a ritos como o do *pharmakós* – vagabundos, miseráveis, enfermos, etc. – para supor que escárnios e zombarias de todo tipo entram em boa parte nos sentimentos negativos que se exteriorizam durante o sacrifício, a fim de serem purificados e evacuados por ele.²⁵⁸

Abelardo foi antes de tudo imagem da pessoa profundamente ferida pelas razões de seu tempo; certamente Abelardo tinha razões de suas críticas, talvez o mantiveram à margem intelectual religiosa não clericalizada, mas paradoxalmente não estavam na Verdade *hypostática* que reivindicavam.

O próprio sujeito tornou-se árbitro racional do juízo: Bem e Mal – o *Pharmakós*. Ele se tornou o “amor puro”, o sacrifício aceito por todos através do qual a peste do erro do tempo, matéria, devir e de tudo que passa nele mesmo é purificado como uma espécie de “ressignificação semântica” [*intentio*] e reescreve agora com letras de ouro a nova ordem do cosmos:

O pecado original não é evidentemente um pecado se o pecado se julga em função da interioridade e da culpabilidade da consciência. Radicalizando essa análise, digamos que é por seu sentido, sua significação que vale todo projeto humano.²⁵⁹

Trabalho titânico da inteligência própria do ressentimento dissimulado numa racionalidade perversa. O desprezo implícito e oculto do tempo reverbera no romance trágico, cômico e tragicômico uma altivez infinita do eterno do sujeito duplicado. Falaremos disso nos capítulos a seguir! Por ora nos ocuparemos em como essa tradição panenteísta aristotélica chegou a Santo Tomás e nele a Pessoa pode enfim ser paradoxalmente pensada e real.

2.2.3 O capítulo dos tradutores latinos

Assim denominado por ser momento da reflexão ontológica acerca da relação entre tempo e eternidade fundamental à história da escolástica, especificamente, a obra de Santo Tomás de Aquino. Diz-se, desse modo, a decisiva contribuição dos eruditos medievais na difusão de Aristóteles e da filosofia árabe-judia:

²⁵⁸ GIRARD. René. *A Violência e o Sagrado*. Ed. Paz e Terra: 2008. p. 314; p. 318.

²⁵⁹ Em sua resposta ao 24º. Problema apresentado a ele por Heloísa, Abelardo comenta o texto de Mateus 15,1; *Non quod intrat in os coinquinat hominem sed quod procedit de ore* (Não é o que entra na boca que contamina o homem, mas o que sai de sua boca), como uma exata descrição do pecado; *consensus et intentio* [consentimento e intenção], empregados aqui em plena sinonímia, o definem. Cf. *Problemata Heloissae*, PL 178, 709-710. Cf. CHENU, 2006, p. 20.

Apenas quando estiver suficientemente avançado o monumental trabalho de edição crítica das traduções medievais – o *Aristóteles latinus*, contendo as traduções de Aristóteles do grego, o *Averróis latinus*, contendo as traduções latinas de Averróis e as traduções de Aristóteles do árabe, e o *Plato latinus* contendo as traduções latinas de Platão – que está sendo levado a cabo sob os auspícios da União Internacional das Academias, será possível escrever o capítulo fundamental da história do pensamento medieval, que é o capítulo dos tradutores.²⁶⁰

Não é nosso objetivo aprofundarmos nessa questão. Todavia faz-se necessário salientar dois fatores que, segundo Lima Vaz, determinam a penetração das traduções no pensamento medieval:

A atitude da Igreja, primeiramente francamente hostil a Aristóteles, depois aceitando sua presença, finalmente encorajando a assimilação cristã do aristotelismo; e em segundo lugar, o trabalho mesmo das traduções que se desenvolve ao longo de todo o século.²⁶¹

Assim se construiu desde a introdução dos textos de Aristóteles o lugar “renascimental”²⁶² que, em meados do século XIII, se materializaria como Faculdade de Artes de Paris. O lugar oficialmente reconhecido desse intenso diálogo será o da universidade. A universidade foi o esplendor das luzes para Paris, as mesmas luzes que viriam a se eclipsar no duplo das luzes da revolução francesa:

A universidade encontrou na cidade o húmus e as instituições. Isto é, de um lado, os mestres e os estudantes, e, de outro, as formas corporativas, que lhe permitiram existir, funcionar e adquirir poder e prestígio. Uma universidade completa constitui-se de quatro faculdades, aquilo que conhecemos até um passado recente: as artes, que chamaríamos de letras e ciências; a medicina; o direito, ou mais exatamente os dois direitos – o canônico e o civil -, e a teologia. Duas dessas quatro faculdades não impunham a seus membros nem o celibato nem a abstenção do comércio. Eram o direito e a medicina: os juristas e os médicos podiam casar-se, constituir uma família e cobrar por seus serviços.²⁶³

2.2.4 Da Universidade à Escolástica

As cidades com sua inclinação vertical promete o céu e lança aos olhos do medievo a beleza do urbano. A Universidade surge nesse contexto das escolas urbanas que haviam suplantado as escolas monásticas. Salas espaçosas sobrepõem-se às cavernas do mundo rural demonizado.²⁶⁴

²⁶⁰ LIMA VAZ, 2002, p. 18.

²⁶¹ LIMA VAZ, 2002, p. 19.

²⁶² AQUINO, 2001, p. 20.

²⁶³ LE GOFF, Jacques. *Por amor às cidades*. São Paulo: Ed. UNESP, 1998. p. 62.

²⁶⁴ LE GOFF, 1998. p. 63-65.

Assim, a universidade surge com função político-religiosa que lhe dá plena significação – a existência da Europa como uma *crístandade*. Constitui-se como um órgão institucional do corpo religioso-político da cristandade, ao lado do sacerdócio e do império.²⁶⁵

Uma das atividades mais profícuas da universidade eram os círculos das *quaestiones quodlibetales* características da escolástica.²⁶⁶ Isso porque era nas *disputationes* que a tensão entre *auctoritas* e *ratio* mostrava toda a sua significação como uma busca ardente da “inteligência” no seio mesmo da fé.²⁶⁷ A disputa era fruto de um coração inquieto no interior de cada homem. Brotava da fé da Igreja – dos textos das *auctoritates* – e a ela retornava como *fides quaerens intellectum*.²⁶⁸

O equilíbrio da *auctoritas* e da *ratio* no interior da *disputatio* mostra-se desse modo, como dizíamos, o lugar privilegiado de onde se pode situar numa justa perspectiva o problema da “razão” e da “fé” no seu sentido especificamente medieval, tal como o formulou e tentou resolvê-lo o século XIII.²⁶⁹

Segundo Lima Vaz, os métodos da *lectio* e da *disputatio* constituem os instrumentos essenciais do que se chamou de Escolástica medieval. Período criativo de viva audácia intelectual. À Escolástica medieval o ocidente deve a “renascença” da tradição filosófica grega. Sobretudo, noções capitais de sua autêntica criatividade como as ideias de “pessoa” e “liberdade”.

Após a “terceira navegação teológica” efetivada por Santo Agostinho²⁷⁰, outro grande mestre medieval finalmente realizará a síntese de Platão e Aristóteles e, com isto, uma formulação adequada do objeto da ontologia clássica.²⁷¹ A ciência do Ser, tal como pensada até então, reconhecerá na Escolástica, mas especificamente na obra de Santo Tomás, seu ápice.

Santo Tomás de Aquino aceita o espírito que herdara dos Padres da Igreja, mas também a tradição dos filósofos. Não criará nada de novo, ao contrário, reafirmará com tal ou mais força a criatividade de Deus que aprendera desta. Santo

²⁶⁵ LIMA VAZ, 2002, p. 21.

²⁶⁶ Trata-se de comentários sobre sentenças acerca de qualquer assunto. LIMA VAZ, 1991, p. 23.

²⁶⁷ LIMA VAZ, 1991, p. 24.

²⁶⁸ LIMA VAZ, 1991, p. 23.

²⁶⁹ LIMA VAZ, 2002, p. 24.

²⁷⁰ LIMA VAZ, 2002, p. 71.

²⁷¹ LIMA VAZ, 2001, p. 69.

Tomás de Aquino escandalizar-se-ia se fosse celebrado como um inovador. Tudo aquilo que fazia, segundo ele próprio, era voltar às fontes:²⁷²

Seria uma simplificação arbitrária conceber o uso das *auctoritates* pelos pensadores medievais como a veneração quase mítica de textos mumificados. Todos eles poderiam fazer suas as palavras célebres de Santo Tomás: [...] *studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum.*²⁷³

2.2.5 *Contemplata aliis tradere*²⁷⁴

A vida interior do doutor angélico, sua mística abriram sulcos profundos na inteligência que perpassa toda sua obra, segundo Lima Vaz, a obra tomásica só pode ser explicada pela vocação e vida interior do santo:

Santo Tomás viveu, sim, uma extraordinária aventura: mas foi uma aventura toda interior. Na sua significação mais profunda, aventura da santidade, motivação última sem a qual dificilmente se compreenderiam suas audácias intelectuais. [...] aventura da inteligência que seria inexplicável fora do contexto de uma contemplação orientada para a missão própria do frade pregador.²⁷⁵

Santo Tomás é incompreensível fora da tradição a que pertencia. Sua obra e sua vida brotavam de uma fé vivida institucionalmente no corpo da Igreja Católica:

Fora dessa perspectiva do *contemplata aliis tradere*, é impossível compreender sua obra como uma obra típica – a mais genial sem dúvida – de “filosofia cristã” tal como a Idade Média a concebeu: a busca da “inteligência” no seio do universo da fé, de uma fé vivida institucionalmente no corpo da cristandade que era o corpo mesmo da Igreja. Nesse sentido a obra de Santo Tomás, como a de um São Bernardo e mesmo de um Abelardo no século XII ou de um Santo Anselmo no século XI, obedece a uma inspiração e uma lei de desenvolvimento intimamente ligadas às exigências - espirituais e institucionais - da vida da Igreja na sua época.²⁷⁶

Trabalhar com os textos tomásicos sem partilhar do mesmo espírito, a saber, tradição católica implica, dentre outros, reduzir a Escolástica (na acepção medieval) a um verbalismo vazio, perdendo-se em discussões estéreis.²⁷⁷ Assim sendo, o

²⁷² Dizer de um autor que é um *novo* significa condená-lo: ou acusá-lo de heresia malfazeja. Os criadores, numerosos na Idade média, recusam essa suspeita. Afirmam que são imitadores de autoridades veneráveis. Retomam, dizem eles, ideias antigas, limpam-lhes a poeira e as fazem *Renascer*. LE GOFF, Jacques. *Em Busca da Idade Média*. Rio de Janeiro: Ed. Record. p. 67-68.

²⁷³ LIMA VAZ, 2002, p. 23; a frase em latim significa: “O estudo da filosofia não consiste em procurar saber o que as pessoas pensaram, mas de que modo se dê a verdade das coisas” (Tradução minha).

²⁷⁴ “Distribuir aos outros os bens alcançados pela contemplação.” LIMA VAZ, 2002, p. 29.

²⁷⁵ LIMA VAZ, 2002, p. 29.

²⁷⁶ LIMA VAZ, 2002, p. 29-30.

²⁷⁷ LIMA VAZ, 2002, p. 24.

itinerário de Santo Tomás foi o caminho de quem procura *intus legere* pela claridade da fé.

Sem dúvida já em Santo Tomás a conversão interior foi construída a partir das contribuições dos filósofos, no entanto:

Como para todos os empréstimos que o cristianismo tomou do helenismo, trata-se desde esse que é o primeiro, segundo sabemos, muito mais de se apropriar de uma noção que servirá para a interpretação filosófica da fé do que de um elemento constitutivo dessa fé.²⁷⁸

Mesmo nos trabalhos estritamente técnicos, como o de comentar Aristóteles, a perspectiva de Santo Tomás era de contemplação teológica. Para ele a filosofia não era a sabedoria suprema.²⁷⁹ Era antes um movimento elíptico de duplo foco na formulação de Lima Vaz:

[...] diríamos que o movimento total do pensamento de Santo Tomás descreve uma *elipse* e não um *círculo*. É uma teologia que é gerada pela conjugação de um *duplo* foco: a ciência de Deus comunicada pela revelação (teologia) e a ciência do homem alcançada pela reflexão autônoma (filosofia). Duplo foco, mas gerando um único movimento ou uma mesma curva. Ao contrário, a imagem que poderia exprimir a curva de pensamento das teologias agostinianas (como a de São Boaventura) ou do aristotelismo averroísta, é uma imagem *circular*. Apenas *um* foco gerador de evidência e demonstração Deus, no primeiro caso; a natureza, no segundo. E uma única forma de conhecimento que se exerce imperiosamente: no primeiro caso, a fé; no segundo, a razão. A originalidade de Santo Tomás consistiu em descobrir *que o ponto de vista de Deus e o ponto de vista do homem* podem realmente conjugar-se para dar origem a uma visão de mundo coerente e harmoniosa.²⁸⁰

Duplo foco gerando uma mesma curva num movimento elíptico. Esta imagem, conforme Lima Vaz, permite, o movimento próprio da razão aristotélica – *secundum fidei doctrinam, et Aristotelis* – conforme entendia Santo Tomás e, por outro, ilumina o foco de inteligibilidade da estrutura metafísica subjacente à visão bíblico-cristã. Será dessa contemplação do Deus Criador que emergirá a luz da metafísica do ato de existir (*Esse*) como o pólo de uma nova *forma*.

2.3 Pessoa como relação: Sto. Tomás de Aquino

Santo Tomás de Aquino constitui itinerário obrigatório para todos aqueles que irão à modernidade. A mais audaciosa e criativa obra medieval efetivou a

²⁷⁸ GILSON, 1998, p. 18.

²⁷⁹ LIMA VAZ, 2002, p. 31.

²⁸⁰ LIMA VAZ, 2002, p. 32.

síntese entre Platão e Aristóteles. Paradoxalmente o maior gênio do medievo que elevou a Igreja às alturas da inteligência, por outro lado serviu como pedra de tropeço para aqueles que o interpretaram sem o mesmo espírito. Santo Tomás na sua inquisição do ser²⁸¹ pôs termo adequado ao objeto da ontologia clássica²⁸² [*nous*]. Por isso o situamos²⁸³ como paradigma da noção de Pessoa, até então como forma. Ora forma bem compreendida como *relação*!

Da tradição grega Santo Tomás mantém a compreensão da noção do movimento da inteligência em que o juízo aparece em seu caráter sintético como a superação *in limine* do imobilismo eleático (cf. In 1 *Metaphys.*, lec. 9; *Cathala*, 138-139)²⁸⁴ e, por outro, a crítica aristotélica do relativismo sofístico de onde emergirá a necessidade absoluta para a inteligência de uma determinação em seu objeto e de introduzi-lo assim na ordem do ser e da unidade.²⁸⁵ Da tradição bíblico patrística na leitura da versão greco-latina da passagem do êxodo (3,14) em que Deus se autoneia a Moisés como sendo O que é (*Eu sou quem Sou*).²⁸⁶ A síntese dessas posições surge na clássica doutrina tomista do “*ens primum cognitum*”²⁸⁷, onde:

O ser se mostra a determinação primeira do objeto da inteligência, e este obedece no ato mesmo de sua posição ao primeiro princípio fundado sobre a oposição do ser e do não ser (Ia. Ilae. q.9. a. c.) ao defrontar seu objeto, a inteligência instala-se imediatamente no reino do ser.²⁸⁸

Toda a discussão aporética em Platão consistia na dificuldade de conciliar numa mesma imagem forma e matéria – tempo e eternidade. Em decorrência desta questão Platão foi obrigado a afirmar as idéias.²⁸⁹

²⁸¹ LIMA VAZ, 2002, p. 88. Ver também LIMA VAZ, 2002, p. 33; p. 40.

²⁸² LIMA VAZ, 2001, p. 69.

²⁸³ Para uma biografia de Santo Tomás em Lima Vaz, ver: LIMA VAZ, 2002, p. 209-211.

²⁸⁴ Lima Vaz fala também das contribuições de duas fontes: a tradição bíblica patrística na leitura da versão greco-latina da passagem do Êxodo (3,14) em que Deus se autocomunica a Moisés como sendo O que é (*Eu sou o quem Sou*); a tradição neoplatônica do existir (*einaí*) em: LIMA VAZ, 2002, p. 88; ver também LIMA VAZ, 2001, p. 69.

²⁸⁵ LIMA VAZ, 2001, p. 69-70.

²⁸⁶ LIMA VAZ, 2002, p. 88.

²⁸⁷ Cf. *De ente et essentia*, *Proem*; *De Veritate*, q.I a.1; I q. 1 a. 2 c., etc. Ver também: LIMA VAZ, 2001, p. 70.

²⁸⁸ LIMA VAZ, 2001, p. 70.

²⁸⁹ AQUINO, Santo Tomás de. *Comentário sobre o Tratado da Trindade de Boécio: Questões 5 e 6. Tradução: Carlos Arthur Nascimento*. São Paulo: Ed. Unesp, 1999. p. 111, e p. 375: “Platão errou ao estabelecer formas naturais essencialmente fora da matéria, como se a matéria fosse acidental para as espécies naturais. E de acordo com isto a realidade natural poderia ser predicada com verdade de coisas sem matéria. Nós, porém, não pensamos desse modo e assim não há equivalência.” Cf. AQUINO, Santo Tomás de. *De Substantiis Separatis: sobre os Anjos*. Trad. Luiz Astorga; apresentação: Paulo Fantanin. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006. p. 7.

Santo Tomás, com Aristóteles, crítica a noção de eternidade da forma platônica, isto é, a ideia separada da matéria – da história.²⁹⁰ De fato, o verbo *aphairesis* é encontrado em várias passagens dos escritos de Platão²⁹¹, mas não parece que seu uso seja “especializado”. Platão emprega vários verbos em sentidos bastante similares e quase sempre se trata de dar uma ideia de algo “separado de algo.”²⁹² Admite que o *eidos* comece sim por ser isolado da matéria²⁹³ mas não de forma des-ontologizada.²⁹⁴ Ora, é perceptível a distancia existencial entre o modo de vida com o eterno, onde o tempo enquanto criação é mais tempo ao tempo natural da matéria. Mas nem por isso, o eterno começa fora do tempo. Ao contrário! Tomás conclui que, por agirem assim, pitagóricos e platônicos caíram no erro, sustentando [entidades] matemáticas e universais separados dos sensíveis.²⁹⁵

Por conseguinte se o juízo é uma síntese de determinações objetivas, não há necessidade de *hipostasiá-lo*.²⁹⁶ Tomás sabe que não se faz a casa ser, mas esta casa, na afirmação do juízo, garante a unidade do ato intelectual perfeito e esta é uma conquista do objeto. Tal unidade seria incompatível à Forma separada tal como postulada por Platão.²⁹⁷ Desse modo, o *eidos* é como para Aristóteles imanente a *hylé*. É nela que a inteligência vai desocultá-lo²⁹⁸, mediante um processo sensitivo-racional.

Assim, para Aristóteles o *eidos* deverá ser reintegrado de alguma maneira na unidade concreta em que objetivamente se realiza.²⁹⁹ O panenteísmo aqui atinge toda sua força e parece, desde já, prenunciar o moderno. Mas faz se necessário ter

²⁹⁰ Como é sabido, a concepção Aristotélica da forma distingue-se da concepção platônica da ideia, tanto do ponto de vista gnosiológico quanto do ponto de vista ontológico em: LIMA VAZ, 2002, p. 152. Ora, como se prova no Livro VII da *Metafísica*, visto na substância sensível encontrar-se o próprio todo, isto é, o composto, e a noção, isto é, sua forma, por si gera-se e corrompe-se o composto, mas não a noção ou forma, mas apenas acidentalmente. “De fato, não se faz a casa ser”, como se diz no mesmo lugar, “mas esta casa”. Ora, o que quer que seja pode ser considerado sem tudo o que se refere a ele por si; assim, as formas e as noções, ainda que sejam de coisas existentes em movimento, na medida em que são consideradas em si são em movimento. É assim que dizem-lhes respeito as ciências e as definições como o Filósofo diz no mesmo lugar. Pois, as ciências das substancias sensíveis não se baseiam sobre o conhecimento de algumas substancias separadas dos sensíveis, como se prova no mesmo lugar. AQUINO, 1999, p. 111-112.

²⁹¹ [*Phaed.* 67 A, 69 B; *Rep.* VII, 254B; *Parm.* 158 C; *Pol.* (o político) 280 C; *Phil.* 26 A; *Tim.* 35] MORA, 2001, p. 22.

²⁹² Sobre o uso do termo *aphairesis* em Platão: MORA, 2001, p. 22.

²⁹³ LIMA VAZ, 2001, p. 70.

²⁹⁴ “[...] mas não sem as carnes e os ossos de modo absoluto”. AQUINO, 1999, p. 112.

²⁹⁵ AQUINO, 1999, p. 124.

²⁹⁶ LIMA VAZ, 2001, p. 70.

²⁹⁷ LIMA VAZ, 2001, p. 70.

²⁹⁸ LIMA VAZ, 2001, p. 70.

²⁹⁹ LIMA VAZ, 2001, p. 70.

sempre em vista esta noção de unidade concreta da tradição aristotélica:³⁰⁰ a forma separada – o *eidos* – outrora não indicada em Platão é, portanto, uma volta ao *individual concreto*.³⁰¹

Em sua genética, o método panenteísta aristotélico se manifesta nesse primeiro momento da *anamnesis* intelectual como uma *análise*:

Corresponde a uma dissociação em que o aspecto formal e qualitativo da coisa é isolado da singularidade material e introduzido na ordem da necessidade inteligível ou do universal. Este primeiro momento da intelecção é, podemos dizer, uma valorização do inteligível, uma superação da limitação do “dado” concreto e a conquista de um plano formal (correspondente ao *αυτο καθ αυτο* platônico), que se mostra, na clara ordenação de suas articulações necessárias, inteiramente permeáveis à inteligência (cf. *In Metaphys., lec. 11; Cathala, 183*).³⁰²

Para Santo Tomás, trata-se da “*conversio ad phantasma*”.³⁰³

[...] a inteligência modela a quiddidade sobre o esquema imaginativo de que foi abstraída (cf. *Qu. Um. De Anima, q.20 ad 1m, contra; I, q.87 a.7 c.*). O resultado deste processo psicológico é a formação do conceito universal direto, predicável distributivamente dos indivíduos concretos que participam de seu princípio formal (cf. *De ente et essentia, c. 3; In VII Metaphys., lec. 5; Cathala 1378-1380*). É este conceito universal que é o termo do ato judicativo e que é, portanto, introduzido na ordem do ser. Ele reintroduz o *eidos* na limitação da matéria por meio da estrutura lógica, que Santo Tomás chama com Aristóteles, *matéria comunis* (*In VII Metaphys., lec. 10; Cathala 1492-1497. I q.85 a.1 ad 2m*). Mas se o ser platônico tinha sua unidade assegurada na Idéia, para Aristóteles e Santo Tomás ele deve encontrá-la na primeira e mais profunda imanência de um *eidos* que faça surgir no seio da matéria um núcleo ontológico capaz de suportar - e de unificar - todas as atribuições do ser operadas pelo juízo. Sabemos que este núcleo é a substância – *ουσια* – e sua determinação formal é o ato primeiro que, no conceito universal, será a primeira e fundamental determinação da essência lógica da coisa ou de sua definição – o gênero supremo.³⁰⁴

A análise será o método por excelência do panenteísmo, ou seja o primeiro movimento da *mimesis*. A partir dele uma única racionalidade conduzira todos ao mesmo lugar epistemológico, ou seja, a contínua descontinuidade do tempo. Essa vertigem dionisíaca do eterno movente já denuncia a débil mas necessária condição natural do tempo.

³⁰⁰ Aristóteles examina longamente a noção de substância como primeira categoria do ser e como “primeiro sujeito”, e diz a este respeito que tal sujeito é em um sentido a matéria, em outro sentido a forma e em um terceiro sentido o composto de matéria e forma, o “*todo concreto*”. MORA, 2001, p. 2780.

³⁰¹ LIMA VAZ, 2001, p. 70-71.

³⁰² LIMA VAZ, 2001, p. 70.

³⁰³ LIMA VAZ, 2001, p. 70.

³⁰⁴ LIMA VAZ, 2001, p. 71.

Mas em que consiste o objeto da análise? O passo adiante da ontologia Aristotélica dar-se-á em torno da “substância” ou “realidade separada”.³⁰⁵ Ora, caberá ao juízo ser a base do ato intelectual, capaz de fundar um plano de síntese unificadora – analogia estática – entre a *substância material* e a *substância separada*.³⁰⁶

Segundo Tomás de Aquino, para Aristóteles há uma dupla operação do intelecto:

Ora, é preciso saber que, de acordo com o filósofo no Livro III *Sobre a Alma*, há uma dupla operação do intelecto: uma que é denominada inteligência dos indivisíveis pela qual conhece de tudo, o que é; a outra, pela qual compõe e divide, a saber, formando um enunciado afirmativo ou negativo. Estas duas operações correspondem a uma dupla que há nas coisas.³⁰⁷

Desse modo, o juízo paradoxal da substância separada impõe à análise uma dupla operação:

Onde é preciso entender que uma das duas operações do intelecto é a inteligência dos indivisíveis, na medida em que o intelecto entende separadamente a *quiddidade* ou essência de qualquer coisa por si mesma, por exemplo, o que é o homem, ou que é o branco ou algo de outro similar. A outra operação do intelecto, porém, dá-se na medida em que compõe e divide simultaneamente tais concebidos simples. Diz, portanto, que nesta segunda operação do intelecto, quer dizer, que compõe e divide, encontram-se a verdade e a falsidade; restando que na primeira operação não se encontram, como também foi apresentado no livro III *Sobre a alma*.³⁰⁸

Assim, às coisas dadas análogas ou semelhantes ao intelecto que sobre elas atribuí-lhes um juízo de duplo modo, constituem-se por:

Composição, quando um inteligido compara um concebido com outro, como que apreendendo a conjunção ou identidade das coisas das quais são as concepções; divisão, no entanto, quando compara um concebido com o outro de tal modo a apreender que as coisas são divididas. E também, por este modo, nas vozes, a afirmação e denominada composição, na medida

³⁰⁵ [...] o fato de Aristóteles ter acusado Platão do que poderíamos chamar de “separatismo das Idéias” não impede que o próprio Aristóteles use a noção de separação. Mas esta se aplica não a Idéia, mas a substância. Com efeito, a substância está “separada” por que tem realidade “por si mesma”, sem inerir em outra coisa. Por isso Aristóteles emprega como sinônimo os termos “substância” e “realidade separada” Ver: *Met*, Z13, 1038 b 23-27; M10, 1087 a 23-24. MORA, 2001, p. 2654.

³⁰⁶ LIMA VAZ, 2001, p. 71-72.

³⁰⁷ AQUINO, 1999, p. 118. Resposta à q. 5 a.3. A Forma em Aristóteles é dita de um duplo modo: Cumpre saber que, assim como diz o Filósofo no quinto Livro da *Metafísica* (v. 7, 10017 a 10022), o ente por si se diz de dois modos: de um modo que é dividido por dez gêneros, de outro modo, significando a verdade das proposições”. (*Sciendum est igitur quod, sicut in V methaph. Philosophus dicit, ens per se dupliciter dicitur: uno modo quod dividitur per decem genera, alio modo quod significat propositionum veritatem.*). AQUINO, 1995, p. 14.

³⁰⁸ AQUINO, 1999, p. 86.

em que significa a conjunção, da parte da coisa; a negação, porém, é denominada divisão, na medida em que significa a separação das coisas.³⁰⁹

A partir disso, diz-se então que o juízo para Aristóteles nada mais é que julgar que assim é na coisa ou não é, o que é compor e dividir. Por isso, o intelecto não conhece a verdade senão compondo ou dividindo pelo seu juízo³¹⁰ Todavia, Aristóteles pôde ir até aqui, pois sua dialética da participação fecha-se num plano analítico-categorial, e a impossibilidade do *metaballein eis allo genos*³¹¹ impõe-se como intransponível obstáculo:

O ser se revela no juízo como síntese do uno e do múltiplo na ordem das determinações formais em que o objeto se exprime. O ato judicativo participa do ser só enquanto a determinação objetiva é exigida pelo movimento mesmo da inteligência.³¹²

Ora, foram os gregos mesmos que transmitiram a Santo Tomás a concepção dinâmica do juízo como afirmação do ser onde a *Alma ou Forma*³¹³ *participa de modo ativo com relação* ao objeto [inteligência passiva] – inserindo-o no plano da existência.³¹⁴ O juízo, enquanto termo da relação lógica, liberta o objeto das condições subjetivas de assimilação e das categorias formais³¹⁵ Tal juízo preconiza a existência *esse rei*.³¹⁶ Doravante, a *existência* é para Santo Tomás o ato primeiro e a perfeição das perfeições.³¹⁷ A dialética tomásica da participação do ser supera no terreno mesmo do juízo o plano predicamental e penetra de fato numa esfera transcendente (no sentido escolástico) do termo.³¹⁸

³⁰⁹ AQUINO, 1999, p. 87.

³¹⁰ AQUINO, 1999, p. 90.

³¹¹ LIMA VAZ, 2001, p. 72. Refere-se ao termo *metaballein eis allo genos* - “Transformar-se num outro” [outra raça- gênese] aristotélico [Tradução nossa]. Conforme Lima Vaz “O ato judicativo participa do ser só enquanto a determinação objetiva é exigida pelo movimento mesmo da inteligência. Ora fora a tradição platônica – aristotélica mesma que transmitira a Santo Tomás uma concepção dinâmica do juízo como afirmação do Ser, em que a alma assume com relação ao “dado” uma atitude ativa : anima inquantum judicat... magis quodammodo agit” [De Veritate, q.1ª.10c.] – inserindo-o no plano da existência. Daqui fazer-se o juízo o termo da relação de verdade lógica [I q.16. a.2 c; De Veritate, q.1ª. 3 c.]. É nele que a inteligência exprime formalmente sua conformidade com o objeto, constituindo-o em seu “ser de objeto” libertando – o das suas condições subjetivas de assimilação [I Contra Gentiles, C.59], p. 72-73.

³¹² LIMA VAZ, 2001, p. 72.

³¹³ “Alma para Tomás é simplesmente uma Forma, a Forma dos viventes”. AQUINO, 1999, p. 67.

³¹⁴ [...] *anima inquantum judicat... magis quodammodo agit* (De veritate, q. I a.10c.). LIMA VAZ, 2001, p. 72 -73.

³¹⁵ LIMA VAZ, 2001, p. 72-73. A Forma propriamente dita do Ato Judicativo a cópula: é. LIMA VAZ, 1997, p. 321.

³¹⁶ (De veritate, q. I a. 1 c.; In Boeth. De Trin., q.V a.3 c.). LIMA VAZ, 2001, p. 72-73.

³¹⁷ LIMA VAZ, 2002, p. 57. Ver também: “*perfectio omnium perfectionum*” (De pot., q. VII a .2 ad 9m; cf. I q. 3ª.4c.; qu. un. De Anima a.6 ad 2m); LIMA VAZ, 2001, p. 73.

³¹⁸ LIMA VAZ, 2001, p. 73.

Portanto, o juízo se dará por mediação de uma reflexão completa do ato sobre si mesmo, o que significa, de um primeiro modo, o conhecimento da estrutura deste ato como orientada para conformar-se intencionalmente com o real, e de outro o conhecimento de si mesmo como princípio ativo dessa conformação.³¹⁹

Neste momento da reflexão, sobre si mesmo o paradoxo demonstra ser ao mesmo tempo a dependência deste em relação à Inteligência Infinita³²⁰ quanto o modo analógico de participação da inteligência infinita, não como uma presença objetiva, porém, como subjetividade infinita participada pela subjetividade finita enquanto se afirma como ser.³²¹ Assim, para Santo Tomás a dialética da afirmação do ser é antes uma dialética da participação do ato.³²²

O próximo passo de nosso itinerário será menos fazer uma exegese dos termos tomásicos empregados por Lima Vaz e mais perpassar com este à profundidade e à riqueza criativa que eles indicam para o escopo a que esta pesquisa se destina.

2.3.1 O primado do amor como inteligência espiritual³²³

Dissemos anteriormente que o intelecto é análogo à Igreja, como expressão paradoxal da criatura e de sua forma³²⁴ Para Tomás, sob certa medida³²⁵, a Igreja católica é, conforme ensina Santo Agostinho, “tempo privilegiado”.³²⁶

³¹⁹ Tal doutrina no texto clássico em *De veritate*, q.I a. 9c. (cf. I. q.87 a.1 e 3; *In Metaphys.* lec. 4, Cathala, 1326). LIMA VAZ, 2001, p. 73.

³²⁰ Na qual a “*reditio supraessentiam*” é a própria subsistência (Iq. 14 a.2 ad 1m; I *Contra Gent.* c. 47). LIMA VAZ, 2001, p. 73.

³²¹ Tendo o Amor Infinito (Inteligência Infinita) presente no seio da criatura amada criada “*tanquam totius cognitionis intellectualis principium*” [princípio de todo conhecimento intelectual. Tradução minha] (III *Contra Gent.*, c.47; cf. I q.87 a.1 c.). LIMA VAZ, 2001, p. 73.

³²² LIMA VAZ, 2001, p. 74.

³²³ [...] onde a inteligência se faz dom à verdade que é seu bem, e o amor se faz visão do bem que é sua verdade. LIMA VAZ, 1991, p. 23ss. Ainda, o Amor é aqui considerado na sua origem cristã como (ágape-amor desinteressado). LIMA VAZ, 1991, p. 243-274. Ver a diferença entre Amor natural e sobrenatural em: LIMA VAZ, 1991, p. 62-63. Ver Inteligência espiritual em: LIMA VAZ, 1997, p. 305.

³²⁴ LIMA VAZ, 1997, p. 194-197; ver também: LIMA VAZ, 1991, p. 253. Ver supra no primeiro capítulo.

³²⁵ A divergência com Agostinho tem lugar para Tomás de Aquino, no plano gnosiológico: Santo Agostinho refere o conhecimento das Idéias pela mente humana ao *lumen intelligibile* diretamente comunicado por Deus; Tomás de Aquino adota a noética aristotélica e atribui o *lumen intelligibile* ao intelecto agente, que opera a abstração do inteligível a partir do sensível. Para Santo Agostinho, trata-se de uma participação, sem intermediários da mente humana na luz inteligível das verdades eternas (p. ex. *Conf.*, XII, 25,3). Para Tomás de Aquino, essa participação é mediatizada pelo *lumen naturale* ou, em termos aristotélicos, pelo “intelecto agente” (*nous poietikós*) como faculdade da alma (*Summa Theol.*, I.a., q.12, a.11, ad 3m). LIMA VAZ, 2002, p. 176.

A tradição teológico-agostiniana da inteligência espiritual e do amor espiritual está presente na concepção vaziana de forma, pois o Verbo divino que se fez carne é o “*sacramentum magnum*” (XVI, 134 -235) e é sem oposição o Deus interior a luz interna do espírito³²⁷ Esta luz é a Igreja.³²⁸

Assim, o ser judicativo move a si mesmo quando se entende ou se ama, paradoxalmente ao seu espelho – *ousia* – o primeiro motor se move a si mesmo, pois se entende e se ama³²⁹, pois todos os movimentos do cosmos estão orientados para si que move como objeto de desejo.³³⁰ Desse modo, sob certa medida, as figuras cosmológicas³³¹ conhecem a forma, o amor que têm, no entanto, para com ela alguma relação, na medida em que lhes imprime o movimento, ou seja, na medida em que é motor.³³² Este conhecer, no entanto, não é resultado de um titânico esforço do herói. Antes, é preciso dizer que *são incluídos* em nós os princípios pelos quais podemos nos preparar para este conhecimento perfeito das substâncias separadas, não, porém, pelos quais possamos chegar a ele. Por conseguinte, embora o ente humano se incline naturalmente para o fim último, não pode alcançá-lo naturalmente, mas somente pela graça; e isto por causa da excelência deste fim.³³³

2.3.2 Forma como *phantasmata*³³⁴

A operação intelectual à qual a inteligência dirige é essencialmente imagética. Assim, a imagem é princípio de nosso conhecimento menos como passando, e mais como permanecendo como certo fundamento da operação intelectual.³³⁵ Ora, Aristóteles mesmo diz que não há entender sem imagem!³³⁶ Desse modo, do duplo modo de reflexão sobre si mesmo, conforme dito acima, o ato de amor (forma) constitui-se antes como a primeira operação intelectual que envolve

³²⁶ Ver supra, nota 173 no primeiro capítulo.

³²⁷ LIMA VAZ, 2001, p. 87.

³²⁸ LIMA VAZ, 2002, p. 180.

³²⁹ AQUINO, 1999, p. 134.

³³⁰ LIMA VAZ, 2002, p.47

³³¹ LIMA VAZ, 2001, p. 65. LIMA VAZ, 2002, p. 83.

³³² AQUINO, 1999, p. 114.

³³³ AQUINO, 1999, p. 169.

³³⁴ “A alma jamais pensa sem imagem (*phantasmata*).” ARISTÓTELES. *De Anima*. São Paulo: 34. ed., 2006. Livro III (431 a.16). p. 119. AQUINO, 1999, p. 49.

³³⁵ AQUINO, 1999, p. 157; ver também: AQUINO, 1999, p. 249-252. Ora, essa inteligibilidade radical, não tendo nada que a preceda ou condicione, é afirmada inicialmente como infinita e absoluta. LIMA VAZ, 2002, p. 96.

³³⁶ AQUINO, 1999, p. 152.

uma relação com o sensível, pelo fato de a *quididade* ter sido abstraída da imagem sensível.³³⁷

Como modo de demonstração estética³³⁸, acerca da forma ou *quididade*³³⁹ do conceito em questão a imagem é abstraída [*aphaíresis*] do sensível pela ação do intelecto agente graças a um processo abstrativo que deixa de lado [paradoxalmente] as condições individualizantes do conteúdo apresentado pela imagem sensível.³⁴⁰ Para Santo Tomás esse modo de amar ou entender significa a verdade das proposições.³⁴¹ Por esta via de conhecimento compreendemos alguma coisa que é.

Apreendida pela imaginação [ver artigo p/ cita] a forma é *impressa* no intelecto possível. Essa inteligencia, dita de um segundo modo – *habens esse* – à qual a imagem é idêntica a si mesma e sem a qual a imagem é um espelho de si mesma. Idêntica a si mesma, ou seja, considerada absolutamente sem relação com a imagem da qual foi abstraída ou com o indivíduo que a singulariza ou com o conceito que a exprime, ela não é nem una nem múltipla, nem universal nem singular, pois o seu modo de existência foi deixado de lado.³⁴²

Entrementes, somente no ato judicativo, que é aqui o nosso objeto, considerado neste segundo modo conforme “um modo que é dividido por dez gêneros”³⁴³, o juízo tem valor de verdade.³⁴⁴ Doravante, significa dizer que este desdobramento do segundo modo envolve também uma outra relação com o sensível em razão da operação denominada por Tomás de “retorno à imagem sensível”³⁴⁵.

O fato de a verdade lógica poder ser dita tão somente do segundo modo não significa que esta verdade já não estivesse *presente* no primeiro modo, antes

³³⁷ LANDIM, Raul F. Predicação e juízo em Tomás de Aquino. *Kriterion*, Belo Horizon vol. 47, n. 113, jun., 2006. p. 3ss.

³³⁸ Aqui refere-se à herança plotiniana do primado da faculdade sensível (*tò aisthetikón*). LIMA VAZ, 1991, p. 48.

³³⁹ “[...] é preciso dizer que a forma inteligível é a *quididade* da coisa; pois o objeto do intelecto é o ‘quid’, como se diz no Livro III Sobre a alma”. AQUINO, 1999, p. 113.

³⁴⁰ LANDIM, 2006, p. 7.

³⁴¹ “[...] *secundo modo potest dici ens omne ilud de quo affirmativa propositio formari potest*” em. AQUINO, Santo Tomás de. *O ente e a essência: De ente et essentia*. Edição Bilingue. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 14; ver também no primeiro modo: “Para evidência disto deve, pois, considerar-se que a verdade encontra-se em algo de dupla maneira: de um modo, como naquilo que é verdadeiro [...]”; AQUINO, 1999, p. 88.

³⁴² LANDIM, 2006, p. 8.

³⁴³ “[...] *uno modo quod dividitur per decem genera potest*.” AQUINO, 1995, p. 14.

³⁴⁴ LANDIM, 2006, p. 10.

³⁴⁵ LANDIM, 2006, p. 11.

mesmo do modo lógico. Pois todo empenho da composição e divisão da matéria indicada deverá retornar novamente à forma apreendida do primeiro modo:

A 1ª operação do intelecto envolve uma relação com o sensível pelo fato de a *quiddidade* ter sido abstraída da imagem sensível. Mas envolve também uma outra relação com o sensível em razão da operação denominada por Tomás de "retorno à imagem sensível". A justificação da necessidade dessa operação é complexa, pois envolve considerações epistêmicas e ontológicas. [...] é tese tomásica que o intelecto apreende diretamente apenas o universal, só indiretamente o singular, pois este só seria captado pelos sentidos. Assim, se o conhecimento humano tivesse como objeto próprio apenas a *quiddidade* expressa conceitualmente, poderiam ser conhecidas pelo intelecto humano apenas as formas separadas da matéria, representadas pelas determinações inteligíveis abstratas. Mas, segundo a tese hilemórfica, pertence à natureza dessas formas existirem num indivíduo composto de matéria e de forma. É da razão da natureza da pedra existir *nessa* pedra. Portanto, se o intelecto humano tiver o poder de conhecer, o objeto próprio de seu conhecimento não pode ser a *quiddidade* que é expressa conceitualmente, mas deve ser a *quiddidade nas coisas materiais*. A *quiddidade* abstrata é sempre para Tomás indeterminada; o determinado é sempre o singular concreto. E este só pode ser "representado ou conhecido pelo 'retorno à imagem sensível'".³⁴⁶

Volta a si mesmo como processo "criativo", cuja profundidade rememora o que disseram os antigos, como Platão diante da disputa contra os imobilistas onde afirma que a forma (alma) possui uma vontade criativa:

Mesmo admitindo que a alma conheça e a existência seja conhecida [...] se o conhecimento é de alguma maneira uma ação. A condição necessária é que o ser conhecido sofre esta ação. E neste sentido enquanto é conhecido é movido.³⁴⁷

Assim, a inteligência perpassando pela noção de criação agostiniana efetiva a volta elíptica do pensamento tomásico. Essa noção nos é extremamente cara, pois:

Por onde, pela semelhança da coisa visível é que a vista vê; e a semelhança da coisa inteligida, que é a espécie inteligível, é a forma pela qual o intelecto entende. Ora, como o intelecto reflecte sobre si mesmo, pela mesma reflexão entende o seu entender e a espécie pela qual entende. De modo que, secundariamente, a espécie intelectual é o objeto entendido; mas o que é entendido primariamente é a coisa da qual a espécie inteligível é semelhança. E isto mesmo resulta da opinião dos antigos dizendo que o semelhante se conhece pelo semelhante.³⁴⁸

³⁴⁶ LANDIM, 2006, p. 11-12.

³⁴⁷ LIMA VAZ, 2001, p. 30; ver ainda a Alma como "*dinamis*". LIMA VAZ, 2001, p. 31.

³⁴⁸ "*Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit. Sed, quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere et speciem quam intelligit. Et sic species intellectiva, secundario, est id quod intelligitur; sed id quod intelligitur primo, est res, cuius species intelligibilis est similitudo. Et hoc etiam patet ex antiquorum opinione, qui*

Por tratar-se aqui da matéria: relação educação – teologia, especificamente dentro dos limites propostos, a figura de Santo Agostinho, nesse momento da discussão faz-se necessário por recordar o escopo desta reflexão:

Se a filosofia é sempre, em maior ou menor medida, uma reflexão que visa a um absoluto de verdade e de valor, a conversão de Agostinho implica uma reflexão em segunda potencia (ou *signata*, diria a lógica escolástica), que envolve justamente a passagem do “profano”, da região da “dissemelhança” (*Conf.*, VII, 10; *PL*, 32, 742) ou do pecado, que é uma “fuga de Deus” (*ibid.*, V,2; *PL*,706-707), ao “interior” assume imediatamente um carácter sacral, porque o encontro da Verdade na *mens* é um encontro de Deus (*ibid.* VII, 10; *PL*, 32, 732), e esse encontro se tece nos atos de louvor, de dom e de amor – na “confissão” propriamente agostiniana [...].³⁴⁹

Nesse sentido, queremos demonstrar que o ato do sujeito lógico no exercício das intelecções concernentes à *matéria signata* não são puras e complexas abstrações a que os modernos reduziram o termo atualmente.³⁵⁰ Assim podemos dizer que o conhecimento é conhecido enquanto conhece e se reconhece nesse esforço em direção novamente ao que é sensível.

O conhecimento intelectual, dito desse modo, não é apenas um rígido sistema formal. Caberá ao intelecto possível ou figura na medida em que é virtude aperfeiçoar os hábitos em direção à ação:

Ora, o Filósofo sustenta no livro VI da ética que o que há de científico na alma, que é sua parte contemplativa, é aperfeiçoado por três hábitos: a sabedoria, a ciência e a inteligência. Ora, são denominados virtudes, na medida em que aperfeiçoam em sua operação. Com efeito, a virtude é o que torna bom o seu possuidor e torna boa a sua ação.³⁵¹

Nessa direção, o próximo passo de nosso inquérito acerca da Pessoa como relação deve compreender com maior profundidade a genética dessa inteligência que aqui manifestam-se no estatuto ético-estética como *virtus* ou anjos. O conhecimento intelectual será assim tratado na acepção de hábitos ou virtudes intelectuais.³⁵²

ponebant símile simili”. AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica*. vol II. 2. ed. Bilingue. Porto Alegre: UCS, 1980. p. 85 [resposta ao art. 2.]

³⁴⁹ LIMA VAZ, 2001, p. 79.

³⁵⁰ Ver as sóbrias críticas de Lima Vaz aos “tomismos” e a filosofia da linguagem em: LIMA VAZ, 2002, p. 38-39; ver também: LIMA VAZ, 1997, p. 330.

³⁵¹ AQUINO, 1999, p. 98; p. 103.

³⁵² Em LIMA VAZ, 1997, p. 313; LIMA VAZ, 2002, p. 233; LIMA VAZ, 1991, p. 240; ver analogia entre *Virtude* e *Areté* conforme LIMA VAZ, 2004, p. 66. É nesse sentido de “*intus legere* (ler de dentro)” que aqui atribuímos o sentido da virtude ou conhecimento intelectual. “Ora, é próprio da prudência a aplicação da reta razão ao agir, o que não ocorre sem a retidão da vontade. Um objeto é considerado específico não somente segundo a consideração material, mas, principalmente por causa de sua especificidade formal.” AQUINO, Santo Tomás de. *A Prudência: a virtude da decisão*

Assim, os hábitos ou virtudes intelectuais poderão também ser tratados na linha do objetivismo platônico como uma referência à existência infinita na ordem do objeto.³⁵³

Ratificando o dito anteriormente, a virtude ou inteligência em Santo Tomás ultrapassa a noção de limitação formal do essencialismo grego e mostra como a existência limitada participa de forma dinâmica da causa primeira:

Santo Tomás mostra como a atribuição da existência pela inteligência afirmante traz em si uma referência dinâmica ao Absoluto do ser, ao Infinito na linha mesma do objeto, que possibilita assim a unificação do ser do objeto em todos os seus planos, mostrando a participação de sua existência à Causa primeira e evidenciando nesta dependência causal a inteligibilidade própria do ato de existir.³⁵⁴

Em Santo Tomás a unidade do pensamento da tradição judaica, greco – cristão completa o movimento elíptico entre a dialética do Ato (Aristóteles) e a dialética da Ideia (Platão), em que forma e figura enquanto intelecção e inteligível são um.³⁵⁵

Dada especificidade de nosso inquérito, será na segunda operação do intelecto em Santo Tomás que se encontra o lugar da síntese e da criatividade do Doutor Angélico que se dá na *separatio* – o plano da ontologia.³⁵⁶

2.3.3 O aparecimento do anjo: *substantiae separatae*³⁵⁷

A propósito do que dito anteriormente, isto é, o fato de que no princípio o conhecimento está na imagem [morada] e não exatamente que é imagem.³⁵⁸ Destarte, o princípio de toda imaginação, no movimento que ocorre pela atividade da percepção sensível³⁵⁹ manifesta-se já nesse momento de um modo radical, absoluto e de uma só vez.³⁶⁰ Isto porque é aí mesmo, na imaginação, que a matéria criada

certa. Tradução: Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 8-9; p. 104-105. Virtude entendida como “força, potestade, poder” de acordo com: AQUINO, 2006, p. 206.

³⁵³ LIMA VAZ, 2001, p. 74.

³⁵⁴ LIMA VAZ, 2001, p. 74.

³⁵⁵ LIMA VAZ, 2001, p. 74.

³⁵⁶ LIMA VAZ, 2001, p. 75.

³⁵⁷ Substância Separada. Ver LIMA VAZ, 2001, p. 75; ver LIMA VAZ, 1997, p. 319.

³⁵⁸ Ver supra notas 55 e 56.

³⁵⁹ Imaginação constitui o primeiro movimento da percepção sensível, deriva da palavra “luz” porque sem luz não há o ato de ver: ARISTÓTELES, 2006, p. 113.

³⁶⁰ *Hapax*: De uma só vez no tempo-espaço. LIMA VAZ, 1997, p. 227; p. 268. (*efápax, semel uma só vez*) em LIMA VAZ, 2001, p. 203.

possui o mínimo de ser³⁶¹ e paradoxalmente nisto consiste a sua dignidade: a de potencialmente ser capaz, sob certa medida, de participar do ser.

2.3.4 A matéria³⁶² criada³⁶³

Para a tradição tomásica apenas o Ser incausado – Esse subsistens – produz o seu efeito ex-nihilo³⁶⁴, pois nada lhe pode ser pressuposto. Logo, somente Deus é, logo Deus cria a partir do nada.³⁶⁵

A doutrina da criação *ex nihilo*, conforme Santo Agostinho permite nos falar deste *tempo privilegiado* como sendo mais tempo ao tempo. Imagem frágil e débil de um mínimo que anseia por ser. Trata-se da passagem à interioridade e um abandono dos quadros cosmológicos antigos da multiplicidade espaço-temporal, e não uma fuga mística. A doutrina da criação em Santo Agostinho foi recebida por Santo Tomás que não viu grandes dificuldades em sustentar o a paradoxalidade temporal (vertical-horizontal):

Não obstante, lhe pareceu mais conveniente sustentar que a matéria primeira foi criada simultaneamente com o tempo, mas não com um duplo tempo, senão um tempo único que começaria a medir a duração do movimento imediatamente depois da criação da matéria. Falamos aqui de um tempo ontológico e não do tempo psicológico, que pressupõe a percepção, apreensão e medida do movimento por obra do intelecto.³⁶⁶

Faz necessário demonstrar que em Santo Tomás a criação como anjo ou inteligência criativa e o pensamento se enlaçam na imaginação de modo que um não se dilua no outro ou que se dê uma ambiguidade. Tal assertiva tem por teleologia ratificar que o aparecimento do anjo [imaginação] dá se tão somente no tempo privilegiado – paradoxo e não confusão e com ela a percepção da forma na

³⁶¹ FAITANIN, Paulo. A Natureza da matéria em Tomás de Aquino. *Revista Aquinate*, n. 1, 2005. p. 34.

³⁶² Por matéria aqui se entende “aquilo que participa do ser necessita ser um não-ente. Mas algo que é ente em potencia e é dele participante - mas não-ente segundo si próprio -, este algo é a matéria. *Quod autem est in potentia ens et participativum ipsius, non autem secundum se est ens, matéria est, ut supra dictum.* est. AQUINO, 2006, p. 86-87. A esse momento especulativo chamamos de imaginação.

³⁶³ A noção de criação é reconstituída por Tomás de Aquino, acompanhando os passos do conhecimento intelectual que procedem *do sensível ao inteligível* segundo a noética aristotélica. LIMA VAZ, 2002, p. 133; ver também: AQUINO, Marcelo F. *Tomás de Aquino entre a Antiguidade tardia e a Modernidade renascentista. Filosofia Unisinos*. São Leopoldo: Unisinos, 2006. p. 6-9.

³⁶⁴ A crítica de Santo Tomás de Aquino ao necessitarismo da teologia grega aristotélica ou neoplatônica, que se caracteriza tanto ausência do pensamento do ato livre de um Deus pessoal (*creatio ex-nihilo*) quanto pela contingência de uma historia real [...]. AQUINO, 2001, p. 245.

³⁶⁵ (Êxodo 3.14) Eu Sou Quem Sou. LIMA VAZ, 2002, p. 134.

³⁶⁶ FAITANIN, 2005, p. 27.

matéria. Segundo Lima Vaz o *tempo privilegiado*³⁶⁷, esse instante entre a criação da matéria e o início da doação do tempo ou enformação – constitui a participação no Ser por mediação do próprio tempo e já é ele mesmo (a participação) na criação.³⁶⁸

Desse modo, Santo Tomás defende a criação simultaneamente com o tempo, conforme Santo Agostinho, mas não sem a eternidade. Não absolutamente sem o eterno. Podemos dizer que, de fato, a *eternidade completa ou específica* não foi impressa nas criaturas simultaneamente na criação, mas uma enformação de diversas *formas elementares*, dons do Espírito – o aparecimento do anjo:

Então, podemos dizer que apesar de a matéria ter sido criada simultaneamente com o tempo e informada por diversas formas elementares, em nada contraria aquela tese da criação simultânea da matéria com a forma, à admissão de que ela pudesse ter sido informada, sucessivamente, no tempo, por diversas formas específicas, enquanto estas fossem educadas, produzidas e geradas, a partir das sucessivas relações existentes de atividade e passividade, entre as qualidades das formas elementares que a informaram, em sua origem.³⁶⁹

Portanto, pode se pensar formalmente que o éter, ou seja a forma completa ou específica já esta presente mais internamente nas demais formas específicas e elementares pela participação hierárquica no ser desta:

Todas as outras coisas, portanto, assim como possuem seu ser de modo participativo, também compreendem ou conhecem, como quer que seja, de modo participativo.³⁷⁰

Entrementes as *formas elementares*, que pertencem ao último grau de perfeição do gênero das formas³⁷¹, pois se aproximam mais da matéria, estas, sim, foram impressas como o mínimo de ser, mas passíveis de participação no ser, por medição das formas supervenientes e, em última instância, da forma completa:

Encontra-se nas formas, portanto, uma diversidade segundo certa ordem de perfeição e imperfeição. Pois aquela [forma] que é mais próxima da matéria é mais imperfeita e quase uma potência com respeito à forma superveniente. Assim, ainda que sejam somente formas, nada impede que se afirme existir multiplicidade entre as substancias espirituais, visto que uma delas é mais perfeita que outra – considerando-se que o mais imperfeito está em potência com respeito ao mais perfeito, e assim até a

³⁶⁷ Ver supra nota 173 no capítulo II. Para Sto. Tomás de Aquino esse tempo privilegiado é denominado o “*Instante*”. Ver: FAITANIN, Paulo. O “*Instante*” segundo São Tomás de Aquino. Aquinate. n. 4, 2007. p. 43-57.

³⁶⁸ LIMA VAZ, 2002, p. 87.

³⁶⁹ FAITANIN, 2005, p. 31.

³⁷⁰ *Omnia igitur alia sicut habent esse participatum, ita participative intelligunt sive qualitercumque cognoscunt.* AQUINO, 2006, p.143-145.

³⁷¹ FAITANIN, 2005, p. 28.

primeira das formas, que é o ato puro, e que é Deus; de modo que assim, todas as substancias espirituais inferiores podem chamar-se matérias, segundo existam em potência; e formas, segundo existam em ato:³⁷²

Portanto, pode se justificar adequadamente que:

[...] na matéria primeira fossem informadas primeiramente as formas menos perfeitas [elementares], para que, a partir destas, fossem geradas, posteriormente, as formas mais perfeitas [específicas]; indo, pois, do imperfeito ao perfeito [...].³⁷³

Todas as formas foram criadas por Deus, pois nenhum agente após o primeiro traz ao ser a coisa completa, no sentido de produzir um ente *simpliciter per se* e não *per accidens* – o qual ato [de trazer ao ser a coisa completa] é [propriamente] criar, como foi dito.³⁷⁴ Destarte, todas as coisas existem porque foram criadas por Deus. As formas criadas são assim aparentemente débeis na imaginação da figura com o mínimo de ser, mas simultaneamente belas quando expressas como formas ou virtudes:

Portanto, tem-se, segundo o parecer da Sagrada Escritura, que os anjos sejam incorpóreos. De fato, se alguém quiser analisar cuidadosamente as palavras da Sagrada Escritura, nelas poderá perceber que eles são imateriais, pois a Sagrada Escritura os denomina virtudes. É dito, pois no Salmo: “Bendizei o Senhor, vós todos os seus anjos” e, depois, “Bendizei ao Senhor vós todas as suas virtudes”; e também é dito em Lucas XXI: “As virtudes do céu se abalarão”, o que todos os doutores interpretam como referido aos santos anjos. Já o que é material não é virtude, mas *tem* virtude, assim como não é essência, mas tem essência, pois a virtude se segue à essência.³⁷⁵

Os anjos ou virtudes se expressam mais perfeitamente à medida que são formas específicas, isto é, essências. Pois o que denominamos anjos executam mais universalmente a providência divina. Assim sendo, são as virtudes ou anjos os

³⁷² *Invenitur igitur in formis diversitas secundum quemdam oridem perfectionis et imperfectionis, nam quae materiae est propinquior, imperetior est, et quasi in potentia respectu supervenientis formae. Sic igitur nihil prohibet in spiritualibus substantiis ponere multitudinem, quam vis sint formae tantum, ex hoc quod una earum est alia perfectior; ita quod imperetior est in potentia respectu perfectioris, usque ad primam earum, quae est actu tantum, quae Deus est; ut sic omnes inferiores spirituales substantiae, et materiae possint dici secundum hoc quod sunt in potentia, et formae secundum hoc quod sunt actu.* AQUINO, 2006, p. 80-81.

³⁷³ FAITANIN, 2005, p. 29.

³⁷⁴ *Et sic nullum agens post primum totam rem in esse producit, quae producat ens simpliciter per se, et non per accidens, quod est creare, ut dictum est.* AQUINO, 2006, p. 116-117.

³⁷⁵ *Si quis autem diligenter velit verba sacrae Scripturae inspicere, ex eisdem accipere poterit eos immateriales esse: nominat enim in Psalmo CII, 20-21: benedicite domino omnes Angeli, et postea subditur: benedicite domino omnes virtutes eius; et Luc. XXI, 26, dicitur: virtutes caelorum movebuntur, quod de sanctis Angelis omnes doctores exponunt. Quod autem materiale est, non est virtus, sed habet virtutem; sicut non est essentia, sed habens essentiam; sequitur enim virtus essentiam.* AQUINO, 2006, p. 198-199.

executores universais da providência divina.³⁷⁶ E isto é o que é a *imaginação* – sua própria essência; cuja *enformação* é simultânea ao tempo, não se confundindo com ele *durante a criação*³⁷⁷, mas realizando, neste tempo, sua *forma universal* ou *especiosa*.³⁷⁸

[...] para Tomás de Aquino a matéria primeira foi criada do nada por Deus, simultaneamente com o tempo, informada por diversas formas elementares, em suas diversas partes e, depois, informada, sucessivamente, por diversas formas específicas, no tempo.³⁷⁹

Em suma, as *Substantae Separatis* são constituídas à imagem de Deus, criadas por Deus, são iluminadas por seu ser, verdade, bondade e beleza. Nesse sentido as formas são perfeitamente belas, pois esgotam a beleza em sua especiosidade. O estatuto especioso de beleza como forma transcendental assim concebido só poderá ser enformado nas figuras, por mediação da Igreja.³⁸⁰ A Igreja é a realidade histórica concreta³⁸¹ da luz pela qual veremos a luz (Salmo 35). Por conseguinte, faz-se necessário identificar o tempo como essência da beleza e bondade segundo a natureza do agir e fazer – [*Kaloskagathós*].

A linha vermelha do discurso que afirmou a primeira tese: Pessoa como Forma objetiva a partir do objetivismo grego apontou para nossa segunda tese neste capítulo. Conforme os autores em questão, Lima Vaz e Von Balthasar, o conceito objetivo de Forma como eternidade é assumido pela semântica cristã na ontologia da criação de Santo Agostinho. A eternidade adquire dimensão histórica em sua originalidade cristã suprassumindo a Forma estática do neoplatonismo. A Pessoa assume o tempo e nos desdobramentos do tempo a paradoxal eternidade cristã.

Assumida desde esta compreensão, a Pessoa como Igreja, deve se expressar como “estatuto transcendental”, isto é, condição de possibilidade do agir normativamente válido do discurso científico – Educação.

³⁷⁶ AQUINO, 2006, p.159.

³⁷⁷ “A medida de duração da natureza destas substancias está entre o tempo e a eternidade”. FAITANIN, 2005, p. 8.

³⁷⁸ O termo *specie* latina traduz o grego *eidos* e se refere a “*Forma*”, que, no vocabulário platônico, designa a determinação de uma essência pura (*Ideia*). AQUINO, Santo Tomás de. *Sobre o Mal (De Malo)*. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005. p. 15; p. 29.

³⁷⁹ FAITANIN, 2005, p. 32.

³⁸⁰ Igreja católica, como organismo eclesial institucionalizado para dizer a Revelação. LIMA VAZ, 2002, p. 192.

³⁸¹ Jesus de Nazaré é o evento único e o Fato Central, que surge assim como o Universal concreto normativo de toda história. LIMA VAZ, 2001, p. 201; p. 87.

3 A PESSOA COMO IGREJA EM HENRIQUE CLAUDIO DE LIMA VAZ E HANS URS VON BALTHASAR

O estatuto transcendental do Bem – Belo assume seu momento reflexivo cultural na tradição teórica em questão. O itinerário histórico demonstrou as raízes greco-cristãs dessa objetividade. Objetividade esta que deontologicamente assume o estatuto transcendental do agir e fazer do ser humano. Trata-se da noção fundamental através da qual o ser humano, embora existente, possa ser criado e chamado de pessoa – o *Ens commune*. Objetividade que no moderno reduziu o conceito de pessoa como relação paradoxal entre o ser humano e a Pessoa *stricto sensu* a um significado unívoco institucionalizado pela ciência. A crítica a essa situação cientificista que se repete como a mesma desde Platão perfaz os trabalhos de Heidegger acerca da desontologização destruindo as possibilidades da existência essencial. Segundo Lima Vaz, Heidegger, na esteira de Nietzsche, precipitou o ocidente na contínua descontinuidade dos acordos humanos. A situação caótica pós-moderna manifesta-se como o feio. Mas, será a partir desse existente deformado que o ser humano existente, em sentido geral, pois irreflexivo, receberá as condições de possibilidade do agir objetivo como dom e a partir deste enquanto debilidade do existente manifestará na compreensão da “fraqueza como força” a feição da falha, da debilidade que comove, contagia e denuncia a idolatria do fazer heróis. A debilidade deverá ao termo deste capítulo ser condição de possibilidade transcendental do agir e fazer, de modo que possa ser pensado como noção válida universalmente como *habens esse*, isto é, a pessoa da Igreja em sentido geral na qual a Pessoa em estrito senso *Ipsum Esse* pode ser semanticamente compreendido. Esse constructo mental não poderá manifestar-se como outrora de modo racional, mas como analogia concreta dos entes conforme von Balthasar.

3.1 Estatuto transcendental de Bem como Belo

A esperança da eternidade sempre fascinou o mais imediato e mais objetivo sentido humano – o olhar.³⁸² Tornar eterno aquele momento fugaz como imagem

³⁸² BALTHASAR, H. U. von. *Gloria: uma estética teológica*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1985. p. 324.

permite nos dizer com a obra de arte: A eternidade enquanto forma é boa e bela³⁸³. Esta é a noção mais simples e universal do *ens commune*³⁸⁴, a partir da qual todas as demais noções se resolvem.³⁸⁵ Do rude trabalhador das máquinas ao poeta, contemplar uma igreja que se arrisca ao eterno é belo por analogia à beleza.³⁸⁶ Multiplicariam se os exemplos, não é este o objetivo no momento! Basta dizer que ao concluir o inquérito acerca da *relação paradoxal* como constitutivo essencial da Pessoa pode se então situar o lugar da relação como o tempo privilegiado. Sua paisagem, a beleza!

A tradição ontológica grega, conforme supracitado demonstrou que desde as ideias separadas de Platão³⁸⁷, perpassando pela ontologia reflexiva de Aristóteles³⁸⁸, a beleza é conversível ao Ser, ao Bem e a Verdade:

O termo Kalón envolve de início muito mais que a compreensão da palavra “beleza”. É o justo, conveniente, bom, convertível a essência, o que contém em si mesmo sua integridade, sua saúde, salvação; Somente enquanto envolve tudo isto é também (como síntese que confirma e prova) o belo. Porém o Kalón é em qualquer caso coextensivo com o ser, u transcendental.³⁸⁹

³⁸³ *Agathón* (Bem) e *Kalón* (Belo) são expressões da mesma perfeição – *Kalokagathós*. LIMA VAZ, 1992, p. 131; p. 103; p. 166; p. 136; p. 149; p. 178; p. 233; LIMA VAZ, 2002, p. 112; p. 129; p. 230; LIMA VAZ, 1997, p. 326. Para a Estética: “A *kalocagathia*, que só nos gregos encontramos, é um conceito meio moral, meio estético, que consiste numa fusão da beleza e do bem. Parece ter sido a própria alma helênica, apaixonada pelo ideal moral e pela beleza, que quis associar ambos, e foi na tradição popular que Sócrates encontrou essa idéia.” Ver: BAYER, Raymond. *História da Estética*. Trad. José Saramago. Lisboa: Editorial Estampa, 1979. [Livro I Antiguidade e Idade Média.], p. 34.

³⁸⁴ Conforme definição dada por GILSON, Étienne. *El Tomismo*. Argentina: Ed. Desclee, De Brouwer: 1943. p. 11-70.

³⁸⁵ LIMA VAZ, 2002, p. 129. Há perfeita conversibilidade entre Bem e Belo para Santo Tomás de Aquino. Ver: AQUINO, 1980.

³⁸⁶ A forma é uma noção analógica, pois é correlativa ao ser. Ver LIMA VAZ, 1992, p. 248. Sendo a noção de ser uma noção análoga, a atribuição do ser (noção transcendental) a qualquer ser particular (noção categorial) se faz segundo as regras da predicação analógica. Mas então o ser é atribuído aos seres pela inteligência no ato da afirmação. Ao se atribuir o ser, o sujeito se mostra coextensivo à universalidade do mesmo ser (e, como tal, é espírito), elevando assim a própria estrutura unívoca do seu *eidos* finitos e situado ao domínio da inteligibilidade analógica LIMA VAZ, 1992, p. 249; ver também: LIMA VAZ, 1992, p. 224-225; ver analogia como Ser e Participação em: LIMA VAZ, 2002, p. 117-191.

³⁸⁷ A visão da essência confunde o Bem – Belo p. 284. Ver também em GOLDSHMIDT, Victor. *Os Diálogos de Platão*. São Paulo: Ed. Loyola, 2002. p. 292, [p. 293, p. 298, p. 299, p. 316, p. 320].

³⁸⁸ “muitos filósofos que seguiram esta escola – trataram logo estabelecer a conversibilidade de ser e belo, a ponto de justificar-se a sentença: *todo ser é belo*”. FAINTANIN, Paulo. O Belo em São Tomás: da apreciação sensível à contemplação. *Revista Aquinate*, n. 5, 2007. p. 18-43.

³⁸⁹ *El término Kalón abarca de entrada mucho más de lo comprensivo em la palabra “beleza”: es lo justo, conveniente, bueno, lo proporcionado a la esencia, o que contiene em sí mismo su integridade, su salud, su salvación; Sólo em cuanto abarca todo esto es también (como uma síntesis que confirma e prueba) lo bello. Pero el Kalón és em cualquier caso coextensivo com el ser, um transcendental.* [Tradução nossa] BALTHASAR, 1986, p. 186.

A beleza paradoxal da relação inflexionada na noção cristã de criação recebe legitimidade adequada³⁹⁰ e constitui noção-chave no núcleo teórico da tese em questão.

A eternidade é bela. Mas *não sem essa carne e esses ossos*, para dizer com Santo Tomás. O modo de ser do eterno é universal e se dá por mediações – *hierarquias* – que procedem desde a abstração sensível – *imaginação* – ao mais universal concreto, isto é, a forma eclesial. Esse itinerário ocorre no tempo *entre o tempo e a eternidade*³⁹¹: a criação.

3.1.1 A criação

O tempo possui sua própria profundidade, densidade e peso próprio, pode ser medido *certamente* pelas ciências, mas seu núcleo ontológico remete a uma profundidade transcendente e marca uma emergência de ser.³⁹² Assim pode-se perceber o peso, a densidade e a medida analógica concreta do ser no tempo. A doutrina da criação apresenta-se como um dos solos mais férteis em que a filosofia e a cultura moderna lançam suas raízes mais profundas. Ambiente conceitual em que as crises de identidade do teólogo tão cara ao nosso tempo podem ter sua opção fundamental.³⁹³

A concepção cristã do tempo é, sobretudo, *finita e histórica* e tal percepção do tempo dramática e paradoxal desencadeou uma mudança profunda na tradição grega:

Para o grego, [...], a reflexão sobre o tempo visa de preferência à analogia com a extensão espacial: distribuição pontual do “passado”, “presente” e “futuro”, utilização das imagens geométricas da linha reta e do círculo. Como sucessão pura, o tempo, introduz no ser um princípio de dispersão, de esvaziamento, de declínio: ele é a imagem móvel e imperfeita da imóvel e perfeita eternidade. O ser grego é perfeição, e o tempo é a eternidade de um movimento infinitamente disperso sem orientação real.³⁹⁴

Portanto, a partir da tradição hermenêutica grega o *logos* permanece inteiramente polarizado pela “eternidade” como perfeição luminosa e imóvel. De outro modo, cabe à prudência, *métis*, enquanto virtude demiúrgica, a titânica tarefa

³⁹⁰ LIMA VAZ, 2002, p. 133.

³⁹¹ LIMA VAZ, 1992, p. 228.

³⁹² LIMA VAZ, 2001, p. 195.

³⁹³ LIMA VAZ, 2002, p. 139.

³⁹⁴ LIMA VAZ, 2001, p. 195-196.

de iluminar (segundo um ponto de vista geométrico-espacial) a orientação no mundo inquieto e tenebroso do evento.³⁹⁵

A concepção histórica finito do tempo cristão também representou mudanças profundas na percepção do tempo da tradição hebraica, o destino estético do futuro como passado passa a ser o dramático instante presente:

Para a mentalidade hebraica, ao contrário, a dimensão espacial do mundo é secundária, e o dado primordial é o tempo como articulação dinâmica de eventos e propriamente como história. As imagens geométricas da linha e do círculo não são senão de utilidade secundária para exprimir a concepção do tempo, que se serve, de preferência, da *forma do ritmo vital*. O tempo tem assim uma densidade própria, sua pulsação marca uma emergência de ser, sua marcha avança como se desenvolve a unidade de um *drama*.³⁹⁶

Vimos anteriormente que é na imaginação que ocorre a experiência da *criatividade*³⁹⁷ para significar a iniciativa criadora de Deus que confere ao tempo finito e histórico o caráter de “novidade”, de “presença criadora.”³⁹⁸ Paradoxalmente é na *criatividade* que a luminosidade (*imaginação*) clareia o tempo.

A luz surge do eterno, não mais a partir de figuras geometricamente articuladas, mas a partir de Si mesmo sob certa medida de amor e intensidade participante do ser:³⁹⁹

Por essa luz a alma padece, pois *consente* com o juízo emitido pelo clareamento da imaginação. Este consentimento, mediante o juízo, resulta do que a nossa alma padece quando aprecia o belo, na medida em que gera na própria alma uma relação de movimentos denominados paixões.⁴⁰⁰ A paixão, implica uma ferida na memória. A alma sofre quando recorda. Ela (a luz) escapa à densidade e a medida do tempo (matéria) e ilumina o homem a reverter o sentido moral no tempo, ou seja, na matéria mesma.⁴⁰¹

A criação ocorre no tempo por mediação da *obra de arte*.⁴⁰² A educação teológica é uma obra de arte. Lugar de manifestação das virtudes, cuja forma final e terna é a Igreja. A criação é, portanto, a causa eficiente da forma iluminada pela beleza do criador:⁴⁰³

³⁹⁵ LIMA VAZ, 2001, p. 195.

³⁹⁶ LIMA VAZ, 2001, p. 195.

³⁹⁷ LIMA VAZ, 2002, p. 140; LIMA VAZ, 2001, p. 211. “[...] se é verdade que o ser humano é criado, também é verdade que ele é criado como criatividade”. AQUINO, 2001, p. 258.

³⁹⁸ LIMA VAZ, 2002, p. 139.

³⁹⁹ LIMA VAZ, 2001, p. 195.

⁴⁰⁰ AQUINO, S. Tomás. S. Teol. I-II, q.22, a.3. Ver também FAITANIN, 2007, p. 18-43.

⁴⁰¹ LIMA VAZ, 2001, p. 83.

⁴⁰² *Aqui entendemos a obra de arte como intuição protológica do existir (esse) conforme LIMA VAZ, 2002, p. 129. Segundo FAITANIN, S. Tomás de Aquino refere-se à obra de arte como memória inteligível. FAITANIN, 2006, p. 123-132.*

⁴⁰³ Ver o primeiro clarão como origem da Luz em LIMA VAZ, 2002, p. 211-212.

3.1.2 O juízo estético: do tempo à eternidade

Na esteira da tradição tomásica, o pensamento essencialmente dramático inicia-se com o tempo contemplando a eternidade. É o esplendor, a luminosidade da luz interior ao objeto que, irradiando, permite a *intuição* protológica original do ser. Emite-se o juízo sobre a intuição, na intenção de assimilá-la a um só tempo, sob a forma de verdade. Ademais, o juízo é imanente àquele que *consente*. Um testemunho paradoxal diante dos homens – numa reflexão hipostática abstrata e mimética e diante de Si mesmo - numa aceitação missionária do próprio nome e, por conseguinte, da própria identidade. Desenvolveremos melhor esta reflexão nos capítulos a porvir sobretudo, no conceito de Pessoa em von Balthasar. Assim sendo, a alma sofre por apetecer ao belo como o juízo que encerra a alegria, o amor, a esperança, por exemplo, e ao feio quando causa ódio, tristeza, desespero.

Dissemos alhures que a *intuição genética* dá-se pela imaginação. A fantasia ilusória da dispersão no tempo logo se sobrepõe⁴⁰⁴ à imaginação concreta, como luminosidade intuitiva do belo. Destarte, belo e feio, imaginação e fantasia constituem o paradoxo protológico imanente do *Esse* em seu *instante* percebido. A *separatio*, isto é, o juízo é a forma de valorar o *consentimento* subjetivo das figuras quanto às formas em suas finalidades boa ou má. Percebe-se que Bom e Belo [*Kaloskagathós*] são o mesmo e que cabe a razão em busca da verdade as atividades que definirão o juízo reto.

O consentimento intuitivo da alma essencialmente mimético, não é geneticamente um fraco raciocínio de *sentir – com* ao modo romântico, mas repete a *hipostasiação* em questão, sofre e propõe paradoxalmente por um lado a aceitação do dom que é a *participação eclesial* e, por outro, sua recusa. Nisto consiste não um dualismo da natureza humana, mas de sentido da vida.⁴⁰⁵

A intuição protológica mostrou ser essencialmente estética no âmbito do juízo. Seguindo o método proposto nossa inquirição deve nos levar em direção ao agir Bem correspondente ao fazer Belo. A Luz é a plenitude da Beleza. Unidade das infinitas cores a luz encarna a realidade do eterno.

⁴⁰⁴ LIMA VAZ, 2001, p. 82.

⁴⁰⁵ LIMA VAZ, 2001, p. 198-199.

3.1.3 A cor e a luz: unidade na diferença

Se o olho é o mais objetivo e trágico dos sentidos por antonomásia só pode sê-lo, se e somente se, houver a Luz que o transcende e revela. Drama da imaginação que procede da luz, entendida como eternidade, reflete sua pureza e brilho sob o modo infinito de cores. De outro modo, a luz imprime na alma humana, por mediação do juízo, o consentimento ou não à forma, sob certa medida participativa, por mediação do juízo intuitivo.

Desse modo, cada sujeito, enquanto tal é em si um princípio intrínseco de ordem à sua forma.⁴⁰⁶ Cada criatura tem em si um princípio de iluminação que determina na sua individuação sua realização imanente.⁴⁰⁷ A realização da beleza transcendente, isto é, sua efetivação histórica deve perpassar a imanência do sujeito, seus determinantes de individuação e realizar-se com e mais além dele mesmo.

O esplendor da luz desdobra-se na criação e se perfaz nela no tempo privilegiado. A imaginação é o caminho mais comum de perceber o real, pois a alma jamais pensa sem imagem.⁴⁰⁸ Da percepção sensível, isto é, da percepção da profundidade do objeto, incluindo medidas, temos a cor. A cor é uma noção análoga à figura do tempo e aqui serve para designar o *momento intuitivo protológico do Esse* na sua manifestação sensível iluminada pela luz ou eternidade.⁴⁰⁹

A *intuição* paradoxal do *Esse* no juízo, distante de ser considerada moeda de troca hermenêutica do tipo: depende do ponto de vista! Justamente por ser imagético impõe interdito a despeito daqueles que acreditam que a percepção sensível e, por conseguinte, a imaginação varia de pessoa para pessoa.⁴¹⁰ A percepção não é um “gosto subjetivado” em potência, mas é forçoso que a percepção seja antes Verdade.⁴¹¹ Desse modo, o perceptível não está realizado até que seja efetivamente percebido.

O tempo reveste a eternidade daquilo que a torna visível. É a cor na imaginação. Nela se evidencia a *unidade extática* do tempo enquanto *mimesis*,

⁴⁰⁶ LIMA VAZ, 2002, p. 209.

⁴⁰⁷ LIMA VAZ, 2002, p. 210.

⁴⁰⁸ ARISTÓTELES, 2006, p. 119.

⁴⁰⁹ Figura e Forma. LIMA VAZ, 1992, p. 248. A generalidade da forma se concretiza na figura, do contrário teríamos o misticismo. LIMA VAZ, 1992, p. 42-43. XAVIER, 2008.

⁴¹⁰ Aqui nos referimos, na esteira de Lima Vaz, ao relativismo contemporâneo, sobretudo o existencialismo irracional. LIMA VAZ, 2001, p. 105.

⁴¹¹ Ato participante e não o ato puro, pois a forma é como o anjo dotada de ser que subsiste em Deus e essência como seu modo da expressar universal.

expressa na doutrina aristotélica das categorias, na qual vigora a distinção entre os indivíduos e a espécie, aqueles sujeitos à geração e à corrupção, essa permanecendo sempre na identidade da natureza.⁴¹²

A cor é assim no nível dos esses relativos, o modo onto-estético de compreender a luz eterna através da reflexão. No tempo a cor já revela em si mesma sua natureza mimética, embora esta esteja velada pela *apófase*. A cor ordenada ao seu modo de manifestação pela luz permite. Destarte, ordenada à luz da eternidade, na sua capacidade de doação de tempo, a cor limitada e débil desde sua posição métrica permite erigir uma ciência do ser *ciência do ser*.⁴¹³ A cor, por mais fragmentária e obscura que seja, permite o juízo (*separatio*).

Nesse instante, o visível é a cor e o que torna a cor visível, ou seja, histórica e bela, é aqui o que pode emitir juízo sobre, isto é, a luz eterna. Essa é a natureza da cor. Assim sendo, não existe visível sem luz e toda cor de cada coisa é vista na luz.⁴¹⁴

O visível no tempo é aquilo que a cor reveste, aquilo em que a cor desempenha o papel de causa de visibilidade.⁴¹⁵ A cor é ontologicamente concreta porque é o modo pelo qual se pode ler interiormente *a luz*. De outro modo, extrínseco à luz, fatalmente a cor evanesceria no apetite sensível do tempo desontologizado, que no presente denominamos niilismo.⁴¹⁶

Ora pelo juízo da cor percebe-se paradoxalmente que a luz recebe dela sua historicidade e todas as mazelas do tempo e ao mesmo tempo doa a ela mais tempo – eternidade. Nessa “relação” luz e cor são afetadas. Assim, torna-se revelada a cor e sua natureza, isto é, ser medida ordenada que permite mover o meio transparente⁴¹⁷ simultaneamente em que o “tempo privilegiado” se manifesta como *esperança*.

A percepção da cor revela sua sacralidade por ser concretamente mediação sem a qual não existiria visão da luz. Portanto, o objeto da cor é seu drama. Olhar diretamente para a fonte da luz numa experiência genética que pretendesse

⁴¹² LIMA VAZ, 2002, p. 213.

⁴¹³ LIMA VAZ, 2002, p. 273. Lembremo-nos de que o *Esse* é dito de dois modos: *sicut in V methaph. Philosophus dicit, ens per se dupliciter dicitur: uno modo quod dividitur per decem genera, alio modo quod significat propositio num veritatem. Horum autem differentia est quia secundo modo potest dici ens omne ilud de quo affirmativa propositio formari potest.* AQUINO, 1995, p. 14.

⁴¹⁴ ARISTÓTELES, 2006, p. 87.

⁴¹⁵ ARISTÓTELES, 2006, p. 240-241.

⁴¹⁶ XAVIER, 2008, p. 79ss.

⁴¹⁷ ARISTÓTELES, 2006, p. 240-242.

enxergar diretamente a Luz transparente seria impossível. Pois sem mediações, sem que o indivíduo seja afetado pelo perceptível, a cor não poderia ser vista.⁴¹⁸ A luz é a cor do transparente. Pois nela subsiste algo que é o mesmo⁴¹⁹, a saber, doação eterna de cores!

A diversidade das cores manifesta o brilho da proporção da eternidade. Cada uma das cores com medidas distintas multiplica possibilidades de ver cada vez com mais transparência a luz, quando ordenadas na mesma forma. As cores adquirem o aspecto *dinâmico-relacional* quando participam das formas expressando em criatividade e diversidade a intuição provinda da luz original.

A história concreta no tempo será, portanto, o campo de prolação da criatividade da Luz quando por cores ordenadas, através do juízo, elas manifestarem sob diversos ângulos a beleza da luz:

Se, portanto, há nelas qualquer diversidade, é preciso que ela exista segundo uma diferença formal. Porém, entre as coisas que diferem formalmente entre si, não se pode encontrar igualdade, pois qualquer diferença formal tem de remeter-se à primeira oposição, que é entre privação e forma. Por isto, dentre todas as coisas que diferem formalmente [entre si], a natureza imperfeita de uma delas com respeito a outra se relaciona com esta outra com o caráter de uma privação na forma. E isto se evidencia para nós na diversidade das espécies que conhecemos. Assim como vemos que a diferença de espécies nos animais, nas plantas, nos metais e nos elementos procede segundo a ordem da natureza – de modo que esta se eleve, gradualmente, do mais inferior ao mais perfeito - assim também o vemos nas espécies de cores, sabores e outras qualidades sensíveis.⁴²⁰

⁴¹⁸ ARISTÓTELES, 2006, p. 89.

⁴¹⁹ ARISTÓTELES, 2006, p. 87.

⁴²⁰ “*Si igitur in eis sit aliqua diversitas, oportet quod hoc sit secundum formalem differentiam. In his autem quae formali differentia differentunt, aequalitas inveniri non potest. Oportet enim omnem formalem differentiam ad primam oppositionem reduci, quae est privationis ad formam. Unde omnium formaliter differentium natura unius imperfecta existens respectu alterius, se habet ad ipsam habitudine privationis ad formam. Hoc autem in diversitate specierum nobis notarum apparet. Sic enim specierum differentiam in animalibus et plantis et metallis et elementis invenimus secundum ordinem naturae procedere, ut paulatim ab imperfectiori ad perfectissimum natura consurgat: quoad etiam apparet in speciebus colorum et saporum et aliarum sensibilium qualitatum.*” [Portanto, se houver alguma diferença, é necessário que diga respeito à diferença formal. Diferentemente daquelas coisas que possuem diferença formal, a igualdade não pode ser encontrada. A oposição deve ser reduzida, para cada diferença formal em relação ao primeiro, que é a privação da forma. Portanto, entre todas as coisas que diferem se formalmente, a natureza do que é imperfeito com respeito a outro, está relacionado com o outro na disposição de privação de forma. Isto, no entanto, resulta na diversidade de espécies conhecidas por nós. Assim, encontramos animais e plantas de espécies diferentes de acordo com a ordem da natureza, de modo a aumentar gradualmente a partir do imperfeito à natureza mais perfeita: cores e sabores, e as demais qualidades sensíveis nas espécies do mesmo argumento. Tradução minha] AQUINO, 2006, p. 130-131.

Assim sendo, é importante ressaltar que a diversidade não é um atributo inerente à cor, mas justamente porque é vista pela luz. A luz é em si mesma uma pluridiversidade ainda mais dinâmica e relacional, pois, como dito acima, se constitui uma determinada hierarquia de perfeição conatural ao ser. Tampouco à luz é atribuída a criatividade das cores à luz, visto que na primeira produção das coisas Deus trouxe ao ser coisas diversas e desiguais, atendendo àquilo que a perfeição do universo requer e não a alguma diversidade preexistente nas coisas.⁴²¹

Isso significa dizer que o belo e a beleza não são do tempo, mas das eternidades criadas impressas no tempo. Em tudo o que foi criado há a impressão da beleza divina – “*mais tempo*”, em justa proporção de sua natureza criada e segundo a eternidade que possui.

Conclui se esse momento da reflexão com o estatuto “*dinâmico relacional*” conferido à cor por incidência da Luz. Resta-nos investigar a reta razão em conferir a medida da cor proporcional à sua forma. Considera-se aqui, segundo o paradigma tomásico adotado que a reta razão em ordenar pertence à suma *virtude* que é a *prudentia* e sua *ação de fazer*, segundo a razão, eis a obra de *arte*. Especificamente a arte de educar. Destarte, cabe à virtude da *prudentia* a realização da obra de arte como bem e belo.

3.1.4 A arte da *prudentia*⁴²²

Prudência tem sua gênese gnosiológica na *phrónesis*⁴²³ aristotélica significando termo médio dinâmico⁴²⁴ da relação entre a universalidade trágica e a comicidade particular do drama lógico.

No iter tomásico a *phronesis* aristotélica é a virtude capaz de se estabelecer como termo médio do *logos* normativo:

⁴²¹ “In prima igitur rerum productione Deus diversa et inaequalia in esse produxit, attendens ad id quod requirit perfectio universi, non ad aliquam diveritatem in rebus praeexistentem [...]”

[No primeiro modo, portanto, Deus produz coisas diferentes e desiguais na existência de criaturas no que diz respeito ao que é essencial para a perfeição do universo, e não que as coisas derivam de ser pré - existente. Tradução minha] AQUINO, 2006, p. 134-135.

⁴²² Prudência é aqui entendida como “*recta ratio agibilium*”, a mãe das virtudes (*genetrix virtutum*) e a guia das virtudes (*auriga virtutum*) conforme Santo Tomás que, retomado por Lima Vaz como *sabedoria* prática. LIMA VAZ, 1992, p. 151. Ver também AQUINO, 2005, p. 5-6.

⁴²³ *Phrónesis* é sabedoria prática (prudência) em LIMA VAZ, 1992, p. 151; p. 179; LIMA VAZ, 2004, p. 95-102; 125-127.

⁴²⁴ LIMA VAZ, 2004, p. 107-108.

A *phronesis* como virtude da razão certa (*orthós logos*) ou da razão que irá estabelecer a média razoável entre os extremos para as virtudes éticas, é a primeira das virtudes dianoéticas e assinala justamente a presença do *logos* regulador e ordenador no fluxo contingente dos singulares.⁴²⁵

Como termo médio, a *phronesis* manifesta-se como eternidade de um movimento inteligível e sua história⁴²⁶ numa ascensão dinâmica do agir em direção ao ato perfeito:

Assim, sendo embora a virtude moral um meio-termo entre extremos, e sendo a *phronesis*, como primeira virtude dianoética, uma virtude da razão calculadora (*to logistikón*), a concepção aristotélica não situa a virtude moral na mediania estática e circunspeta. A virtude, ao contrário, é a seu modo um “extremo” (*akrótes*) é a perfeição mesma do agir elevando-se como proporção e harmonia sobre os extremos viciosos do excesso e do defeito.⁴²⁷

Nesse sentido de prestar *atenção* permanente ao *logos* como termo médio na obra de arte, consiste o fato decisivo em Aristóteles, que, segundo Lima Vaz, é o intento de instaurar uma teoria da práxis como teoria pratica.⁴²⁸

Com efeito, ao conceber a *phronesis*, a sabedoria prática como estrutura dianoética fundamental do agir ético, Aristóteles nela recolhe de um lado a intenção original da doutrina socrática da virtude-ciência e, de outro, situa num novo e específico campo de racionalidade a transposição platônica da *areté* grega tradicional.⁴²⁹

Essa tentativa aristotélica da inflexão da metafísica platônica do bem nas ciências das coisas humanas pretende condensar “aquilo que diz respeito a si-mesmo” com o “bem viver”. Esses pressupostos da *phronesis* constituirão o que Aristóteles justamente denominou de “vida perfeita.”⁴³⁰ A tarefa de deixar-se conduzir pelo *logos* tal como a concebeu Aristóteles representou:

a) a de que a vida apresenta-se para o homem com a tarefa (*érgon*) que ele deve inelutavelmente cumprir.

b) a de que essa tarefa não é determinada pela natureza nem por nenhuma força que nos seja exterior: sua execução não procede de uma *vis a tergo* [força por trás] que fatalmente venha impelir-nos numa só direção, mas desenrola-se a partir de nós mesmos e orienta-se para um fim que nos cabe livremente escolher.

c) finalmente, a de que a necessidade da escolha do fim e, por conseguinte, da vida que lhe corresponde, coloca-nos continuamente em face da imensa,

⁴²⁵ LIMA VAZ, 2004, p. 106.

⁴²⁶ LIMA VAZ, 2001, p. 174.

⁴²⁷ LIMA VAZ, 2004, p. 107-108.

⁴²⁸ LIMA VAZ, 2004, p. 94.

⁴²⁹ LIMA VAZ, 2004, p. 103-104.

⁴³⁰ LIMA VAZ, 1992, p. 152-153.

variada e incessante procissão de “modelos” que nos são oferecidos pela tradição cultural e ética da comunidade humana na qual vivemos.⁴³¹

A *phronesis* aristotélica permitiu fazer o ser como obra de arte. Ato livre mediante a incessante processão de arquétipos. Entretanto, como ficou demonstrado anteriormente nos exames da temporalidade, os limites ontológicos em Aristóteles comprometem a “*relação*” real entre a cor temporal e a luz eterna. Será na concepção adequada de prudência como sabedoria prática em Santo Tomás que será realizada o destino final semântico da medida:

No conceito de *prudencia*, ele [Tomás] reorienta o dinamismo do *ortho logos* como *recta ratio* que aconselha, julga e preceitua o agir [o fazer] moral em vista do verdadeiro fim da vida humana, coroando – a com o dom do conselho. Santo Tomás sobreleva e dilata a *phronesis* aristotélica ao horizonte universal das *anthropina* (coisas humanas), às quais se estende a prudência. Na remodelação da ética clássica grega proposta por Santo Tomás de Aquino, a sabedoria prática aristotélica torna-se sob o nome de *prudencia*, a norma próxima objetiva do agir [fazer] moral. Com isso ela exerce uma função mediadora entre (a) a objetividade da lei [forma] e (b) o ato subjetivo da decisão.⁴³²

A *atividade* de deixar-se ser guiado pela claridade da *Luz encarnada* que deve iluminar os caminhos⁴³³, ser-lhe *dócil*⁴³⁴, constitui-se em *fazer* a arte de educar:

Educar é algo muito exigente, às vezes árduo para as nossas capacidades humanas, sempre limitadas. Mas educar torna-se uma missão maravilhosa, se for levada a cabo em colaboração com Deus, que é o primeiro e autêntico educador de cada homem.⁴³⁵

Educar como sendo uma missão autêntica! Realmente identidade. Para Santo Tomás, arte é a *reta razão* de fazer alguma obra. E aqui o *kalós* é conversível paradoxalmente ao seu equivalente *agathós* sem perda de sua objetividade trágica e cumplicidade cômica. A produção da obra de arte pela *reta razão* segue a retidão da mesma no que se refere à aplicação dos seus primeiros princípios, como os da contradição, identidade, causalidade e finalidade.⁴³⁶ Não é nosso objeto discorrer aqui sobre os constitutivos da obra de arte, mas de sua “*relação*”. Desse modo, fazer uma obra de arte é deixar-se conduzir pela virtude da prudência: Segundo Isidoro de

⁴³¹ LIMA VAZ, 1992, p. 153-154.

⁴³² AQUINO, 2001, p. 282. [Os colchetes são nossos].

⁴³³ LIMA VAZ, 1992, p. 155.

⁴³⁴ AQUINO, 2005, p. 41.

⁴³⁵ BENTO XVI. *Homilia da Solenidade do Batismo do Senhor*. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120108_battesimo_po.html>. Acesso em: 13 nov. 2014.

⁴³⁶ FAINTANIN, 2007, p. 18-43.

Sevilha, prudente (*prudens*) significa aquele que vê longe (*porro videns*), pois tem visão aguda e antevê as possibilidades que podem ocorrer nas situações contingentes.⁴³⁷ Prudência é, nesse *instante*, a suma virtude do bem produzida na arte como bela em razão ao ser. Assim falamos da prudência como forma síntese do bem como belo.

A virtude da *prudentia* é compreendida como norma objetiva das racionalidades envolvidas do ato livre e a procissão de modelos miméticos. Ocupando a posição de mediação, entre a lei eterna e a decisão subjetiva temporal, ordenada analogicamente à sua participação na Verdade. É nesta medida que a *prudentia* se manifesta como critério mediativo entre o bem-belo e o mal-feio.

A prudência cumpre, portanto, a conversibilidade do fazer em agir, mas especificamente nesse ato estrito, ou seja, na cópula lógica do discurso: Não a casa é [universal], mas dizemos *esta* [universal no particular] casa. O juízo estético aprecia o gosto particular e nesse sentido diz respeito a *esta cor*. Este é o papel da prudência: exigir que o homem raciocine bem, para que possa aplicar bem os princípios universais aos casos particulares, que são variados e incertos⁴³⁸, ou melhor, líquidos.

3.1.5 A imprudência: o mau e o feio⁴³⁹

A imprudência aqui é entendida como aversão ao *logos* (*misologia*). Neste sentido, a imprudência é a razão débil, privada de luz da razão e, por conseguinte da própria presença criadora da luz. Assim, a imprudência é trevas, sombra que tende a asfíxiar o tempo pelo excesso do brilho obstruindo o conselho, isto é, a razão regulada e movida pelo Espírito Santo.⁴⁴⁰ Nesse movimento deformado a razão imprudente ou o feio desencadeia um processo de *consciência-de-si* mimetizado circularmente no tempo dado a si mesmo:

Essa encontra, no seu fluir da vida e na pulsão do desejo seu primeiro esboço ou figura na realidade objetiva. Aí, porém, o objeto é arrastado na

⁴³⁷ AQUINO, 2005, p. 3

⁴³⁸ AQUINO, 2005, p.11; 45.

⁴³⁹ Era costume grego, o orador identificar o “bom” com o “belo” e “mau” com o “feio: “A tradição aristotélica do belo é a teoria da enformação. A matéria aristotélica e feia é o informe; as leis formais da essência impostas na matéria indiferenciada são a beleza: é uma hierarquia das matérias e das formas. A forma é beleza para a sua matéria, como a matéria é beleza para sua forma. A fealdade é o acidente, sem causa, da matéria. A beleza é a razão da causa enformadora”. BAYER, 1979, p. 76.

⁴⁴⁰ AQUINO, 2005, p. 69.

inquietação sem fim da vida ou é consumido pela satisfação do desejo, nunca saciado e sempre renascente, impelido por um movimento sem termo ou pela dialética do mau infinito.⁴⁴¹

Tal a condição humana: mimetizar naturalmente. Duplicar comportamentos desde o início.⁴⁴²

[...] “*O diabo peca desde o início*”, dizendo que “início” se refere ou a “quando ele começou a pecar” ou ao “início da condição humana”, quando ele pôs a perder espiritualmente o homem, por ele enganado.⁴⁴³

Desse modo, como termo filosófico o feio não o é por natureza, ou seja, por criação. Mas se dá a acontecer como privação à razão do homem e sua condição. Considerado como uma “forma de conhecimento”, “ciência”, o feio causa ontologicamente a *insidia*.⁴⁴⁴ Esta produz o *movimento sem termo* de um apetite pelo que parece bom como se fosse o bem verdadeiro.⁴⁴⁵ É esta incapacidade de atingir o alvo, a finalidade por aversão à razão que torna o aspecto do feio algo deformado, paralisante e anestésico. A ciência do conhecimento do feio produz e se movimenta si mesma por razão a um bem particular, obstinadamente ao progresso desse bem.⁴⁴⁶

A forma de conhecimento, conforme vimos anteriormente, somente se expressa de modo universal e esta é sua razão de ser. Arbitrariamente quando a forma eterna anseia por uma inflexão contrária à universalização temporal (validade da condição humana), diz-se que sua expressão ontológica concreta (*imaginativa*) perdeu o impulso sensitivo. Pois o sensível é princípio de conhecimento. A perda dos sentidos (*anestesia*) impede a paixão por meio da qual a alma padece e julga como valor moral suas percepções. A ausência da estética produz imagens *fantasiosas* desontologizadas de concretude universal:

A ilusão da verdade torna-se mais sutil quando é em suas próprias imaginações (*phantasmata*) que se enreda a religião do espírito (XXXVIII, 153). Há uma gradação ascendente na idolatria que leva do culto das ficções imaginativas à adoração de si mesmo (LV, 169-170): a dialética da

⁴⁴¹ LIMA VAZ, 1992, p. 54; p. 177, nota 23.

⁴⁴² Nossa intuição com René Girard propõe a natureza da razão débil – hipóstase abstrata [mal – feio] a teoria mimética. Essencialmente desontologizada, sobretudo no capítulo: Os deuses, os mortos, o sagrado em GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra 2008.

⁴⁴³ “[...] *quod Diabolus ab initio peccat, referens hoc ad initium quo incepit peccare, vel ad initium conditionis humanae, quod deceptum hominem spiritualiter occidit.*” AQUINO, 2006, p.216-217.

⁴⁴⁴ Aqui conforme AQUINO, 2005, p. 14.

⁴⁴⁵ AQUINO, 2006, p. 221.

⁴⁴⁶ AQUINO, 2006, p. 213.

ilusão desdobra-se em três planos que são as três tentações do espírito no tempo: “*Voluptas, excellentia, spetaculum*”, a dispersão do prazer, a vontade de poder, a atitude estética de uma curiosidade contente consigo mesma (XXXVIII, 153-154; XLIX,164).⁴⁴⁷

O feio, isto é, a ciência sem tempo produz *figuras aéreas*⁴⁴⁸, o *duplo monstruoso*.⁴⁴⁹ Sombras que não necessitam de causas intermediárias, pois operam em universalidades mais abrangentes⁴⁵⁰ a que denominamos formas eternas.

A eternidade refletida sobre si-mesma, enquanto saída do tempo, como num espelho produz o contra tempo, o ídolo. Por ser contra a sua natureza, (de ser-para-a universalização temporal) a pretensa idealidade de expressar a eternidade sem mediação (*razão-logos*) num brilho totalmente transparente da verdade que ofusca a visão torna-a cega. Destarte, de razão torpe, o débil se agarra a um bem inferior como se fosse o verdadeiro. A ciência torna-se escrava insaciável da paixão que tanto deseja e conhece e da qual não consegue se libertar por si mesma, pois é um mau sem cura:

[...] como o poder apetitivo é proporcional ao cognoscitivo, e este último é perfeito nas criaturas espirituais – formas –, daí seguir-se-á que a vontade dos demônios é irremissível.⁴⁵¹

O vício é o correlativo moral da percepção estética do feio. Sua manifestação caracteriza-se por um *furor irratibilis, demens concupiscentia et phantasia proterva*.⁴⁵² Nosso próximo passo pretende correlacionar a desontologização do eterno, isto é, a perda progressiva das cores da *razão* (medida, profundidade), sua imaginação concreta, com o aparecimento das sombras (descoloração), fantasia e niilismo.

⁴⁴⁷ LIMA VAZ, 2001, p. 82.

⁴⁴⁸ AQUINO, 2006, p. 213.

⁴⁴⁹ “Os duplos são resultante final e a verdade do desejo mimético, a qual busca revelar-se, mas que é recalçada pelos principais interessados devido ao seu antagonismo; são os próprios duplos que interpretam o surgimento dos duplos como “alucinatórios”. GIRARD, René. *A Crítica no subsolo*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 2011. p. 16. Ver também o capítulo intitulado: Do desejo mimético ao duplo monstruoso em: GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. 3. ed. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 2008.

⁴⁵⁰ AQUINO, 2006, p. 227.

⁴⁵¹ AQUINO, 2006, p. 226.

⁴⁵² AQUINO, 2006, p. 214.

3.1.6 O feio: a descoloração da eternidade⁴⁵³

Nossa abordagem acerca da descoloração da forma eterna, seguindo o iter da tradição tomásica, deve passar pela crítica ao pensamento ontológico de Martin Heidegger. No entanto, sua análise neste tópico restringe-se especificamente ao conceito de desontologização do ser (des-coloração da eternidade).

Conforme a crítica de Lima Vaz concernente a esta questão, Heidegger, percorrendo o itinerário do protestantismo e catolicismo a respeito da pergunta pelo Jesus histórico⁴⁵⁴, numa interpretação histórica da metafísica ocidental, irá submeter a sua leitura da cultura ocidental ao procedimento genético-sintomático inaugurado por Nietzsche.⁴⁵⁵

Heidegger propõe uma nova chave hermenêutica. Segundo ele a metafísica, desde Platão até Nietzsche⁴⁵⁶, vem repetindo o mesmo na diferença. Citando o próprio Heidegger:

[...] apenas aos seres (*Seiende, entes, essentes*) é permitido manifestar-se ou desvelar-se (*alethéia=verdade*) na sua conformidade ou adequação ao pensamento. Avaliados segundo o padrão dessa verdade, os entes se distribuem em escala hierárquica, culminando no Ente supremo (*Ens sumum, Causa sui*). Ocupado totalmente pelos entes, o espaço metafísico traz consigo o ocultamento do ser (*Sein*) e, historicamente, o seu 'esquecimento' (*Vergessenheit*), vindo o pensamento a ocupar-se unicamente com a organização do mundo dos entes. Tal a tarefa da metafísica.⁴⁵⁷

⁴⁵³ Este tópico do capítulo é constituído por parte de um artigo meu com adaptações à finalidade aqui em questão: XAVIER, M. L. O desdobramento do tempo em Plotino: Contribuição à compreensão do sistema neoplatônico em Cirne Lima. *Controvérsia* (UNISINOS), v. 04, p. 39-43, 2009. Para Sto. Tomás de Aquino “alma, carne e ossos são configuradores ontológicos do homem (*sunt de rationes hominis*); mas esta alma, esta carne e estes ossos são configuradores deste homem (*sunt de ratione huius hominis*). Segundo o Prof. Dr. Luiz Rohden, autoridade em Gadamer e Heidegger, “*Sem carne e ossos*” é o modo pelo qual Heidegger concebe o Ser. H. C. Lima Vaz fala de “desontologização do ser”. LIMA VAZ, 2002, p. 277. Nesta mesma perspectiva o Prof. Marcelo F. Aquino “critica o passo para trás, para antes de Sócrates, recuando para antes da razão ou do logos epistêmico, que Heidegger tenta fazer. Então, Vaz é diametralmente oposto a esse projeto de dar um passo para trás, pular para fora da razão epistêmica, para fora da descoberta do logos grego. Creio também que Vaz associa Heidegger ao projeto nietzschiano de desconstrução da semântica ocidental. Acredito que o Padre Vaz consideraria o pensamento de Heidegger uma província ultramarina do pensamento de Nietzsche.” *IHU On-Line*, 2006, p. 39. Ver também: AQUINO, 1999, p. 112; AQUINO, 2005; p. 22.

⁴⁵⁴ LIMA VAZ, 2002, p. 270.

⁴⁵⁵ LIMA VAZ, 2002, p. 271.

⁴⁵⁶ LIMA VAZ, 2002, p. 271.

⁴⁵⁷ Apud LIMA VAZ, 2002, p. 271.

Essa empresa teórica acabou por determinar o destino de nossa civilização, cujo domínio da técnica⁴⁵⁸ é o estágio final desse itinerário metafísico ocidental desde Platão:

Ao fazer do Deus da tradição metafísica, pensado como *Ens summum* ou *Causa sui*, apenas uma idéia diante da qual não se pode dobrar o joelho nem rezar, Heidegger lançou uma suspeita quase invencível sobre o clássico caminho do *ascensus ad Deum*, que alhures estudamos sob o nome de inteligência espiritual. Ao acolher, pois, a metafísica no discurso da fé ou na teologia, o cristianismo tornou-se solidário do destino espiritual do ocidente na sua rota para o niilismo.⁴⁵⁹

A pretensão de Heidegger de inaugurar uma teologia de “Deus sem o ser”⁴⁶⁰ ou de um “Deus desontologizado”⁴⁶¹, dizemos sem cor, lançou o ocidente numa era do esquecimento do ser e do descrédito da metafísica, bem como das consequências niilistas que daí se seguem.⁴⁶²

Para Heidegger, o destino final do homem é ser-para-a-morte. Desse modo, o homem como um animal corpóreo, possuidor de inteligência⁴⁶³, deve saber que vai morrer:

Se como quer M. Heidegger, o ser-para-a-morte é constitutivo das estruturas de autenticidade do ser humano e deve ser assumido com a lucidez do animal que sabe que deve morrer, o ser-para-a-imortalidade pode igualmente considerar-se um constitutivo ontológico do homem, como mostra de modo irrefutável esse imenso e doloroso esforço, atestado em cada página da história, com que o homem tenta libertar – se da lei da morte.⁴⁶⁴

Ao descolorir o tempo concreto no vazio das sombras, Heidegger assume uma contradição propriamente metafísica, ou seja, que se formula em torno da interpretação do nosso ser, dilacerado entre a morte e a imortalidade.⁴⁶⁵ Rompendo com a tradição greco-cristã, cuja última expressão foi Hegel, a “*poiesis*” pós-metafísica do século XX busca representar na obra de arte:

⁴⁵⁸ “A técnica é [...] como a destruidora de qualquer fé em geral, deste modo, o poder anticristão, mais decisivo que até agora se manifestou. Se a técnica é a mobilização do mundo, através da figura do trabalhador, então a mobilização, acontece pela presença marcante desta peculiarmente humana vontade de poder.” HEIDEGGER, 1969, p. 30.

⁴⁵⁹ LIMA VAZ, 2002, p. 273.

⁴⁶⁰ LIMA VAZ, 2002, p. 277.

⁴⁶¹ LIMA VAZ, 2002, p. 277.

⁴⁶² LIMA VAZ, 2002, p. 282.

⁴⁶³ Aristóteles e Platão consideravam a fealdade (demônios) como animais dotados de intelecto. Ver AQUINO, 2006, p. 14.

⁴⁶⁴ LIMA VAZ, 1992, p. 229.

⁴⁶⁵ LIMA VAZ, 1992, p. 229.

[...] sombras de uma relação natural, de paixões obscuras, incestuosas e necrófilas nas quais aflora a possibilidade patológica da relação fusional, inconsciente que tem fortes conotações agressivas e mortíferas. Embora esses pendores da constituição psíquica tenham sido elaborados teoricamente apenas no século XX, os psicanalistas e antropólogos descobriram simultaneamente que este artifício psíquico se inscreve no imaginário mítico e trágico. Tudo indica, portanto, que o insólito reconhecimento pacífico que tanto destoa das lutas violentas pelo reconhecimento é possível tão somente graças à dimensão estética na qual a agressividade latente da constituição humana recebe uma mediação imaginária e artística, poética e ritual (no sentido do gesto coreográfico).⁴⁶⁶

Sem dúvida, o aparecimento dessa “*phantasia proterva*”⁴⁶⁷ na vida da pessoa humana e com ela mesma confundindo-se na imanência do tempo como ser-para-a-morte assume, de fato, a feição de uma luta, a mais temerosa e decisiva entre quantas devemos necessariamente travar e em que a vida – a nossa vida – e a morte – a nossa morte – disputam entre si a quem caberá a palavra última sobre nosso destino.⁴⁶⁸

Recebida pelo cristianismo, a tradição da “ontologia” da alma, sua linguagem e história até Porfírio sofreu um choque profundo e mesmo transformador no encontro com a doutrina cristã da “ressurreição da carne”⁴⁶⁹ (*anástasis sarkós*), “carne” entendida aqui como o homem todo segundo a concepção hebraica. O Símbolo Niceno-Constantinopolitano usa a expressão paulina (1 Cor 15,13) “ressurreição dos mortos” (*anástasis nekrôn*).⁴⁷⁰

Trata-se, então, da profissão de fé.⁴⁷¹ De fato, a filosofia não consegue ir além, mas não pode retirar os estímulos teóricos e históricos que provêm da fé, de si mesma e do mundo.⁴⁷²

Para a filosofia seria necessário que, para supressumir o ser-para-a-morte na sua própria raiz no homem e no mundo, a eternidade se faça tempo e o Eterno assumira as vicissitudes de uma vida humana, de tal modo que seja permitido afirmar: Deus mesmo se fez tempo, se fez mortal, e habitou entre nós, assumindo nosso ser-para-a-morte.⁴⁷³ Ora, em nenhuma época e em nenhum lugar da história humana se

⁴⁶⁶ ROSENFELD, K. H. Méritos e Falhas na estética Hegeliana. *Kriterion* SHB, ano 2, n. 3, dez., 2005. p. 6.

⁴⁶⁷ AQUINO, 2006, p. 214.

⁴⁶⁸ LIMA VAZ, 1992, p. 229.

⁴⁶⁹ LIMA VAZ, 1992, p. 231.

⁴⁷⁰ LIMA VAZ, 1992, p. 251.

⁴⁷¹ LIMA VAZ, 1992, p. 231.

⁴⁷² LIMA VAZ, 1992, p. 233.

⁴⁷³ LIMA VAZ, 1992, p. 233.

ouviu proclamação de tão surpreendente audácia a não ser na proclamação da fé cristã.⁴⁷⁴

Desde a *pistis* grega, devidamente expressa pelo cristianismo, a fé constitui por si mesma essa luz que atravessa os corpos transparentes iluminando-os produzindo cores. Mais ainda:

[...] seremos obrigados a concluir que o tempo da vida humana, não obstante a sua distensão imanente entre o antes e o depois, entre a retenção do que foi e a protensão para o que será, é um tempo estruturalmente expectante, atravessado por um anelo profundo e inextinguível por uma plenitude que só pode ser o dom de uma realidade transcendente, sendo propriamente o abrir-se de uma eternidade que acolhe e transfigura o tempo efêmero da pessoa no mundo. [...] Ele é como a versão conceptual, na estrutura ontológica do sujeito, do *inquietum cor* agostiniano e do *desiderium naturale videdi Deum* Tomásico.⁴⁷⁵

Assim sendo, as cores não são ontológicas tão-somente pela sensibilidade imaginativa que dela recebemos na afecção da alma, mas antes pela *pistis* no *logos*.⁴⁷⁶ Adequadamente dito, pela fé no Cristo. Por ela, enquanto espírito universal é possível pela transparência perceber a intensa criação de luzes e cores.

3.1.7 O conselho: o transparente e a luz

Dissemos anteriormente que a verdade eterna *habita* de modo universal – *católica* – nos seres relativos como *supervenientis formae*⁴⁷⁷ que impele a *ser mais*⁴⁷⁸ paradoxalmente tempo e eternidade. Tendo descoberto a afirmação primordial que o particular “é” ou o “ser é”⁴⁷⁹ na intuição protológica do esse, encontra-se uma Luz que nos guia, *auriga virtutum*, esta *reta razão* que denominou-se prudência. Aquilo que nos impele a ser mais deve ser, portanto, correlativo à prudência, mas suprassumir sua forma que corre o grave risco de reduzir-se ao conceito lógico puramente jurídico. Esta condição sintética denomina-se: *dom*. Dessarte, a

⁴⁷⁴ Francamente são poucos, todavia os que prestam atenção ao fato de que Heidegger não conhece nenhuma resposta adequada à pergunta existencial que ele mesmo suscita. Uma filosofia que não tenta responder acerca da pergunta existencial que ele mesmo suscita. Uma filosofia, que não tenta responder a pergunta sobre Deus nem com um sim, nem com um não, falta coragem especulativa, e a estas alturas, uma humanidade positivista e pragmática se desinstala del apara uma efêmera cotidianidade.”. BALTHASAR, 1968, p. 416; ver também: LIMA VAZ, 1992, p. 234.

⁴⁷⁵ LIMA VAZ, 1992, p. 236.

⁴⁷⁶ Segundo Werner Jaeger também a doutrina aristotélica do ser estaria, em última análise, determinada pelo *credo ut intelligam*, pelo pressuposto anterior de uma fé que transcende o pensamento e é seu pressuposto. AQUINO, 1999, p. 45-46.

⁴⁷⁷ AQUINO, 2006, p. 80.

⁴⁷⁸ LIMA VAZ, 1992, p. 224.

⁴⁷⁹ LIMA VAZ, 2002, p. 220.

prudência, que pressupõe retidão da razão, é especialmente ajudada e aperfeiçoada ao ser regulada e movida pelo Espírito Santo.⁴⁸⁰ A esta *docilidade* denominamos *dom do conselho*.⁴⁸¹

O dom de conselho tem suas raízes na teologia católica.⁴⁸² Para a finalidade dessa pesquisa trataremos do dom do conselho a partir do transparente, isto é, o clareamento das cores ontológicas segundo o espaço e o tempo e, por conseguinte, como *fosforescente*, isto é, a iluminação do transparente segundo o tempo.⁴⁸³

Para os fins ao qual nos propomos, o transparente⁴⁸⁴ e é a mediação aqui utilizada para conotar esteticamente o “contágio mimético”, “entre” as partes em questão, a saber – tempo e eternidade! Espalhado na fluidez dos tempos, disperso nos ares o transparente, se assemelha nesse sentido ao *pharmakós* unidade racional das contrariedades entre tempo e eternidade.⁴⁸⁵ Dito desse modo, entendemos o transparente como presença da luz.⁴⁸⁶ Isso não quer dizer que o transparente seja a luz, mas tão-somente é portador da luz como sua cor. A cor do transparente é a luz.⁴⁸⁷

Todo tempo possui em alguma medida transparência em seu limite ontológico, menos como limitação sensível empírico e mais como *reta razão*. Paradoxalmente a percepção do tempo é *ilimitação tética*⁴⁸⁸ na arte de ensinar, isso é terapêutico! Por um lado temos razões da verdade, mas não é a verdade – Drama inerente a todo agir humano. Todo tempo possui em alguma medida transparência em sua superfície eternal. Paradoxalmente o eterno é limitação *eidética*⁴⁸⁹ manifesta-

⁴⁸⁰ AQUINO, 2005, p. 69.

⁴⁸¹ XAVIER, 2008, p.79 ss.

⁴⁸² Acerca do dom de Deus como Amor. Ver *ágape* em LIMA VAZ, 1991, p. 274.

⁴⁸³ Mas Deus move tudo segundo o modo de mover de cada realidade: assim, a criatura corpórea, segundo o tempo e o lugar; a criatura espiritual, segundo o tempo, mas não segundo o lugar, como diz Agostinho em *Super Gen. Ad Litt. VIII*. AQUINO, 2006, p. 203; AQUINO, 2005, p. 67.

⁴⁸⁴ Aqui compreendido como “disposição” dos esses relativos diante da iluminação da forma como fosforescente. Efetivamente o transparente é o mito. LIMA VAZ, 2002, p. 229; ver também. AQUINO, 2005, p. 70. Para a noção de transparente ver: ARISTÓTELES, 2006.

⁴⁸⁵ Numa mesma semântica a palavra significando *pharmakós* como vítima expiatória e *sparagmós* como metamorfose da vítima. GIRARD, 2008, p. 317-318.

⁴⁸⁶ ARISTÓTELES, 2006, p. 88.

⁴⁸⁷ ARISTÓTELES, 2006, p. 87.

⁴⁸⁸ LIMA VAZ, 1991, p. 167.

⁴⁸⁹ Esse princípio é exigido pelo caráter não intuitivo de nosso conhecimento intelectual, impondo ao conhecimento a necessidade de exprimir o objeto na forma do conceito que delimita uma região de objetividade e não coincide, por definição, com uma intuição totalizante do objeto. LIMA VAZ, 1991, p. 167.

se como verdade, mas sob condições até então irracionais como condição necessária pela qual a cor reveste o tempo como limite do transparente.⁴⁹⁰

Nesse sentido, o transparente é a matéria que exhibe a capacidade de receber cor.⁴⁹¹ Estrutura paradoxal, fragilidade que permite a expressão da cor por um lado e beleza portadora da luz por outro. Tal a complexidade do transparente. É necessário ressaltar que o movimento da criação, nesse momento do discurso, é um movimento vertical conforme dito acima.⁴⁹² Todavia possui no modo horizontal sua expressão adequada. É próprio da natureza da cor afetar o meio transparente, preenchendo-o de cores as mais diversas e distintas. Com isso a cor imprime de forma sensível no transparente o movimento. É próprio da natureza da cor mover, isto é, afetar a alma transparente. Pela recepção, o meio transparente expressado pela diversidade de cores revela, por sua luz, o caráter paradoxal da cor iluminada: possui em si essa capacidade de tornar a luz visível e para si ser ela mesma – a luz – condição de sua coloração. O anjo é caracterizado por essa condição – humildade – de por um lado ser essencialmente luz, acolher e aceitar ser ultrapassado pela cor, próprio da concretude do tempo.

Por conseguinte, a cor mensurável em altura e profundidade na sua expressão de figura, torna-se manifesto seu movimento espaço-temporal *ad-extra*.⁴⁹³ Não é nosso propósito avançar nesse terreno, por ora, cremos descrita a capacidade de coloração horizontal-vertical das cores pela mediação do transparente sendo esse extrínseco à cor em sua limitação e intrínseco enquanto suprassunção. Suprassunção esta que mostrou a cor condição portadora de luz, ou seja, da capacidade de receber o dom do conselho. Com isso pretendemos dizer que a luz está de modo análogo no *interior intimo meo* da cor do movimento dialético, sendo o dom do conselho em sua gênese teológica seu correlativo. Ao dom do anjo foi dada aos homens a participação (conaturalidade) ao ser.

3.1.9 A luz: o conselho

A eternidade é essencialmente luz, capacidade de desenhar e refletir as cores, como forma enforma a matéria.⁴⁹⁴ Forma que possui em ato o querer e o

⁴⁹⁰ ARISTÓTELES, 2006, p. 241.

⁴⁹¹ ARISTÓTELES, 2006, p. 248.

⁴⁹² Ver supra. nota 173 no capítulo 1.

⁴⁹³ Conforme o movimento dialético em LIMA VAZ, 1991, p. 166-167.

⁴⁹⁴ ARISTÓTELES, 2006, p. 87.

entender.⁴⁹⁵ Luz que traz em si mesmo suficiente transparência inerente para exibir brilho, mas não o bastante para que sua cor seja visto.⁴⁹⁶ Ela escapa no momento em que faz de cores em potência cores em ato.⁴⁹⁷

Certamente é sob *certa* confusão⁴⁹⁸ que podemos conhecer a luz. Não a luz em si mesma, mas sua presença que é a cor capaz de mover o transparente.⁴⁹⁹ De afetá-lo nas impressões sensíveis e reconhecê-lo no juízo conforme Aristóteles:

A luz é o ato d'isto, do transparente como transparente. Luz é como que a cor do transparente, quando se torna transparente em atualidade pela éter [anjo] pois nele subsiste algo que é uno e mesmo.⁵⁰⁰

Não podemos conhecer a luz, mas sabemos que ela está, porque nela subsiste a Luz:

Por isso não podemos dizer que as substâncias imateriais são conhecidas por nós, com conhecimento confuso, pelo conhecimento do gênero e dos acidentes aparentes, mas no lugar do conhecimento do gênero e das substâncias o conhecimento pelas negações, como quando sabemos que tais substâncias são imateriais, incorpóreas, não tendo figuras e similares; quanto mais negações conhecemos a respeito delas, tanto menos confuso é o conhecimento delas em nós, pelo fato de que a negação anterior é restringida e determinada pelas negações subsequentes, assim como o gênero remoto pelas diferenças.⁵⁰¹

A luz impulsiona para o *ser naturalmente conhecido*: a cor. Mais adequadamente o *interior íntimo meo* da cor:

[...] o que é visto na luz é a cor e por isso também não se vê sem luz. Pois isto é o que é ser para a cor; ser aquilo que é capaz de mover o transparente em atualidade, e a atualidade do transparente é a luz.⁵⁰²

Ao se retirar da *imagem* suas cores para um pretense des-velamento do ser na busca da luz inacessível cega-se a si mesmo. O êxtase gnóstico despreza desde o início a condição débil e frágil da razão. Precipita-se no valor do bem imediato e suas consequências anteriormente analisadas. A luz se dá a conhecer naturalmente na cor:

⁴⁹⁵ LIMA VAZ, 1992, p. 189-236.

⁴⁹⁶ ARISTÓTELES, 2006, p. 247.

⁴⁹⁷ ARISTÓTELES, 2006, p. 116.

⁴⁹⁸ AQUINO, 1999, p. 162.

⁴⁹⁹ ARISTÓTELES, 2006, p. 87.

⁵⁰⁰ ARISTÓTELES, 2006, p. 87.

⁵⁰¹ AQUINO, 1999, p. 165.

⁵⁰² ARISTÓTELES, 2006, p. 88-89.

Ora, o assim naturalmente conhecido se manifesta ao ente humano a partir da própria luz do intelecto agente que é natural ao ente humano; pela qual luz, efetivamente, nada se nos manifesta senão na medida em que as imagens se tornam inteligíveis em ato por ela; este é, de fato, o ato do intelecto agente como se diz no Livro III Sobre a alma.⁵⁰³

O movimento da luz caracteriza-se por ser geneticamente vertical.⁵⁰⁴ Esta impressão da eternidade no tempo sendo um só corpo, alma e espírito de uma só vez por toda eternidade é o que denominamos de Igreja católica.

Eternidade no tempo, todavia:

Não no sentido de uma transitória tangencia do eterno no temporal como na metafísica grega do Espírito, nem no sentido da monótona repetição, sem começo nem fim, dos ciclos do universo como nas antigas representações cosmológicas, mas sim no sentido de uma radical temporalização do Eterno nas vicissitudes de uma vida humana, de tal modo que seja permitido afirmar: Deus mesmo se fez tempo – se fez mortal – e habitou entre nós, assumindo nosso ser-para-a-morte. Se a eternidade se faz tempo no homem ou se a vida divina se faz vida humana, o privilégio ontológico da morte, fechando o caminho do homem mortal, está radicalmente abolido em princípio: a obscuridade da Encarnação é já iluminada pelo clarão da aurora da Páscoa.⁵⁰⁵

A encarnação onto-estética do real permite-nos abrir o lugar epistêmico à análise do conceito de Pessoa como racionalidade objetiva singular, isto é, belo e bom. Os desdobramentos desse inquérito encerra as opções fundamentais da arte de ensinar teologia e seu modo de ser literário.

3.2 O Estatuto Transcendental em Lima Vaz

O iter na tradição tomásica manifesta-se como um caminho interior que resultou das escolhas e das posições que Lima Vaz assumiu e que o distanciaram de uma pretensa neutralidade filosófico-teológica.⁵⁰⁶ Estas posições permitem uma leitura interna da *beleza*. Antes de continuarmos nosso iter, convém tornar visível o que podemos *intus legere* da beleza presente nessas posições, pois *studium*

⁵⁰³ AQUINO, 1999, p. 167.

⁵⁰⁴ AQUINO, 2005, p. 67; AQUINO, 2006, p. 203.

⁵⁰⁵ LIMA VAZ, 1992, p. 234.

⁵⁰⁶ Lima Vaz diz: “*substancialmente, que jamais experimentou conflitos interiores a respeito da compatibilidade entre suas convicções religiosas e sua profissão de filósofo e professor de filosofia, porque se guiou sempre pela diretriz de Santo Agostinho: crer para entender e entender para crer. Essa dialética agostiniana entre fé e razão, que assegurou ao Pe. Vaz uma convivência fecunda entre a fé que professava e a razão que praticava*”. Ver: PERINE, Marcelo. A política em tempos de niilismo ético. *IHU on line*, ed. 197, p. 6-12, 25/9/2006. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao197.pdf>>. Acesso em: 30 mar. 2015.

*philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum.*⁵⁰⁷

3.2.1 A visão do Belo⁵⁰⁸

A explicitação por parte de Lima Vaz de seu caminho interior ilumina a dimensão filosófico-teológica dos seus pressupostos teóricos, da qual brota ao natural o conceito estritamente teológico de Pessoa ao qual dedicaremos com Von Balthasar. *O conceito de pessoa (persona dramatis)* leva a plenitude a unidade filosófico-teológica da Metafísica, Antropologia e Ética vaziana:

Nesta concepção, o conceito de pessoa é apresentado por Lima Vaz como a síntese metafísica, e a pessoa concreta como a efetivação desta síntese metafísica. Em face dessa estrutura metafísica do conceito de pessoa e da evidência histórica do seu nascimento e amadurecimento no terreno de encontro entre o lógos grego e o lógos cristão, a noção de pessoa apresenta, no pensamento moderno, uma feição paradoxal, pois, ao excluir do campo da Metafísica a racionalidade analógica retirando do conceito de pessoa sua referência transcendente, dá origem a um emaranhado de significações ao conceito de pessoa, no cenário filosófico da atualidade. Para Lima Vaz, este pode ser considerado o estágio final da dissolução da “unidade de oposição” (Gegensatzeinheit) com que este conceito fora concebido na tradição cristã.⁵⁰⁹

Esta unidade conceitual clarificará a dramática visão do belo na filosofia cristã. Drama cristão (*persona dramatis*)⁵¹⁰ vivido na história como *analogia entis concreta*.

3.2.2 O caminho⁵¹¹

O pensamento vaziano encontra-se no perpétuo movimento entre *filosofia e teologia*. “Será no interior desse pensamento cristão, que meu caminho se estenderá”⁵¹², diz Lima Vaz. A filosofia cristã existe. Desse modo, não há sequer

⁵⁰⁷ LIMA VAZ, 2002, p. 23.

⁵⁰⁸ Para Lima Vaz e Santo Tomás a visão do Belo é a visão imediata do amor de Deus: É justamente como dom que a visão inflama igualmente o amor do [Bem-Belo] perfeito: *ipsa etiam visio totaliter affectum accendit ad divinum amorem* (Comp. Theo., c.255). LIMA VAZ, 2002, p. 50-51. Beatitudo divina como visão imediata da essência de Deus em AQUINO, 2001, p. 271.

⁵⁰⁹ FERREIRA, 2009.

⁵¹⁰ LIMA VAZ, 2004, p. 234.

⁵¹¹ Aqui como para Lima Vaz trata-se de caminho como método. LIMA VAZ, 1992, p. 248.

⁵¹² LIMA VAZ, 2002, p. 7.

possibilidade de colocar seus problemas teóricos em dúvida. Vaz atesta: “De minha parte, entrego-me ao exercício de uma filosofia que respira o clima cristão.”⁵¹³

Nesse clima cristão cresce e frondeja a grande árvore do *intellectus fidei*, a um tempo filosófico e teológico, da qual me sinto pequeno e obscuro ramo e cuja seiva racional se alimenta incessantemente na experiência original da fé como geratriz da razão.⁵¹⁴

Mais especificamente, ele se reconhece no espírito da *Nouvelle Théologie* que vicejou no pensamento teológico católico nas décadas de cinquenta e de sessenta.⁵¹⁵ Movimento intelectual religioso do pós-guerra, a Nova Teologia constituída por teólogos do porte de J. Daniélou, H. U. Von Balthasar e H. de Lubac. Trata-se, como para Lima Vaz, da *Civitas Dei* construída com suas pedras, seus muros, suas portas em meio à cidade dos homens como encarnação necessária e essencial do cristianismo.⁵¹⁶

Por essencial, dizemos sua forma. Ainda, segundo Daniélou, faz-se:

Necessária a presença de certas condições culturais e sócio-jurídicas, como a aceitação de um sacral natural e de instituições e obras reconhecidas pelo poder público e livremente operantes, para que se possa falar de uma real encarnação do cristianismo no mundo. Somente tais condições permitirão a formação de um ‘povo cristão’, base sociocultural indispensável para o exercício normal da vida cristã, para o desenvolvimento de um cristianismo de massas em contraposição a um cristianismo esotérico de pequenos grupos ‘iniciados’.⁵¹⁷

Desse modo, faz-se necessário situar-se nesse ambiente de perpétuo renascimento, justamente agora que denominamos como visão do belo (um postulado filosófico) a visão imediata de Deus (certeza de fé).

A partir dessa tradição, na esteira de Lima Vaz, falamos da condição essencial da ontologia. Forma que assume sua coloração específica (sagrada e profana) tão somente mediante a iluminação da Igreja, que é sua perfeição eterna

⁵¹³ LIMA VAZ, 2002, p. 7.

⁵¹⁴ LIMA VAZ, 2002, p. 7.

⁵¹⁵ “Padre Vaz ficou muito marcado pelo que se chamou de *Nouvelle Théologie*, escola teológica agrupada em torno da figura do padre Henri De Lubac, no Escolasticado da Companhia de Jesus em Lyon, França. Creio que um livro teológico que marcou muito o Padre Vaz foi *Catholicisme*, de De Lubac. No final da vida, ele estudava muito o filósofo cristão Maurice Blondel e lia Hans Urs Von Balthasar. Nesse período, já estava tomando distância da impostação transcendental que Karl Rahner deu à teologia cristã. Ele, afinal de contas, optou pela linha delubaquiana”. IHU on line, 2006, p. 36-37.

⁵¹⁶ Jean Daniélou apud LIMA VAZ, 2002, p. 148.

⁵¹⁷ LIMA VAZ, 2002, p. 148.

que permitirá dizermos adequadamente “Deus visível” (*theós oratós*).⁵¹⁸ Nesse caminho:

Pretendemos tão somente entregar-nos a um modesto exercício de rememoração que seja igualmente um aprofundamento em direção ao que nos parece o centro mesmo da ‘experiência’ que Santo Tomás se colocou.⁵¹⁹

Para tal, resta-nos avançar mais um passo, o que certamente nos conduzirá ao cerne do problema da filosofia cristã: o sujeito.⁵²⁰ Aqui utilizaremos a terminologia de *pessoa* para dizer o termo dos desdobramentos do sujeito enquanto *subsistens in rationali natura* com toda sua densidade teológico-filosófica. E, desse modo, garantir a abertura conceitual a que nos propomos, qual seja a visão do belo.

3.2.3 A natureza teológica do conceito de pessoa: *subsistens in rationali natura*⁵²¹

O conceito de pessoa, por definição, em Lima Vaz significa *subsistens in rationali natura*. Este conceito, presente nas disputas teológicas desde o séc. IV⁵²² adquire sua forma acabada em Santo Tomás de Aquino:

Se, pois considerarmos o ser inteligente e livre como o ápice da hierarquia da perfeição dos seres, teremos compreendido como a célebre definição da *pessoa* proposta por Boécio tenha sido recebida e justificada por Santo Tomás e como a amplitude analógica dessa definição tenha permitido ao Doutor Angélico afirmar: *Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*. Dada a infinita densidade ontológica da realidade significada pelo seu conceito. A designação de pessoa convém do modo mais excelente ao Absoluto – Deus.⁵²³

Trata-se, especificamente da pessoa de Jesus Cristo o “*Paradoxo dos paradoxos*”⁵²⁴ que se tornou o *princeps analogatum* e, por isso, tornou a existência das demais pessoas uma existência histórica e concreta – *analogia entis concreta*.⁵²⁵

Na noção dogmático-teológica da união hipostática (duas naturezas, a divina e a humana, na unidade da pessoa divina) exprime-se, na precariedade e imperfeição do *lógos* humano o paradoxo supremo do *Lógos* divino feito carne ou a tensão extrema do existir do homem no entremeio

⁵¹⁸ LIMA VAZ, 2002, p. 775.

⁵¹⁹ LIMA VAZ, 2002, p. 737.

⁵²⁰ Daí porque, para Lima Vaz, é lícito afirmar que o homem é sujeito enquanto pessoa. Ver: FERREIRA, 2009.

⁵²¹ LIMA VAZ, 1992, p. 226.

⁵²² LIMA VAZ, 2004, p. 234.

⁵²³ LIMA VAZ, 1992, p. 193.

⁵²⁴ LUBAC apud LIMA VAZ, 1992, p. 243.

⁵²⁵ BALTHASAR apud LIMA VAZ, 1992, p. 234.

(*metacsy*) da imanência e transcendência, quando a transcendência é o em-si primeiro (*hypostasis*) da imanência e a Pessoa divina une a natureza divina e a natureza humana no paradoxo da Encarnação.⁵²⁶

Considerando o Fato do Cristo, temos em vista tão-somente a consideração das fontes das quais flui o que Lima Vaz chama de “experiência da Pessoa”.

3.2.4 A Pessoa como síntese integradora

De origem conceitual idêntica em contexto cristológico, como *ens morale*, a distinção entre pessoa no sentido antropológico e pessoa moral no sentido ético:

[...] diz respeito apenas à distinção entre os objetos formais de duas disciplinas distintas no corpo dos saberes filosóficos, a Antropologia Filosófica e a Ética⁵²⁷.

O núcleo conceitual antropológico, que sustenta a intencionalidade do alcance metafísico orienta o pensamento ético na busca de sua fundamentação.⁵²⁸ O conceito cristão de pessoa como núcleo dinâmico da Antropologia, da Metafísica e da Ética vazianas permite ser pensado como forma dinâmica do pensamento que encontra no transcendental belo seu estatuto filosófico:

Sendo, pois, a dimensão da transcendência aquela que dá o contorno definitivo e a definitiva direção intencional ao campo da *experiência da pessoa*, é permitido concluir que os “*Transcendentais*”, tais como os define a tradição clássica, formam os pontos cardeais do universo espiritual que é a pátria nativa da pessoa: ela se ergue à plena consciência-de-si e se move tendo como referências fundamentais: o Ser, o Uno, o Verdadeiro, o Bom e o Belo; e é justamente nessa referencia constitutiva do seu experimentar-se que a pessoa pode caminhar sobre o solo móvel e inseguro de sua contingência existencial e tomar sobre si o interrogar-se lucidamente sobre seu próprio destino.⁵²⁹

Desse modo, podemos falar do belo como *Civitas Dei*. Justamente por expressar-se em seus desdobramentos como pessoa, pode-se falar do sujeito e de sua individualidade antropológica, de sua terra natal, seu cósmos e, sobretudo, sobre seu próprio destino como membro do *corpo da Igreja*.

O drama do mundo antigo expresso da tragédia grega sintetiza até onde a razão de um mundo da *téchne* nos parâmetros modernos fundamentada numa

⁵²⁶ LIMA VAZ, 1992, p. 204-205.

⁵²⁷ LIMA VAZ, 2004, p. 238.

⁵²⁸ LIMA VAZ, 2002, p. 84.

⁵²⁹ LIMA VAZ, 1992, p. 212.

imediatidade não-refletida pode chegar.⁵³⁰ Por ora, deixemos claro que a fé grega [*pistis*] na sua recepção como imediatidade não-refletida provoca *fascínio e temor*⁵³¹, algo bem distinto da fé refletida da imediatidade cristã. Dizemos de uma reflexibilidade nos termos da teologia da cristandade conforme dito alhures:

A primazia da identidade absoluta do ato de existir (o *ipsum esse subsistens*) é “refletida” no pensamento de Santo Tomás, no que diz respeito à teleologia da beatitude, como primazia absoluta do fim último: *habere beatitudinem per virtutem suae naturae et non ex gratia alicujus superioris est proprium Deo* (*De Malo*, q.16,a.3,c.;cf.1.,q.62,a.4,c.; q.63,a.3,c.;1.2.,q.3,a.1,ad 1m; 2.2., q.2,a.3,c.; a.3, ad 12m; q.27,a.2,c.; *De Carit.*, q. um. a.9,c.).⁵³²

É aqui como membro do corpo de uma tradição institucional - a Igreja - que o pensamento de Santo Tomás se manifesta. Não é possível compreendê-lo fora da fé cristã católica e, por conseguinte, a concretude da *cristandade* como *história*. A fé cristã particularizada só é refletida, porque é iluminada pela luz que é seu *mundo* – a *Igreja*.⁵³³

Ao introduzir nessa visão cosmocêntrica a primazia absoluta do *ato de existir*, Santo Tomás supera, na realidade, os seus limites: o fundamento de toda a sua concepção torna-se, com efeito, a identidade original do Absoluto, plenitude do existir, que se autodiferencia *ad intra* (processões trinitárias) e que mantém na diferença *ad extra* (criação), a identidade do movimento *real* ou *histórico* da criatura racional no retorno ao seu Princípio ou no caminho para a sua beatitude final.⁵³⁴

Assim sendo, na visão imediata percebe-se o caráter dramático (ontológico) do belo.

Para Santo Tomás possuímos um “amor natural” que se mostra como um “apetite natural” (*De Ver.*, q.27,a.2,c.; cf. 1.2,q.3,a.2,c.; a.3,c.; etc.)⁵³⁵ ao amor de um Deus que ama com infinita liberdade e visibilidade, pois somente o amor de Deus é termo de uma visão imediata que eleva a criatura à participação em si mesmo:

[...] os quadros da visão cosmocêntrica, o amor de Deus apresenta-se fundamentalmente como um “teotropismo”, ou seja, a inclinação da parte pelo bem do todo, bem que flui do Princípio ordenador do todo. No entanto, semelhante “teotropismo” é incapaz de *refletir* adequadamente a diferença que procede *ad extra*, a partir da *identidade* absoluta do Existente Absoluto,

⁵³⁰ “O prodigioso desenvolvimento tecnológico não constitui uma diferença essencial entre o primitivo e o moderno.”: GIRARD, 2008, p. 32.

⁵³¹ LIMA VAZ, 2002, p. 254.

⁵³² LIMA VAZ, 2002, p. 58.

⁵³³ “Aqui num sentido mais amplo, dentro da qual se situa *hoje* a vida cristã”. LIMA VAZ, 2002, p. 224.

⁵³⁴ LIMA VAZ, 2002, p. 59.

⁵³⁵ LIMA VAZ, 2002, p. 62.

identidade que é *diferença infinita ad intra do esse, intelligere et velle* (cf. 1.q.19,a.1,c.; *De Verit.*, q.23,a.1.; C.G., I,c.72).⁵³⁶

A ideia de visão do belo a partir dessa identidade original necessariamente produz uma diferença ontológica como forma dramática do existir no mundo e esta mesma constitui a o objeto da visão que possui na *inflexão teocêntrica o bem em si mesmo*:⁵³⁷

Tal dialética é, afinal, o fundamento da concepção de liberdade em santo Tomás. Sua forma é igualmente um círculo [elíptico], mas que representa uma superação definitiva da *circulatio* traçada segundo o movimento da reflexão característico do cosmocentrismo antigo (cf. *De Pot.*, q.9,a.9,c.; *De Verit.*, q.22,a.12, ad 1m).⁵³⁸

De outro modo, a primazia do *Esse* como ato de existir implica que sua manifestação *ad extra* (criação), no caso a criatura espiritual, só possa ser pensada na história por eventos dotados de sentido e inteligibilidade capazes de mediatizar *ad extra* a identidade com o belo na forma de uma *conversão* à identidade original por meio da contemplação concreta do mundo e do amor imediato (*imaginação*) da essência divina.

Somente o evento histórico da encarnação da *eternidade no tempo*⁵³⁹, cujo sentido pleno se manifesta na *Ressurreição*⁵⁴⁰, poderia *fundar uma concepção rigorosamente teocêntrica da visão do belo*.⁵⁴¹ Conceito fundado na conversão, ou seja, na tomada de consciência e responsabilidade racional objetiva e não no retorno à contemplação pragmático arreflexiva, mas num movimento efetivamente real da liberdade da criatura (*prudencia*), pensado a partir do evento crístico primordial: *tertio, de Christo qui secundum quod homo est, via est nobis tendendi ad Deum*. (S.Th. Ia., q.2, *Intr.*)

O que se revela em Santo Tomás a partir do evento crístico fundamental parece demonstrar uma oposição entre o cosmocentrismo antigo e certa antropologia cristã. O que de fato está não em oposição, mas em movimento de supressão, é a *identidade de uma diferença irreduzível* característica da teologia

⁵³⁶ LIMA VAZ, 2002, p. 62.

⁵³⁷ LIMA VAZ, 2002, p. 62. Isso é bem claro na noção de tempo entre as duas tradições: *For Plotinus, time is basically the measure of the distance from the One – of the alienation and return – while for Augustine the distance from the Creator to the creature is itself a good creation of good. In this view of creation, time is neither evil nor sinful*. BALTHASAR, 1967, p. 23.

⁵³⁸ LIMA VAZ, 2002, p. 63.

⁵³⁹ LIMA VAZ, 1992, p. 233.

⁵⁴⁰ LIMA VAZ, 2002, p. 254; LIMA VAZ, 1988, p. 287.

⁵⁴¹ LIMA VAZ, 2002, p. 63.

cosmocêntrica antiga e a *diferença posta a partir da identidade original* e absoluta da teologia cristã.⁵⁴² O cristianismo não criou uma alternativa metafísica paralela à grega, pelo contrário é no interior dos quadros da razão grega que a teologia cristã se desenvolve.⁵⁴³ Com isso, segundo Lima Vaz, é arbitrário encontrar na crítica de Santo Tomás ao cosmocentrismo antigo uma forma específica de antropocentrismo cristã que nos permita interpretar, de um ponto de vista cristão, o antropocentrismo da revolução científica moderna.⁵⁴⁴

Desse modo, a *visão do belo* deve mostrar-se no interior do cristianismo como uma *teologia dramática* que assume o mundo antigo como *história* e nela se desdobrando os acontecimentos que substituíram o cosmos antigo pela *téchne* moderna. Nesse movimento dialético a radicalização da visão antropocêntrica moderna só se realizará com o advento da ciência galileiana no séc XVII onde o mundo contemplativo (*theoria*) será gradual e progressivamente substituído pela inflexão antropocêntrica, cedendo lugar às estruturas lógicas da ciência e configurando-se a si mesmo como mundo dos fenômenos, modelado por uma forma de conhecimento operacional, isto é, um mundo construído conforme a medida do conhecimento como fabricação (*téchne*) e não como contemplação.⁵⁴⁵

Em suma, o antropocentrismo moderno impõe um dualismo infinitamente mais profundo que o dualismo do mundo antigo. Este se constitui na titânica tarefa de suprimir dialeticamente a *diferença* do mundo a partir da *aseidade* (da autodiferenciação ou da autocausalidade) do homem criador de si mesmo. A autodiferenciação ou a autocausalidade dão origem à *história* e a *história* torna-se, desse modo, uma hipóstase dramática e mesmo trágica onde toda a diferença é posta e toda diferença é anulada.⁵⁴⁶

La época posterior a Santo Tomás no fue capaz de soportar esta oscilación sino que o bien redujo el *Esse* al concepto supremo y más vacío de ser, que como mera existência (Da), es facilmente despojable y abstraible de la esencia [racionalismo], o bien solidifica el *Esse* em si mesmo hasta identificarlo com Dios y hacerlo generador por sí de las esencias em I processo divino del mundo (idealismo panteísta) La primeira via lleva consecuentemente la muerte de la filosofía y a su disolución en la ciência

⁵⁴² LIMA VAZ, 2002, p. 65.

⁵⁴³ LIMA VAZ, 2002, p. 66

⁵⁴⁴ LIMA VAZ, 2002, p. 67. Lima Vaz reconhece posição unilateral ao interpretar como antropocentrismo cristão a crítica ao cosmocentrismo antigo. Ver LIMA VAZ, 2001, p. 265.

⁵⁴⁵ LIMA VAZ, 2002, p. 67-69.

⁵⁴⁶ O criador se submete à criatura, o homem ao conhecimento que ele produz e o mundo anônimo das formas lógicas e dos esquemas e modelos operacionais acaba usurpando os predicados de necessidade que o cosmocentrismo antigo atribuía ao cosmos divino LIMA VAZ, 2002, p. 69-70.

positivista, pues la mera existência (Da-sein) , que es posición (Set-zung) sin color nin valor, queda despojada de su plenitude transcendental, no és em sí ni verdadeira, ní buena, ní bela, y contaminacon igual privación a las naturalezasa las que da existência (Da) [...]. Pero también la segunda vía conduce - por um rodeo – a la misma autodisolución de la filosofia (como se ve em el passo de Hegel a Feuerbach): pues um ser que se despliega necessariamente em naturalezas finitas es a su vez finito y, por ende, considerado como hechura humana, de modo que el hombre finito resulta ser mayor que lo que él piensa em su filosofia. Em ambos casos resulta que el hombre és el único interrogante que queda detrás de la realidade, la única “glória” digna de ser cuestionada.⁵⁴⁷

É neste dramático e cada vez mais progressivamente trágico quadro histórico que a visibilidade do belo em suas cores fragmentárias, por sorte operacionais, tornam-se prolegômenos à efusão do Espírito como outrora:

A comunidade eclesial na qual o espírito habita e através da qual se manifesta é uma comunidade que desdobra a sua presença no espaço e no tempo profanos do mundo.⁵⁴⁸

Nesse tempo efervescente, como fora outrora o de um *S. Ireneu, Agostinho, Bernardo, Tomás de Aquino, Inácio de Loyola, Teresinha de Lisieux* e quantos outros que assumiram a história do Cristo e com ele se identificaram num mesmo corpo: a Igreja, e que agora ao verem o mundo evanescer por entre os dedos tornam-se arquétipos miméticos de uma nova forma de ver o mundo que seja uma *história dramática e cosmopoiética*.⁵⁴⁹

Concluimos com a abertura do conceito Transcendental *analogia entis concreta* que permitiu o aparecimento da *forma realmente separada – o santo*⁵⁵⁰ – e por isso bela em sua luz que nos escapa. Nosso próximo passo consistirá em refletir sobre esse estatuto desde a teodramática literária em von Balthasar.

3.3 O primado de Maria como Pessoa em von Balthasar⁵⁵¹

O propósito deste capítulo será especificar em estrito senso o conceito de Pessoa e sua aplicabilidade literária. Geralmente é comum observar o uso de pronomes pessoais quando se refere à Pessoa da Igreja:⁵⁵²

⁵⁴⁷ BALTHASAR, 1986, p. 363.

⁵⁴⁸ LIMA VAZ, 2002, p. 239.

⁵⁴⁹ LIMA VAZ, 2002, p. 240.

⁵⁵⁰ “Deus criou o mundo para seus santos e é para eles e em função deles que a História também adquire seu significado”. DANIÉLOU, 1964, p. 86; p. 92-93.

⁵⁵¹ “Pátria espiritual” da pessoa. LIMA VAZ, 1992, p. 246-247.

⁵⁵² Ver tópico 2.2.1. A Igreja como Pessoa em FERNANDES, 2013, p. 48.

Dizem que a Igreja deveria denunciar com mais força os perigos da engenharia genética de que ela deve atualizar-se, aproximar-se do povo; que não deveria conformar-se com o espírito do tempo, e assim por diante.⁵⁵³

Tal referência é atestada quer pela linguagem eclesial ou midiática onde ela é “*Mother church*”, por vezes, “*Bride of the Son*” ou ainda “*one Body e one Spirit*”.⁵⁵⁴ E é exatamente a reflexão da Igreja como Pessoa – *Hypostáse* objetiva de Cristo – nos trabalhos de Von Balthasar que permitirão falar da estética literária como fonte do mundo da vida na educação, com maior rigor da subjetividade que o mundo sócio-historicamente construído, carregado de suas dissimulações. A arte romanesca [dramática] da literatura revela ser fonte primária das exigências da subjetividade e ao mesmo tempo revela as esperanças comuns a todos.

O Fato histórico da encarnação da Verdade permite-nos propor que a condição última de universalidade transcendente é real na imanência de cada subjetividade, por conseguinte, pode-se falar que cada Pessoa é uma experiência *cosmopoiética*.

E nem sempre se lê o cosmos como um astrofísico ou um arqueólogo à procura da origem em um “não se sabe bem o que”, mas geralmente como uma experiência pessoal.

Destarte, o indivíduo é com a universalidade a Pessoa. Assim, suas mais originais formas de ser no mundo são menos racionais e mais artísticas. Um bom livro de literatura retrata quase exatamente um momento histórico que os dados estatísticos fragmentados. É paradigmático, por exemplo, que Dostoiévsky compreendeu melhor o comunismo russo que os sistemas didáticos que o explicavam. Que as obras de Wagner são premissas sem as quais não se consegue compreender o Nazismo e que o capitalismo não se reproduziria com tanta avidéz sem a predestinação romântica.

Sistemas políticos, econômicos e sociais, entre outros, são legítimos quando falam dos homens, de suas desventuras na vida, do que os une e os distingue, mas as obras que estão na estética literária, por exemplo, são fontes “claras” do *Lebenswelt* na educação que se propõe a ser rigorosa em seu juízo.

⁵⁵³ *Its said that the Church should denounce more forcefully the dangers of genetic engineering: that she should catch up with the times, that she should reach out more to the people; that she should not conform to the Zeitgeist, and so forth.* [Tradução nossa]. ACKERMANN, Stephan. *The Church as Person in the theology of Hans Urs Von Balthasar*. Disponível em: <<http://www.communio-icr.com/files/AckermanFinal.pdf>>. p. 238>. Acesso em: 30 maio. 2014.

⁵⁵⁴ BALTHASAR, H. U. von. *María Hoy*. Madrid: Encuentro, 1987. p. 7; p. 16.

A literatura pode ser fonte viva, sintética, dos complexos jogos linguísticos que subjazem à hermenêutica contemporânea. Os romances, sobretudo, trazem em si mesmos a capacidade humana de mimetismo e reprodução ideológica que passa racionalmente dissimulada nos índices estatísticos, nos relatórios e laudos periciais carregados de constatações empíricas e/ou abstratas subjetivas fundamentadas pela dissimulação oculta nos jogos miméticos que somente a literatura romanesca pode contribuir a perscrutar:

Os romancistas que ocultam, consciente ou inconscientemente, a presença fundamental do mediador colaboram para a mentira romântica, segundo a qual os sujeitos se relacionam espontânea e diretamente. Por seu turno, os escritores que tematizam a necessária presença do mediador permitem que se vislumbre a verdade romanesca, segundo a qual os sujeitos desejam através da *imitação* de modelos, embora muitas vezes, ou quase sempre, ignorem o mecanismo que ainda assim guia seus passos.⁵⁵⁵

A literatura romanesca, dessa forma, traz consigo a luz das objetividades que forjam os grupos sociais e com eles seus imaginários simbólicos, suas dissimulações e possibilidades. O mundo dos homens é habitado por criaturas fantásticas, reinos longínquos além do tempo presente e que habitam não na mente de um indivíduo conforme laudo médico, mas, antes, habitam os mundos literários objetivos, dissimulados pela invenção moderna da subjetividade e que a literatura pode nos ajudar a revelar, demonstrando o verdadeiro interlocutor na comunicação em questão. Por vezes, ou melhor, quase sempre este interlocutor está oculto, dissimulado por uma racionalidade que é ela mesma uma ilusão:

Subjetivismos e objetivismos, romantismos e realismos, individualismos e cientificismos, idealismos e positivismos se opõem em aparência, mas estão secretamente coligados para ocultar a presença do mediador. Todos esses dogmas são a tradução estética ou filosófica de visões de mundo próprias à mediação interna. São todos derivados mais ou menos diretamente, desta mentira que é o desejo espontâneo. São todos defensores de um mesma ilusão de autonomia a que o homem moderno está apaixonadamente apegado.⁵⁵⁶

Seria muito fácil chamar o imaginário objetivo de Pessoa como uma experiência transcendental do tipo Kantiano, por exemplo. Pelo contrário, o universo cosmopoiético que se abre com o *Paradoxo dos paradoxos* cumpre não somente a exigência de diálogo com cosmos de outras religiões, por mediação, de suas objetividades literárias, como também desempenha paradoxalmente o papel

⁵⁵⁵ GIRARD, 2009, p. 18; p. 40.

⁵⁵⁶ GIRARD, 2009, p. 40.

Cristológico da unidade *hypostática* de Cristo com o Pai e o Espírito Santo e, de outro, a distinção essencial Trinitária.

Von Balthasar encontra no conceito de *Divine Mission* o *a priori sintético* da Pessoa, onde a missão de Jesus Cristo é o modo da eterna “relação” com o Pai e o Espírito Santo, sendo relação de origem – *processio* – ao mesmo tempo identidade da Pessoa:

A concepção de Balthasar encontra seu fundamento trinitário no fato de que, como explica Santo Tomás, a "missão" estende a processão (para dentro e entre – da Vida Trinitária, isto é, a processão divina do Filho para o Pai, dentro da economia da salvação. A missão do Filho é uma "modalidade" de sua eterna processão. Se somarmos a isso a ideia de que as processões constituem as Pessoas da Trindade [como relações] o conceito de missão oferece, ele mesmo, como uma mediação entre os conceitos cristológico e trinitário de Pessoa.⁵⁵⁷

A “Missão” da Pessoa [sendo com] cada pessoa não pode ser pensada sem sua genética especificamente teológica cristã Trinitário–Cristológica da qual depende toda “relação” como nova pessoa:

As implicações antropológicas que surgem desta fundamentação cristológico-trinitária do conceito de pessoa agora são evidentes se ser uma pessoa coincide essencialmente com a missão de ser aceito por Deus, e se isso aconteceu "arché-típico" e completamente em Jesus Cristo, então “qualquer pessoa” pode ser chamada de “Pessoa” somente em termos de Cristo, em virtude de alguma relação para Ele. A total identidade entre a consciência de si e a consciência da missão em Jesus abre lugar para que outros tenham, analogicamente, missões únicas pessoais. Estas missões não são como as do Cristo que constitui um a priori sintético com [sua] Pessoa, mas são sintetizados a posteriori, juntamente com a criação, pessoas livres espiritualmente [*Geistpersonen*]. A liberdade do sujeito espiritual desempenha um papel decisivo aqui: a missão pode ser adotada ou rejeitada. Onde ela é representada em liberdade, isto é, seguida por um aumento da “personalização” do sujeito, um despertar mais profundo de si mesmo”, na medida de que para Deus: “Pessoa é o “novo nome” com que Deus Me Chama”.⁵⁵⁸

⁵⁵⁷ *Balthasar's conception finds its trinitarian anchor in the fact that, as St. Thomas explains, the "mission" [missio] extends the inner-trinitarian procession, that is, the Son's divine procession from the Father, into the economy of salvation. The mission the Son is a "modality" of his eternal procession. If we add to this the idea that the processions constitute the Persons of the Trinity [as relations] the concept of mission offers itself as a mediation between the cristological and Trinitarian concepts of person. [Tradução nossa]. ACKERMANN, 2002, p. 238.*

⁵⁵⁸ *The anthropological implications that emerge from this christological and trinitarian grounding of the concept of person are now evidente: if being a person coincides essentially with a mission to be accepted from God, and if this has happened "archetypically" and completely in Jesus Christ, then anyone else can be called "person" only in terms of Christ, by virtue of some relationship to, and derivation from, him. The total identity between consciousness of self and consciousness of mission in Jesus open up "room ...for others to have analogous, unique, personal missions. These missions do not, as in Christ's case, constitute an a priori synthesis with [one's] person but are synthesized a posteriori along with the created, chosen persons [*Geistpersonen*]. The freedom of*

É aceitando a Missão que o homem se torna apto a ser Pessoa e aprofunda o ser um dado *individuum*:

Considerando a distinção à realidade da existência humana, fala-se no mesmo sentido de "indivíduos" quando primeiramente concernente com a identidade da natureza humana enquanto, é claro, uma certa dignidade não pode ser negada na medida em que todas as existências humanas são sujeitos espirituais. Fala-se de uma 'pessoa', no entanto, quando considerando a singularidade, a incomparabilidade e, portanto, irrepitibilidade do indivíduo.⁵⁵⁹

Por conseguinte, não se trata de negar absurdamente o indivíduo, sua existência como subjetividade a propósito de uma pretensa autonomia da razão:

Ainda que a palavra individualidade signifique a qualidade de não ser dividido em partes, sempre inclui um elemento de singularidade que, pelo menos potencialmente, contém algo da personalidade.⁵⁶⁰

Pelo contrário, a afirmação mais profunda de uma compreensão do indivíduo e de sua subjetividade requer considerar esta irrepitibilidade da Pessoa, o que de fato, isto é, enquanto razões do entendimento permita que haja condições de possibilidades científicas do domínio da técnica e das instituições.

De outro modo, nesse momento, a educação religiosa como tecnologia institucionalizada permite, na compreensão moderna de subjetividade romântica, tão-somente ações miméticas, repetíveis carregadas de ideologias e alienação:

Isto torna o tempo aberto novamente no desenvolvimento de independência da filosofia moderna [Autonomia da Razão] da pessoa que procura primeiro definir-se como auto-consciência subjetiva (Descartes), e essa independência absolutiza-se em breve (Spinoza, Hegel), de modo que os indivíduos tiveram que se entregar a este Absoluto. A tentativa de Kant para salvar a dignidade da pessoa não poderia parar esta deriva. Apesar de ter sido exigido que a outra pessoa seja respeitada no caráter absoluto da pessoa estava fundado simplesmente em sua liberdade ética. Assim, não havia nada preservado de uma inter-relação fundamental de pessoas como um signo pleno exigido pela imagem da Trindade. As dimensões das particularidades das pessoas foram faltando também. E mais uma vez, é certamente o cristianismo que ilumina conceito de pessoa de Kant, mas um

the spiritual subject plays a decisive role here: the mission can be embraced or rejected. Where it is embraced in freedom, it's followed by an increasing "personalization" of the subject, an innermost awakening to oneself" inasmuch from God: "Person is the 'new name' by which God addresses me [Rev2:17]". [Tradução nossa]. [Rev2:17]. ACKERMANN, 2002, p. 241.

⁵⁵⁹ *Carrying the distinction over to the realm of human beings, we will speak in the same sense of "individuals" when primarily concerned with the identity of human nature to which, of course, a certain dignity cannot be denied insofar as all human beings are spiritual subjects. We will speak of a 'person,' however when considering the uniqueness, the incomparability and therefore irreplaceability of the individual. [Tradução nossa]. BALTHASAR, 2002, p. 238.*

⁵⁶⁰ *Yet the word individuality, which means the quality of not being broken into parts, always includes an element of singularity that, at least potentially, contains something of personality. [Tradução nossa]. BALTHASAR, 2002, p. 239.*

protestante de um cristianismo protestante, uma religião dentro da razão nua (embora ele ainda mantenha a coloração cristã) enquanto não há lugar para qualquer Trindade divina ou para uma representação gratuita de Cristo. Pois como poderia alguém assumir a responsabilidade diante de Deus para minha absoluta liberdade espiritual? Representação (mesmo que de Cristo) parecia para Kant um roubo.⁵⁶¹

Para Von Balthasar o conceito de “missão” deve ser compreendido como lugar de passagem de Igreja para Pessoa⁵⁶², tão-somente, no contexto verdadeiramente cristológico.⁵⁶³ E sintetiza desse modo o conceito de missão:

Na medida em que todos são concebidos, concebendo porém o nosso "agir" na área de atuação, ou seja, Cristo, consiste em trazer nossa inata não-identidade para uma aproximação cada vez mais estreita com a identidade perfeita. Este é o objetivo de nosso seguimento de Cristo, no qual reina Identidade. Em outras palavras, somos semelhantes ao nosso próprio "eu" mais e mais completamente à nossa missão dada por Deus e descobrir nesta missão nossa própria identidade, que é ao mesmo tempo pessoal e social.⁵⁶⁴

Nessa direção a questão acerca da identidade docente absorve a estrutura da forma grega, ou seja, o essencialismo grego enquanto uma racionalidade que permite *intus legere* (ler para dentro) sem se precipitar num subjetivismo romântico

⁵⁶¹ *This becomes clear time and again in the development of the Modern in which the philosophical "independence" of the person sought first to define itself as subjective self-consciousness (Descartes), and this independence then absolutized itself very soon (Spinoza, Hegel) so that the individuals had to give themselves up to this Absolute. Kant's attempt to save the dignity of the person could no halt this drift. For even though it was demanded that the other person be respected, the absoluteness of the person was anchored simply in his ethical freedom. Thus there was nothing preserved of a fundamental interrelatedness of persons as a meaningfully understood imago Trinitatis would have demanded. Every optic dimension of the person was lacking as well. And once again, it is certainly Christianity that illuminates Kant's concept of the person, but a protestant and enlightened Christianity, a religion within bare reason (though it still retains its Christian coloring) in which there is no place for either a divine Trinity or for a vicarious representation by Christ. For how could someone else take responsibility before God for my absolute, holy freedom? Representation (even that by Christ) seemed to Kant a theft. [Tradução nossa]. BALTHASAR, H. U. von. *On the Concept of person*. p. 24. Disponível em: <<http://www.communio-icr.com/files/balthasar13-1.pdf>>. Acesso em: 30 maio. 2014.*

⁵⁶² Vê-se que a proposta essencial de Balthasar consiste em passar da Igreja como simples coletivo para a Igreja como pessoa aproveitando a imagem bíblica Esposa de Cristo. Em 1978, ao publicar a Teodramática III [*Theodramatik II/2*], o teólogo suíço, apresentando sua eclesiologia de forma mais sistematizada, e complementando seu livro anterior *Sponsa Verbi* (1960), utilizará o conceito de missão para explicitar a passagem para a Igreja como Pessoa. FERNANDES, 2013, p. 53.

⁵⁶³ Esta fundamentação eucarística (cristológica) e pneumatológica da Igreja fazem a Igreja ao mesmo tempo ser corpo e ser esposa de Cristo, aquela que está de frente a Cristo, respondendo a Ele. Ser corpo e esposa de Cristo são dois aspectos da única realidade da Igreja. Este paradoxo tem profunda relação com o mistério do Deus e Trino. FERNANDES, 2013, p. 53-54.

⁵⁶⁴ *As far as all o fus are concerned, concerned however... our 'acting' in the acting area, that is, Christ, consist in bringing our innate nonidentity into an ever-closer approximation to perfect identity. This is the purpose of our following of Christ, in whom identity reigns. In other words, we are to assimilate our own "I" more and more completely to our God-given mission and to discover in this mission our own identity, which is both personal and social" [Tradução nossa]. BALTHASAR H. U. von. *On the Concept of person*. p. 25. Disponível em: <<http://www.communio-icr.com/files/balthasar13-1.pdf>>. Acesso em: 30 maio. 2014.*

ou numa desintegração num todo ideal. Por causa da condição *hypostática* cristã torna-se possível perpassar pelas estruturas da subjetividade suas exigências de autonomia individual, sem, contudo, fazer de suas proposições critério válido de identidade. Notadamente porque todo critério da subjetividade em si mesmo se confunde mimeticamente cerrando as portas da transcendência.

O princípio de identidade encontra seu "*habens esse*" definitivamente no conceito de Pessoa como missão. Aqui torna-se possível falar de religião paradoxalmente como drama existencial e autonomia do ser sem destruir a liberdade do sujeito e a objetividade do corpo religioso:

Se a missão é aceita e realizada, é des-privatização do "eu", fazendo com que a influência fecunda deste último (pela graça) possa expandir-se para todo o "Corpo Místico" de Cristo. Desta forma, há uma mútua interpenetração das diversas missões e as pessoas que se identificam elas mesmas com Ele: é o que se entende por "comunhão dos Santos". Estas pessoas não são, portanto, "funcionais" ou "despersonalizadas" no processo. O (aparente) paradoxo emerge em que as pessoas, ao tornar-se cada vez menos privado, ao mesmo tempo tornam-se mais profundamente Pessoal. Na verdade, de certa forma, elas tornam-se arquetipicamente super-pessoal, protótipo para todos os que, na fé, reconhecem e abraçar a sua missão de Deus.⁵⁶⁵

Poder-se-ia objetar em que se distingue a *mimesis* dos arquétipos da razão autônoma da Pessoa? Ora não há uma distinção, são o mesmo e único, considerando que, por ação *hypostática*, a identidade de sentido não se confunde com critérios de validade do entendimento que não reclamam para si a identidade, algo que a si mesma a razão autônoma não confere e, se o faz, faz tão-somente como *mimesis* e não como autonomia. A autonomia somente é conferida pela efetividade *hypostática* que é razão como dom paradoxal:

Quando um homem é obediente ao chamado para seguir, quando ele dá o seu "sim" da fé, ele é levantado fora da estreiteza humana (e pecaminosa) e é ampliada para as dimensões da missão de Cristo e da Igreja. Para Balthasar, não existe um sistema para explicar como a expropriação do homem sobre si mesmo e sua apropriação por Deus é simultânea com a descoberta de seu próprio eu pessoal. Isso pode ser compreendido apenas como um paradoxo teológico. O resultado é que, desde a época de

⁵⁶⁵ *If the mission is accepted and carried out, it de-privatizes the "I", causing the latter's fruitful influence (through grace) to expand into the whole "Mystical Body" of Christ. In this way, there is a mutual interpenetration of the diverse missions and the persons who identify themselves with them: this is what is meant by the "communion sanctorum". These persons are not, however, either "functionalized" or "depersonalized" in the process. The (seeming) paradox emerges that persons, while growing increasingly less private, are all the while becoming more deeply personal. Indeed, in a certain way they become super-personal paradigmatic, prototypical, or archetypical for all who, in faith, recognize and embrace their mission from God. [Tradução nossa]. ACKERMANN, 2002, p. 243.*

Orígenes e Ambrósio, tradicionalmente tem sido chamado de *ecclesiastica anima*.⁵⁶⁶

Tal autonomia do paradoxo da *anima ecclesiastica* permite-nos falar do “EU”:

Com relação à consciência do indivíduo, isso significa que há um ponto onde um "pensar com a Igreja" [*sentire cum ecclesia*] torna-se o "pensamento da Igreja" [*sentire ecclesiae*], e "amor à Igreja" torna-se o "amor a Igreja". A consciência do indivíduo e da consciência da Igreja se interpenetram, mesmo que eles não sejam confundidos, assim como o indivíduo não é dissolvido em um todo maior. A dinâmica do crescimento de socialização em nenhuma maneira elimina o ponto em que o indivíduo está sozinho consigo mesmo. Pelo contrário: na medida em que a aceitação de sua missão pessoal envolve uma "decisão de fato" sobre a vida de um, pode nascer apenas da solidão do eu.⁵⁶⁷

A subjetividade como “relação” adquire assim por extensão “a *mutual osmosis*” análoga à *circumincessio* (*perichoresis*) entre as Pessoas da Trindade, por mediação desta:

Mútua compreensão entre Maria e a Igreja tão íntima e intercambiável, que Balthasar, seguindo Scheeben, deduz uma *pericorese* entre o mistério da Igreja e de Maria, não podendo ser um perfeitamente conhecido sem o outro e vice versa.⁵⁶⁸

Que permite falar não somente de um sentir com o corpo, mas corpo sentindo:

Pedro, por exemplo, é pessoa eclesial quando, apesar de seu horror, ele permite que Jesus lhe lave os pés, transformando assim toda hierarquia mundana (mestre/escravo, Deus/homem, santo/pecador) (Jo 13.6-10) em sua cabeça. Maria de Betânia, que em sua atitude “contemplativa” escuta ao Senhor e unge os pés “para o dia de seu sepultamento” (Jo 12.1-8), encarna o fiel eclesial amando a Igreja em seu “Sim” para o caminho de

⁵⁶⁶ *When a man is obedient to the call to follow, when he gives his “Yes’ of Faith” he is lifted out of his human (and sinful) narrowness and is enlarged to the dimensions of the mission of Christ and the Church. For Balthasar, there is no system for explaining how man’s expropriation of himself and his appropriation by God is simultaneous with a discovery of his own personal self. This can be grasped only as a theological paradox. The result is what, since the time of Origen and Ambrose, has traditionally been called the anima ecclesiastica. [Tradução nossa]. ACKERMANN, 2002, p. 244.*

⁵⁶⁷ *With respect to the consciousness of the individual, this means that there is a point where a “thinking with the church” [*sentire cum ecclesia*] becomes the “thinking of the church” [*sentire ecclesiae*], and “love for the Church” becomes the “love of the Church”. The consciousness of the individual and the consciousness of the Church interpenetrate, even though they are not confused, just as the individual is not dissolved into a greater whole. The dynamic of growing socialization in no way eliminates the point where the individual is alone with himself. On the contrary: to the degree that acceptance of one’s personal mission involve a “decision from the Depths” regarding one’s life, it can be born only from the solitude of the I. [Tradução nossa]. ACKERMANN, 2002, p. 245.*

⁵⁶⁸ FERNANDES, 2013, p. 60.

Jesus - um “Sim”, que é fundamentalmente aberto “a priori”, dispondo-se a ser formado.⁵⁶⁹

Será nessa *relação pericorética* onde habita o critério de identidade docente proposta nessa tese e que se desdobrará nas cartas narrativas como uma missão: onde tanto Maria quanto a Igreja, são aquelas que em completa gratidão, recebem e doam o Filho.⁵⁷⁰ Nosso próximo passo será em constar tal assertiva a partir do próprio Von Balthasar.

3.3.1 Maria: a pessoa

Particular atenção deve ser reservada para Maria [*Theotokos*]. De acordo com Von Balthasar Ela é *Kirche im Ursprung*⁵⁷¹ [Igreja original], condição de possibilidade teológica do estatuto estético literário a que se propõe nessa tese.

Maria é a “*unique theological person*”⁵⁷² essência arquetípica dos demais entes em relação com o Cristo na história da humanidade. Isto significa dizer que a Pessoa de Maria acolhe a missão de todos os homens de raças e culturas, tempos e espaços, aqui com suas mais díspares imagens literárias de Deus. E uma vez acolhendo auxilia-os no caminho do encontro pessoal com Cristo na transcendência do mimetismo.

Destarte, quer-se evitar aqui qualquer forma de prejuízo ortodoxo em que se engessa a forma de Maria dentro de um patrimônio jurídico eclesial precipitando na apostasia *outras formas culturais*, por outro lado, isto não dá licença ao prejuízo relativista no qual a forma de Maria é dissolvida em figuras culturais, expressões miméticas subjetivas. Nosso iter pretende ver a partir de Maria como “*anima ecclesiastica*”.

Será nessa *hypostática* missão que é de cada ser humano em todos os tempos e espaços e de Deus com ele, por mediação desta razão que o torna um com seus irmãos que a aventura épica do sujeito se desdobra em comédia, tragédia,

⁵⁶⁹ *Peter, for example, stands in persona ecclesiae when, despite his horror, he allows Jesus to wash his feet, thus turning all worldly hieraschy (master/slave, God/man, saint/sinner) (Jn 13:6-10) on its head. Mary of Bethany, who in her “contemplative” attitude listens to the Lord and anoints his feet “against the day of his burial” (Jn 12.1-8), embodies the faithfull, loving Church in her “Yes” to the way of Jesus – a “Yes” that is fundamentally open “a priori”, disposing itself to be formed [Tradução nossa]. ACKERMANN, 2002, p. 246.*

⁵⁷⁰ FERNANDES, 2013, p. 60.

⁵⁷¹ ACKERMANN, 2002, p. 246.

⁵⁷² ACKERMANN, 2002, p. 246.

tragicomédia e drama, os mais impressionantes no teatro mimético da vida que paradoxalmente aguarda a todo instante a revelação da Glória de Deus:

A Igreja, na sua realidade mais profunda é a unidade daqueles que se reuniram e formaram pelo assentimento à Imaculada e, portanto, sem limites de Maria, conquanto pela graça têm a forma de Cristo, estão preparados para deixar a economia de Deus acontecer em si e em todos os seus irmãos.⁵⁷³

A vida de cada homem é nesse sentido a vida de todos os homens, não somente os que conscientes partilham da mesma fé, mas, sobretudo, aqueles que com-partilham no céu, na terra e no inferno em suas várias acepções literárias e imagens estéticas a universalidade paradoxal da Pessoa. Em suma, para Von Balthasar:

A compreensão da Igreja como pessoa não envolve algum tipo de "hipóstase eclesial", localizado em algum lugar ao lado ou acima da comunidade concreta dos crentes, nem mera pura teologia ou poesia espiritual [gnosticismo/materialismo]. Pelo contrário: para falar da Igreja em termos de pessoas é captar a realidade da eclesiologia. Esta realidade é a unidade particular da Igreja, que não é uma unidade de monismo, mas de "perichoresis". É, portanto, inconcebível sem distinção pessoal. O entendimento pessoal de Igreja para Balthasar entrelaça a unidade e a distinta identidade e diferença de comunhão eclesial na forma mais próxima possível.⁵⁷⁴

O mestre de teologia deve conduzir o aluno a este encontro Pessoal a partir da revelação [fé cristã católica] dos mimetismos de si mesmo confeccionados pelo espelho de diálogos com o mundo horizontal. A educação, nesse sentido, é validamente libertadora de si mesmo.

⁵⁷³ *The Church in her deepest reality is the unity of those who, gathered and formed by the immaculate and therefore limitless assent of Mary, wick through grace has the form of Christ, are prepared to let the saving will of God take place in themselves and for all their brothers.* [Tradução nossa]. ACKERMANN, 2002, p. 247.

⁵⁷⁴ *The understanding of the Church as person does not involve some kind of "eclesial hypostasis", located somewhere next to or above the concrete community of believers, nor mere pure theological or spiritual poetry. On the contrary: to speak of the Church in persons terms is to capture the reality of ecclesiology. This reality is the particular unity of the Church, which is not a unity of monism, but of "perichoresis". It is thus inconceivable without personal distinction. Balthasar's personal understanding of the Church weaves together the unity and distinction identity and difference of ecclesial communion in the closest possible way* [Tradução nossa]. ACKERMANN, 2002, p. 248.

3.3.2 Por uma estética-literária da Pessoa: Condição de possibilidade de validade universal no diálogo ecumênico

A literatura legitima novas formas de metafísica no sentido de uma nova 'filosofia primeira', ou seja, uma compreensão dos princípios supremos que nos permita uma inserção nova no todo do real.⁵⁷⁵

O paradigma ecológico contemporâneo, a exemplo das religiões pré-cristãs, visualiza o universo como uma grande mãe. Esta teoria renasceu com o nome de Gaia, a Terra viva, do bioquímico inglês, James Lovelock, que defende a ideia de que a Terra é um ser vivo, capaz de regular sua vida e o próprio clima.⁵⁷⁶ Hoje a ciência e a filosofia já admitem a unidade do cosmo e nesta unidade não há hierarquia. Cada espécie está apta a desempenhar o seu potencial específico. Nenhum elemento está isolado, nem na extensão presente e nem na história.

Michel Serres propõe como “Contrato Social” uma visão de “confronto” entre o homem contra outros homens, ambos constituídos pela Moral judaico-cristã de um lado e a Filosofia Grega (História, Ciência e Direito) de outro, sendo a terra inimigo comum não declarado. Há sérios interditos a Serres por este preconceito apressado e gratuito!

Entrementes a preocupação ecológica desperta algo importante na consciência contemporânea: A de que algo naturalmente não está certo! A de que a visão de um cristianismo puramente jurídico pode sim ter contribuído para o capitalismo desmedido e, por outro lado, de que a compreensão socialista precipitou o mesmo cristianismo num retorno ao grotesco sem sentido anímico. Dessarte, ao observar que esta “máscara” [pessoa como *prosópon*] cristã é uma construção mimética horizontal, ressonância dos diálogos estritamente científicos entre fé gnóstica e ciência iluminista, certamente não encontramos aqui a objetividade reveladora da Pessoa.

⁵⁷⁵ OLIVEIRA apud NEDEL, José. *Ecologia e Ética ambiental*. São Leopoldo: Unisinos, 2006. p. 44.

⁵⁷⁶ Segundo Edward O. Wilson, esse conceito duro de Gaia, segundo o qual biosfera é um superorganismo formado por todos os ecossistemas, no qual cada espécie é otimizada para estabilizar o ambiente e se beneficiar do equilíbrio de todo o sistema, não é sustentado pela maioria dos biólogos, sequer por Lovelock. O defendido seria mais brando, nestes termos: algumas espécies exercem influência marcante, ou mesmo global, sobre a biosfera. Em verdade, o ambiente terrestre é mantido pelos organismos em delicado equilíbrio. Há indícios de que até espécies isoladas têm efeito global considerável, a exemplo do fitoplâncton oceânico – composto de bactérias, arqueanos e algas microscópicas – que desempenha papel importante no controle do clima. NEDEL, 2006, p. 20; p. 33;34.

Segundo Serres: “A dialética reduz-se ao eterno retorno e retorno das guerras conduz-nos ao mundo.”⁵⁷⁷ Faz-se necessário um novo eixo de gravidade na terra. Um eixo diagonal que supressuma os eixos (vertical e horizontal) dos movimentos racionais constituídos por de um lado pelo Direito e do outro pela História, que instigam a guerra.⁵⁷⁸

A diagonal do contrato natural⁵⁷⁹ teria num dos pólos o indivíduo⁵⁸⁰ (ação local) e noutra a mística gnoseológica⁵⁸¹ (razão objetiva). O autor compreende que o homem sob o horizonte, [...] escutando piedosamente a linguagem do ser e do tempo. Frágil caniço curvado, o homem pensa, sabendo que vai morrer nesse universo, que por sua vez não sabe que o mata. É, pois, mais nobre e mais digno do que seu vencedor, porque o compreende.⁵⁸² E ainda:

Na verdade, a terra fala-nos em termos de forças, de ligações e de interações, e isso basta para celebrar um contrato. Cada um dos parceiros em simbiose deve, por direito, a sua vida ao outro, sob pena de morte.⁵⁸³ Estas ligações de simbiose, de tal maneira recíprocas que não conseguimos decidir em que sentido vai o nascimento, esboçam o contrato natural.⁵⁸⁴ Tudo isto permaneceria como letra morta se não se inventasse um ovo homem político.⁵⁸⁵

Ora, já não acreditamos nas faculdades da consciência, razão e juízo, que aproximariam, num contexto de claro-escuro, imaginação-memória entre outras funções ou órgãos semelhantes, nem nos conceitos tidos como fundamentais, mas conhecemos os homens; é preciso inventá-los, para os formar, é preciso um ensino e para este um modelo. Tracemos, pois, um retrato nunca exemplificado, para que ele possa suscitar imitadores.⁵⁸⁶

Destarte, o filósofo francês Michel Serres defende a ideia de que é chegada a hora de substituímos a Teoria do Contrato Social do racionalismo subjetivo da ilustração pela Teoria do Contrato Natural. Para ele o homem deve renunciar ao mito do contrato social primitivo para firmar um novo pacto com o mundo: no contrato natural. Serres preconiza a revisão conceitual do direito natural de Locke, pelo qual o homem é o único sujeito de direitos.

⁵⁷⁷ SERRES, 1994, p. 28.

⁵⁷⁸ SERRES, 1994, p. 31.

⁵⁷⁹ SERRES, 1994, p. 31-32.

⁵⁸⁰ Mergulhado nessas massas gigantescas, poderá ainda o agente individual dizer “eu”, quando os grupos antigos, tão pequenos, enunciam já um “nós” ridículo e desusado? SERRES, 1994, p. 34, p. 168.

⁵⁸¹ SERRES, 1994, p. 146, p. 148, p. 189-190.

⁵⁸² SERRES, 1994, p. 32.

⁵⁸³ SERRES, 1994, p. 68.

⁵⁸⁴ SERRES, 1994, p. 190.

⁵⁸⁵ SERRES, 1994, p. 68.

⁵⁸⁶ SERRES, 1994, p. 146.

O Direito natural, conforme o paradigma do Contrato natural, preconiza novos valores, que demandam novas normas jurídicas, novos princípios do Direito e novos paradigmas para ação sobre a realidade circundante. Ela nos pede uma nova maneira de nos relacionarmos conosco mesmos e com o mundo.

Nesse momento, o questionamento de Serres é legítimo porque é romanesco reclamar um des-mascaramento [des-velamento] das máscaras horizontais de uma educação moderna fundamentada nas relações intersubjetivas como se o equilíbrio dependesse do homem e abre a possibilidade da revelação.

A ecologia como movimento de que seja necessário uma compreensão em que cada agir seja universal, não mais conforme o imperativo categórico, abre possibilidades de uma visão educacional que considere o homem como cosmos e ao mesmo tempo capaz de transcendência. Não o ressurgimento grotesco de religiões pré-rationais, mas antes dos símbolos, a abertura à revelação. Os seres inanimados adquirem vida em fantásticos contos e são portadores da Pessoa:

Na concepção do Juiz americano, Douglas, em voto proferido no caso *Sierra Club v. Morton* (Toward Legal Rights Objets, 445. S. Cal. I. Ver. 450 - 1972), em que houve um pedido de anulação de uma decisão do U.S. Forest Service, que liberou ao Mineral King Valley, uma área quase selvagem para a construção de uma estação de esqui, o animal é sujeito de direitos. O Juiz Douglas, em seu voto argumentou que objetos inanimados são, às vezes, partes em litígio. E, assim como o navio tem uma personalidade jurídica e a corporação ordinária é uma pessoa para propósitos jurídicos, também a natureza pode ser sujeito de direitos: "Então isto é válido para vales, prados, rios, lagos, estuários, praias, cumes, arvoredos, árvores, pântanos, e até o ar que sente a pressão destrutiva da tecnologia moderna e da vida moderna. O rio, por exemplo, é um símbolo de toda vida que sustenta ou nutre - peixe, insetos aquáticos, lontra, veado, alce, urso e outros animais, incluindo o homem, que depende deles ou que desfruta de sua contemplação, seu som e sua vida. O rio, como interlocutor fala da unidade ecológica da vida da qual faz parte. Essas pessoas que tem uma significativa relação com esse corpo de água - seja um pescador, um canoeiro, um zoologista, ou um lenhador - precisam estar aptas para falar desses valores que o rio representa e que estão ameaçados de destruição. A voz dos objetos inanimados, entretanto, não deveria ser sufocada. Isto não quer dizer que o Judiciário ignore as funções administrativas da agência federal. Isto simplesmente significa que, antes que esse inestimável pedaço da América (como vales, prados, rio ou lago) esteja para sempre perdido ou transformado para ser reduzida a escombros do nosso ambiente urbano, a voz dos existentes beneficiários de nosso ambiente se regozijaria se pudesse ser ouvida."⁵⁸⁷

Segundo o paradigma do Contrato natural, o animal é pessoa de Direito, crescemos, enquanto membro *cosmopoiético* da formação do homem a quem deve

⁵⁸⁷ STEWART, Richard B.; KRIE James E. *Environmental law and policy*. 2. ed. Indianópolis: Bobbs Merriel, 1978. p. 812-820.

por Direito resguardar por *analogia concreta* sua identidade de Pessoa. A formação do homem, nesse sentido, é orgânica, viva, independente da arbitrariedade de tecnologias e instituições faz com o homem um só, confiando nele como constructo bio-psíquico-espiritual digno da Pessoa. A educação deve ir além dos esquemas mentais científicos tragicômicos!

3.4 Analogia *entis concreta: persona dramatis*⁵⁸⁸

Chegamos ao momento do discurso em que é possível dizer, com segurança, que a forma é uma *imediatidade refletida*. Essa mesma *imediatidade* é uma *experiência* fugaz, brevíssimo segundo do tempo que foge do nosso saber. A *reflexão*, dizemos *participação*, envolve, como percorremos até então, toda complexidade de um pensamento sistemático, mas que não se deixa fechar-se sobre si mesmo, justamente porque ela mesma é uma *experiência paradoxal*.⁵⁸⁹

No tempo informe⁵⁹⁰ surge a *história* e com ela o complexo sistemático, mas ele mesmo num tempo do *evo*⁵⁹¹ é apenas um brilho de uma luz que escapa.

A *experiência* pela qual pretendemos dar a volta elíptica em torno da forma, que é ela mesma, pretende ser essa expressão ao mesmo tempo extremamente subjetiva e comum, imaginária e concreta, entre o tempo e a eternidade. *Paradoxo do existir*⁵⁹² humano que resiste a toda *tragicomédia moderna*⁵⁹³ de remover o cadáver de Deus.⁵⁹⁴

Poderia parecer ao olhar desatento uma tautologia, mas a *história* não se repete. Ela é sempre nova, criativa, se recusa a segurar o tempo. Criatividade que é criação da própria história. Assim sendo, com este capítulo pretende-se chegar de onde partimos: da forma natural à forma criada. A imaginação ou experiência, entendida como reflexo dessa *imediatidade refletida* que é ser-no-mundo.

A experiência é a face do pensamento que se volta para a *presença* do objeto.⁵⁹⁵ Presença que é sua Pessoa, a perfeição de si mesma. A experiência

⁵⁸⁸ Conceito fundamental em Lima Vaz conforme Hans Urs Von Balthasar em: LIMA VAZ, 2002, p. 138; LIMA VAZ, 1992, p. 243; LIMA VAZ, 1997, p. 201; p. 217; p. 253; p. 266; LIMA VAZ, 2001, p. 175.

⁵⁸⁹ LIMA VAZ, 2002, p. 254.

⁵⁹⁰ Da forma natural à forma criada. Ver contexto LIMA VAZ, 1992, p. 249.

⁵⁹¹ AQUINO, 2006, p. 10ss.

⁵⁹² AQUINO, 1995, p. 5ss.

⁵⁹³ BALTHASAR, 2001, p. 390ss.

⁵⁹⁴ LIMA VAZ, 2002, p. 241.

⁵⁹⁵ LIMA VAZ, 2002, p. 243.

possui, por vezes ainda que obscuro, sentido em si mesma. Uma *prudencia* em seu interior. Imagem que anseia por forma que nos liberta e ilumina.⁵⁹⁶

Ver a verdade da imagem como Pessoa nesse ambiente que denominamos teológico faz-nos correr o risco da vida plena. Plenitude de sentido em meio à deformidade contemporânea que *esvazia o ser de sentido*.⁵⁹⁷ Corremos o risco de refletir a imagem de Deus:

É um risco que pode fazer-nos estremecer diante da gigantesca e fantástica operação da negação de Deus – dissimulada, sutil ou agressiva – que invade toda nossa cultura e, por conseguinte, todas as fibras do nosso ser que nela e por ela subsiste. Mas trata-se do risco essencial da “*fé que busca a inteligência*.” Se não nos dispomos a corrê-lo é porque em nós mesmo a negação de Deus terminou sua tarefa: já não cremos em Deus, embora continuemos a oferecer em espetáculo ao mundo o alarido das nossas teologias... como velhos ritos diante de uma platéia divertida, cética ou entediada, que ocupa algumas horas de seu fim de semana presenciando uma missa pop ou folheando distraidamente algum best-seller “teológico” do momento.⁵⁹⁸

Imagem ou experiência perceptiva que é *dom*:

Sem a verdade experiencial de Deus, nossa vida andarรก errando entre muitos deuses muitos senhores: mas serรก ídolos ou imagens enganosos da Verdade que perdemos.⁵⁹⁹

A imaginação articula-se entre dois pólos definidos: o objeto, isto é, o fenômeno e o sujeito, ou seja, a consciência. Conforme vimos alhures a forma (alma) padece ao conhecer, doravante a imaginação enquanto desenha (imprime) arquétipos, exerce uma forma de relação ativa entre fenômeno e consciência. A *presença* que se *manifesta* à consciência obedece a leis estruturais da própria consciência, eis por que não existe imaginação sem uma forma de expressão arquetípica e universal. Se assim ocorre, trata-se do espetáculo delirante da fantasia.

A *imaginação* (experiência) conquanto seja a intuição da reta razão constitui-se no princípio como identidade entre si mesma e a forma, expressão ativa da *presença*⁶⁰⁰, visto que sua demonstração é *analógica* (paradoxal):

Ora, o que caracteriza a experiência de Deus [Forma sob certa ordem] é que ela experimenta nesse espaço, uma presença onipresente, a presença

⁵⁹⁶ LIMA VAZ, 2002, p. 242.

⁵⁹⁷ Para Lima Vaz vivemos uma crise dramática do Sentido. LIMA VAZ, 2004, p. 286.

⁵⁹⁸ LIMA VAZ, 2002, p. 242.

⁵⁹⁹ LIMA VAZ, 2002, p. 242.

⁶⁰⁰ Expressão ativa, ou seja, acolhimento da manifestação do objeto ao sujeito que o interioriza, assume sua presença e, de certo modo, com ele se identifica LIMA VAZ, 2002, p. 244. O *inteligente em ato é o inteligível em ato*: ARISTÓTELES, 2006, [430 a4].

mesma do Sentido radical. Experiência absolutamente única. Trata-se, com efeito, de uma presença que não se desvela. O desvelamento de uma presença no espaço da experiência é sempre um recorte de uma particularidade no fundo indeterminado dos sentidos possíveis. Mas, na experiência do Sentido radical, estamos diante de uma presença analógica (na acepção rigorosamente filosófica do termo) que torna possível o desvelamento de toda presença particular. Com efeito, nenhuma presença particular pode, por definição, ocupar o campo total do sentido. Por isso mesmo o Sentido radical, como presença onipresente, é rigorosamente transcendente a toda presença particular. É como as presenças particulares não se somam numa totalidade de sentido, *o Sentido radical é a um tempo presente e absolutamente transcendente.*⁶⁰¹

E nisso consiste sua beleza, um drama, herdado do trágico mito antigo, mas não representado estaticamente por deuses lógicos.⁶⁰² Drama que contra toda sorte de gnosticismos e idealistas, conhecidos como “os amigos das Ideias”⁶⁰³ não é inexprimível ou inefável e eis por que podemos falar de uma experiência (imagem) de Deus. Em toda linguagem dotada de sentido em que uma realidade é dita, a presença de Deus é igualmente dita (vista), vem a ser, a imagem de Deus tem lugar na forma especificamente humana do discurso.⁶⁰⁴

Do contrário, poderiam então os materialistas, também chamados de “filhos da terra”⁶⁰⁵, reivindicar para si a imagem da forma. Nesse caso, 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*⁶⁰⁶ do ser (desontologização do ser) e aqui partilhamos profundamente das intuições Girardianas.⁶⁰⁷ Imagem que transpassa literalmente (*empeiría*) o existir humano, na medida em que existir (*Esse*) é existir *logicamente*. Lógica é produção incessante de Sentido.⁶⁰⁸

⁶⁰¹ LIMA VAZ, 2002, p. 252.

⁶⁰² O Cosmocentrismo do mundo grego pode ser lido como tragédia e o Teocentrismo cristão como drama. LIMA VAZ, 1997, p. 105; LIMA VAZ, 1997, p. 178. Para o caráter trágico do cosmos antigo. DANIÉLOU, 1964, p. 115-127.

⁶⁰³ Ver capítulo I.

⁶⁰⁴ LIMA VAZ, 2002, p. 252-253. “*Todos os cognoscentes conhecem implicitamente a Deus e qualquer objeto conhecido.*” (*De Verit.*, q.22,a.2 ad 1m). LIMA VAZ, 2002, p. 253.

⁶⁰⁵ Ver capítulo I.

⁶⁰⁶ “Sabemos bem que existem “*filosofias do absurdo*” ilustradas ainda recentemente por algumas formas de existencialismo. Mas uma filosofia do absurdo é rigorosamente contraditória. Com efeito, ela deve propor uma teoria, ou seja, um sentido ou uma não-absurdidade do absurdo mesmo. Em concreto, nenhum gesto humano é totalmente absurdo (idéia contraditória), e mesmo o gesto que pode aparecer supremamente absurdo do suicídio é ainda uma homenagem ao sentido radical, como aparece na personagem Kirilov dos *Demônios* de Dostoiévski.” LIMA VAZ, 2002, p. 253. O absurdo do projeto retomado por Heidegger. LIMA VAZ, 1997, p. 173. O absurdo segundo H. de Lubac em LIMA VAZ, 2004, p. 287.

⁶⁰⁷ Sobretudo da Teoria Triangular do desejo mimético em GIRARD.

⁶⁰⁸ LIMA VAZ, 2004, p. 253.

A imagem cristã da forma possui no paradoxo dramático sua beleza. É uma experiência que não somente suprassume os limites do histórico, tal como nos mitos desencarnados, mas possui um corpo, “*sarx egeneto*” – a Igreja⁶⁰⁹, de uma existência histórica – a existência de Jesus:

[...] a experiência [imagem] cristã de Deus [forma em certa medida] é a experiência da presença do Sentido radical numa existência historicamente dada, a existência de Jesus e na palavra da revelação que é totalmente condicionada por essa existência histórica na medida em que dela procede e a ela se refere.⁶¹⁰

Convém colocarmos a mesma questão que Hegel viu com profunda acuidade. Pode o Sentido radical particularizar-se na contingência de uma existência histórica determinada a tal ponto que se identifique com ela (paradoxo da encarnação) e na limitação de uma linguagem na qual essa manifestação histórica do Sentido radical se diz e é dita (paradoxo da revelação)?⁶¹¹

A experiência cristã de Deus desenvolve-se, pois, no terreno da linguagem – da lógica – da encarnação na totalidade dos seus momentos, cujo sentido pleno se manifesta na Ressurreição. Trata-se, portanto, essencialmente de uma experiência de fé, não de uma experiência religiosa [mítica] como experiência do Sagrado. Em face do Sagrado não há fé: há fascínio e temor. Mas a experiência de fé deve articular-se, como experiência, entre os pólos de uma presença e de sua expressão. Por outro lado, a experiência de Deus como experiência do Sentido radical (da impossibilidade do absurdo radical) penetra toda expressão humana dotada de sentido que traduza uma realidade qualquer. No entanto, na experiência cristã de Deus, o Sentido radical não apenas se manifesta *através* de uma realidade e da sua expressão. *Identifica-se com ela*. Ou então, se nos é permitida ainda uma expressão paradoxal (mas, aqui, tudo é paradoxo) *particulariza-se absolutamente* nela.⁶¹²

Forma particularizada na imagem que não um sentimento, representação ou objeto passível de demonstração. Trata-se do *ato de fé*. Da *fé* de uma *imagem* que repete a um tempo fiel e criadora o que na linguagem teológica se diz – *tradição* isto é, a linguagem original.⁶¹³

A experiência cristã de Deus é, portanto, a experiência da fé em Jesus Cristo. Falar de Jesus Cristo como objeto de fé (*credo in Dominum nostrum*

⁶⁰⁹ Ver contexto da Igreja católica como corpo de Cristo. nota 173 no Capítulo I. LIMA VAZ, 1997, p. 214; LIMA VAZ, 2001, p. 206; LIMA VAZ, 1992, p. 243.

⁶¹⁰ LIMA VAZ, 2004, p. 253.

⁶¹¹ LIMA VAZ, 2004, p. 254.

⁶¹² LIMA VAZ, 2002, p. 254.

⁶¹³ LIMA VAZ, 2002, p. 254-255.

Jesum Christum) é, rigorosamente, teo-logizar. É traduzir na nossa linguagem e no nosso discurso a presença de Deus: Jesus Cristo.⁶¹⁴

A linha divisória que se traça entre a imagem mítica com toda a dramaticidade que a tradição grega trouxe-nos até então expressa na *representação* e no dizer da fé se tornam presentes na tradição da imagem eclesial – *Civitas Dei* – que é a presença de Deus – seu ser – na palavra original e substancial: Jesus Cristo.⁶¹⁵

O Espírito universal, enquanto racionalidade, que é a Igreja, pois Cristo não deixou outro Espírito, assim fundada na existência real de *Jesus Cristo*⁶¹⁶ constitui a *medida* ontológica buscada entre Deus e o homem. Destarte, é nos santos que podemos encontrar tal medida, pois estes são a *encarnação do novissimus*. Constituem concretamente a imagem do Cristo segundo a fórmula proposta por Hans Urs Von Balthasar apropriada por Lima Vaz: *analogia entis concreta*.⁶¹⁷

Esta opção pelo concreto é manifestada por Balthasar nos dois pontos constitutivos de seu método teológico acima exposto: 1º. A Teologia da analogia dos transcendentais que, partindo do interior da dialogicidade humana histórica e concreta, vai desvelando os transcendentais de unidade, bondade, verdade e beleza, coextensivos ao ser absoluto; aqui, a opção pelo concreto é percebida em seu ponto de partida, os entes finitos e concretos.⁶¹⁸

O conceito de *analogia entis concreta* sintetiza a beleza da forma. Permite uma conceptualização do tempo em que nos é visível a Cidade de Deus em meio aos homens:

É a partir dessa *analogia entis concreta* que uma conceptualização teológica cristã do tempo pode ser pensada e, portanto, pode ser tematizada a relação entre cristianismo e modernidade.⁶¹⁹

Por conseguinte, torna-se possível a leitura *trágica, dramática* e atualmente na sua deformidade mais acentuada *tragicômica*⁶²⁰ da história. O problema da beleza da forma, enquanto o existir mundano do ser do homem, passa a ser submetido à

⁶¹⁴ LIMA VAZ, 2002, p. 255.

⁶¹⁵ LIMA VAZ, 2002, p. 255. “Jesus Cristo é verdadeiramente *eschatos, novissimus* e *último*”. DANIELLOU, 1964, p. 12.

⁶¹⁶ Jesus Cristo é o Universal concreto normativo. LIMA VAZ, 2001, p. 201.

⁶¹⁷ LIMA VAZ, 1997, p. 253.

⁶¹⁸ FERNANDES, 2013, p. 47.

⁶¹⁹ LIMA VAZ, 1997, p. 253.

⁶²⁰ Ver LIMA VAZ, 2004, p. 178. Sobre a face trágica, dramática, cômica e tragicômica da história pela mediação do conceito de *analogia entis concreta* ver: BALTHASAR, Hans Urs von. Teodramática: Prologomenos. Madrid –Espanña: Ed. Encuentro. Vol. P.408ss.

lógica da *analogia entis concreta*.⁶²¹ E nos são dadas as condições necessárias de uma verdadeira história. Enquanto caminha nessa história, dizemos nesse *martírio dramático*, o Cristo encarna o cristão assumindo assim a “*imagem de Deus*”:

É a interioridade propriamente espiritual da “*imagem de Deus*”, de sua relação dialógica e “dramática” com esse Deus, que constitui a trama da “*história santa*”, da sucessão dos seus eventos, da sua tensão voltada para o desfecho e o julgamento do “*fim dos tempos*”.⁶²²

O conceito de *analogia entis concreta* transfigura o cosmos. Por inflexão da forma assim concebida, o mundo torna-se por generosidade do Cristo “*Vestigia Trinitatis*” porque o homem é “*Imago Trinitatis*”.⁶²³ Nosso *iter* continuará num segundo momento em que se pretende mais refletir, através de *cartas narrativas*, sob o modo de ser dos gêneros do teatro, o fato de que hoje a *Pessoa* continua a ser o *Paradoxo dos paradoxos*. E escapar a isto, como deseja desesperadamente o moderno, é seu iminente fracasso cômico, trágico e tragicômico.

⁶²¹ LIMA VAZ, 1997, p. 266. Ver também o fim da história em DANIÉLOU, 1964, p. 5ss.

⁶²² LIMA VAZ, 2001, p. 175.

⁶²³ LIMA VAZ, 2002, p. 238.

4 PESSOA: SINTESE INTEGRADORA ENTRE RELIGIÃO E EDUCAÇÃO

As cartas narrativas⁶²⁴ pretendem ser nos textos a porvir o invólucro dessa “confissão” em que a consciência [o tempo], por mediação dos gêneros subconscientes, dá testemunho a si mesma [Alma] dos seu atos. Confissão por remeter ao momento dramático da criação da pessoa, conforme demonstrado anteriormente em Santo Agostinho. Drama que manifestou ser uma iniciativa paradoxal do criador que por amor sendo Deus eleva o ser humano à sua dignidade que é ao mesmo tempo sua debilidade e falha. É o caráter trágico da razão. E por outro fazendo se ser humano assume a racional atitude de reconhecer sua debilidade como condição de possibilidade universalmente válida. Os desdobramentos figurativos das cartas tendem a enformação da *Persona Dramatis* como sacrifício paradoxal [*pharmakós*] real e irrepitível desde a hipóstase concreta de Cristo. Nisto consistirá o termo de nossa proposição final como critério de identidade docente. O professor de teologia deve doar-se como num sacrifício.

4.1 Prolegomenos

*In nihil ab nihilo quam cito recidimus
Do nada ao nada quão cedo recaímos
(Cícero)⁶²⁵*

A pretensão do texto, nesse momento narrativo, é modesta: atestar ao homem que amor é conhecimento de Cristo e conhecer é sofrer!⁶²⁶ Daí a *kátharsis* grega, a *prudencia* latina. Constatação óbvia: é próprio do homem a cruz. Sair de si mesmo em direção ao bem comum; Que não é um aglomerado histórico – uma *comuna* – mas a volta à Pessoa interior, à Cidade natal que emerge das profundezas negras da subjetividade:

⁶²⁴ Remeto ao modo de ser “cartas” por grata orientação ao Prof. Remí Klein durante orientações deste trabalho. Num segundo momento a semântica de “cartas narrativas” apoiou-se sobre o estilo dado nos diálogos por C.S.Lewis nas suas “Cartas do Inferno” conforme os gêneros do teatro farmacológico na Teodramática (*prologomenos*) de Von Balthasar; E por fim o conteúdo figurativo pretende ser uma retomada das eternas páginas de conversão e criação da obra “As Confissões” de Sto. Agostinho.

⁶²⁵ LIMA VAZ, 1992, p. 190.

⁶²⁶ LIMA VAZ, 2001, p. 30.

O retorno à terra materna constitui, pois, em Dostoiévski a primeira e imprescindível etapa no caminho da salvação. Quando o herói emerge, vitorioso, do subterrâneo, ele beija o solo natal.⁶²⁷

A escala de des-ontologização da cruz na inteligência humana tornou-se espetáculo de imbecilidade coletiva no contemporâneo. De um lado o gosto subjetivo levado às últimas consequências pelas “coisas produzidas” e legitimado pelas estruturas cognitivas racionais, portanto, universal. E, de outro, a máxima: Crer em Deus como totalmente “ausente da razão”, o tragicômico projeto do pacifismo, ecologia, ecumenismos, fraternidades e dos demais mitos da subjetividade.

A linguagem teatral é a mais oportuna para este trabalho. A religião possui uma razão interior e é antes uma atitude estética. A estética teatral permitirá verificar o mergulho solitário contemporâneo no amorfo; de outro modo, o horror ao feio anda de mãos dadas com o maravilhamento do belo: Cristo jamais se olhou no espelho quando esteve no mundo.

No teatro o homem é *prósopon* – *máscara*⁶²⁸ – vê-se a Si mesmo, no mais íntimo de si [*tó einai: O Existir*] como um grande Vazio essencial, amorfo e irracional.⁶²⁹ Nas suas mais variadas denominações esse Vazio não se deixa de modo algum sequer ser pensado. Tal modo de pensar constitui-se racionalidades ainda que se reduzem no fim ao absurdo. Racionalidades que historicamente se tornaram princípios genéticos da religião moderna do *Zeitgeist*. Há de se pensar, por exemplo, nos textos hindus de Heidegger.⁶³⁰ Doravante, a morte da ontologia cristã, de sua verificação ontológica e, por conseguinte histórica, permitiu não a destruição do conceito de Deus, mas, pelo contrário, sua manifestação onírica cada vez mais sugestiva e supersticiosa.

A religião, aqui entendida como racionalidade da fé no Espírito, não se confunde com o mistério da identidade com o Espírito: O mistério, por sua vez, não é irracional, mas uma superabundância de sentido, de significado, de verdade e

⁶²⁷ GIRARD, 2009, p. 87.

⁶²⁸ A palavra *Prósopon* remonta a Homero [850 A.C] em sua célebre epopéia *Odisséia* (18, 192) significando máscara. Ver: FANTANIN. Paulo. *Acepção Teológica de Pessoa em Tomás de Aquino*. *Revista Synesis*, ano II, n.1., p. 59-70, Jan/Jul, 2005

⁶²⁹ “Sabemos bem que existem “filosofias do absurdo” ilustradas ainda recentemente por algumas formas de existencialismo. Mas uma filosofia do absurdo é rigorosamente contraditória. Com efeito, ela deve propor uma teoria, ou seja, um sentido ou uma não-absurdidade do absurdo mesmo. Em concreto, nenhum gesto humano é totalmente absurdo (idéia contraditória), e mesmo o gesto que pode aparecer supremamente absurdo do suicídio é ainda uma homenagem ao sentido radical, como aparece na personagem Kirilov dos *Demônios* de Dostoiévski.” Ver: LIMA VAZ, 2002, p. 253. O absurdo do projeto retomado por Heidegger ver LIMA VAZ, 1997, p. 173. O absurdo segundo H. de Lubac em LIMA VAZ, 2004, p. 287.

⁶³⁰ Especificamente a estrutura do tempo. Ver: BALTHASAR, 1967, p. 19.

continuidade. É sobre essa racionalidade da religião: “que São Paulo chama: *ho lógos tou staurou*, ‘a palavra da cruz’ (1 Cor 1, 18) onde o termo *lógos* indica tanto a palavra quanto a razão e, se alude à palavra, é porque exprime verbalmente isso que a razão elabora”⁶³¹ nos desdobramentos objetivos do conceito de Pessoa.⁶³² Pessoa, assim compreendida, é a Igreja.⁶³³ Bom, isso constituiu a primeira parte de nosso propósito. Lembrar de que nos esquecemos da realidade – a busca pela Verdade, – isto é, verdadeiramente, por antonomásia, nosso escopo. Destarte, a busca manifesta-se como ser encontrado, a religião da esperança como uma alegria da perda definitiva e, enfim, a retomada do *Paradoxo dos paradoxos*.⁶³⁴

A inflexão dos gêneros literários do teatro no drama cristão como demonstrou genialmente Von Balthasar na sua *Teodramática* permitem tal leitura da Pessoa: O drama, segundo temos visto, é constitutivamente uma ação humana é um sentido enfático: ação como projeto de sentido da existência que busca realizar se.⁶³⁵ Drama que manifestar-se-á na modernidade como humanismo:

Os dramas modernos que clamam pela transformação do mundo permanecem na ingenuidade entre pasar por cima deste dilema; alguns o vêem, mas não descrevem nada além das angustias do individuo.⁶³⁶

Em diálogo com as magistrais intuições de René Girard, que a desontologização do Ser manifestará paradoxalmente que a morte ontológica [no sentido vulgar – cultural] de Deus significou, ao mesmo tempo e com a mesma foracidade, a morte do homem.⁶³⁷ Dostoiévski nos lembrará da Beleza esquecida, ao mesmo tempo em que Kirilov assinala o ápice da *doença ontológica* – a morte cultural de Deus:

O céu obscurecido, desfigurado, ao final impotente, anulado, mau interpretado inclusive como contraposição demoníaca do homem, domina sobre muitos dramas da época moderna, cujos protagonistas já não se orientam por nenhum Bem absoluto superior, senão que unicamente

⁶³¹ RATZINGER, 2012.

⁶³² Pessoa significa o que é perfeitíssimo em toda natureza. A designação de pessoa convém do modo mais excelente ao Absoluto - Deus. LIMA VAZ, 1991, p. 193.

⁶³³ “Pátria espiritual” da pessoa. Ver: LIMA VAZ, 1992, p. 246-247.

⁶³⁴ “Paradoxo dos paradoxos” [*paradoxos paradóxon*], assim o designavam os Padres gregos, segundo referência de H. de Lubac, em LIMA VAZ, 1992. p. 243.

⁶³⁵ O drama, segundo temos visto, é constitutivamente uma ação humana, num sentido enfático: ação como projeto de sentido da existência que busca se realizar.. BALTHASAR, 1990, p. 399.

⁶³⁶ *Los dramas modernos que claman por la “transformación del mundo” permanecen en la ingenuidade mientras pasen po alto este dilema; algunos lo ven, pero no describen más que la angustia del individuo.* BALTHASAR, 1990, p. 403.

⁶³⁷ LUBAC, Henry de. *El Drama del Humanismo Ateo*. Tradução: Carlos Castro Cubells. 3. ed. Madrid: Ed. Encuentro: 2008. p. 41.

perguntam a Deus em seus corações, personagens que se sucedem como o Demétrio de Schiller, que tinha que romper se internamente em dois ou abrir se através do impenetrável emaranhado de uma existência cuja hostilidade no pode lidar de frente como o Woyzeck de Büchner, ou finalmente, para assegurar uma absoluta liberdade pessoal imaginam um Deus inimigo e que presunçosamente é concorrente desta liberdade e que a reprime com uma coação vergonhosa, como Orestes nas Moscas de Sartre.⁶³⁸

No teólogo este inquirido pretende ser o inédito na tese. Desdobrando-se na narrativa da pessoa do catequista [*Ens ou habens esse*] a Pessoa [*Ipsum esse subsistens*] manifesta-se não como uma *ipseidade*, mas verdadeiramente como um drama. O Drama teatral cumpre as exigências da fenomenologia e hermenêutica do *Lebenswelt* e manifesta-se numa estética por vezes trágica, cômica e tragicômica, nesta titânica tarefa de ensinar sobre Deus:

Somente a *hybris* do homem poderia leva-lo a afirmar capte o sentido que envolve a existência em sua totalidade, na felicidade ou na desgraça, no êxito ou no fracasso, sentirá ou creará no melhor dos casos neste sentido envolvente, ou pelo contrário, percebendo pequenas ilhas de sentido, há de velas fundidas um imenso mar do sem sentido. Nestas três palavras do título se trata da questão do sentido, pergunta que atravessa as três [trágico, cômico e tragicômico]. Pode haver tragédias que apresentam o fracasso do protagonista ante um horizonte de sentido ou de sem sentido; também há comédias cuja reconciliação parcial se oferece como símbolo de uma fé na reconciliação total, ou pelo contrário com serenidade sobre um fundo de horror, e finalmente tragicomédias que contemplam o que está atuando a um tempo de odo trágico e cômico com espírito conciliador ou com encarniçamento.⁶³⁹

Considera-se o Drama Trágico:

Quando em uma visão de conjunto muito sumária, faz surgir a tragédia “por duas vezes do mistério religioso”, primeiro como transformação de antigo

⁶³⁸ *El cielo oscurecido, desfigurado, al final impotente, anulado, malinterpretado incluso como contraposición demoníaca del hombre, domina sobre muchos dramas de la época moderna, cuyos protagonistas ya no se orientan por ningún bien absoluto superior, sino que únicamente preguntan al Dios en su corazón, personajes a los que suceder, como ao Demetrio de Schiller, que tengan que romperse internamente en dos o abrirse paso a través de la impenetrable maraña de una existencia cuya hostilidad no pueden hacer frente, como el Woyzeck de Büchner, o finalmente, para asegurarse una absoluta libertad personal imaginan un Dios enemigo y que presuntamente es concurrente de esta libertad y la reprime con una coacción igniminososa, como Orestes en Las Moscas de Sartre. BALTHASAR, 1990, p. 408.*

⁶³⁹ *Sólo la hybris del hombre podría llevarlo a afirmar que capte o sentido que envuelve a la existencia en su totalidad, en la felicidad o la desgracia en el éxito o el fracaso, palpará o creará en el mejor de los casos en este sentido envolvente, o por lo contrario, percibiendo pequeñas islas de sentido, las verá hundidas en un inmenso mar de sinsentido. En las tres palabras del título se trata de la cuestión del sentido, pregunta que atraviesa las tres [trágico, cômico, tragicômico]. Puede haber tragedias que presentan el fracaso del protagonistas ante un horizonte de sentido o de sinsentido; también hay comedias cuya reconciliación parcial se ofrece como símbolo de una fe en la reconciliación total, o por el contrario como serenidad sobre un transfondo de horror; y finalmente tragicomedias que contemplan lo que está actuando a un tiempo de modo trágico y comico con espíritu conciliador o con encarnizamiento. BALTHASAR, 1990, p. 409.*

culto a Dionísio na tragédia clássica grega e depois o nascimento da tragédia medieval e moderna a partir do relato da paixão de Cristo, representada dramaticamente na liturgia da Semana Santa. O frente a frente entre paixão Dionisiaca no desregramento e revivificação do Deus da voluptuosidade e paixão cristã [na cruz e ressurreição do Deus do amor que doa a si mesmo] este frente a frente que para Nietzsche transforma num renascimento do dionisiaco, está sempre de fato na origem da tragédia e por sua vez do puro estilo trágico.⁶⁴⁰

Entretanto, a tragédia moderna pretende ser um “renascimento” da tragédia antiga destituída ontologicamente de transcendência ou imanência, concomitantemente e na medida em que o cristianismo se degenera no dionisiaco:

Porém enquanto a distancia primitivo-natural entre o divino e o homem se converte desde uma perspectiva pós cristã em uma identidade contraditória [sem distancia alguma] do ser, surgem as formulas do pantragismos que, como vimos, se anulam a si mesmo. Somente então se pode dizer: “é comum a todas as formulações do trágico, desde Schelling até Nietzsche, o sentido para uma divisão necessária [desgarrar, fragmentação interna] na essência do universo Deus, Idéia, Vontade], uma dissonância inerente a oralidade [Hegel], a liberdade [Schelling] , a vontade [Schopenhauer]. Ou também: somente é trágico a queda que resulta da unidade dos contrários da inversão de algo em seu contrario, da fragmentação em seu próprio interior. Mas também, somente é trágico a queda de algo que não deve cair, algo cuja separação deixa feridas que não cicatrizam. Pois a contradição trágica deve ser superada numa esfera de ordem superior [seja imanente ou transcendente].⁶⁴¹

Certamente o que se manifesta não é uma tragédia como se conheceu no mundo antigo-medieval, mas uma anti-tragédia:

Há que superar a “anti tragedia” moderna, na que só se colidem vazios, ausências de valores, absurdos e onde a liberdade é posta em questão. Superado não no sentido de que o homem volte a levantar de sua humilhação, senão de que nela volte a encontrar o misterio dAquele Deus poderoso cujo amor não possuía a possibilidade de responder ao Filho que

⁶⁴⁰ *Quando en una visión de conjunto muy sumaria, hace surgir la tragedia “por dos veces del misterio religioso”, primero como transformación del antiguo culto a Dionisio en la tragedia clásica griega y después el nacimiento de la tragedia medieval y moderna a partir del relato de la pasión de Cristo, representada dramáticamente en la liturgia de Semana Santa. El cara a cara entre pasión Dionisiaca en el desgarramiento y revivificación del Dios de la voluptuosidade) y pasión cristiana (en la cruz y resurrección del Dios del amor que se autodona) este cara a cara que para Nietzsche se transforma en un renacimiento de lo dionisiaco, está siempre de hecho en el origen de la tragedia y la vez del puro estilo de lo trágico. BALTHASAR, 1990, p. 416.*

⁶⁴¹ *[...] pero en cuanto la distancia primitivo-natural entre lo divino y el hombre se convierte desde una perspectiva post-cristiana en una identidad contradictoria (sin distancia alguna) del ser, surgen las formulas del pantragismos que, como vimos, se anula sí mismo. Sólo entonces se puede decir: ‘Es común a todas las formulaciones de lo trágico, desde Schelling hasta Nietzsche, el sentido para una división necesaria (desgarrón, desvenencia interna) en la esencia del universo (Dios, Idea, Voluntad), una disonancia inherente a la oralidad (Hegel), a la libertad (Schelling), a la voluntad (Schopenhauer). O también: Sólo es trágica la caída que resulta de la unidad de los contrarios de la inversión del uno en su contrario, de la desavenencia en el propio interior. Pero asimismo sólo es trágica la caída de algo que no debe caer, algo cuyo alejamiento deja unas heridas que no se cierran. Pues la contradicción trágica no debe ser superada en una esfera de orden superior (sea inmanente o transcendente). BALTHASAR, 1990, p. 417.*

estava abandonado na cruz e que clamava ante Ele: o mistério de uma culpa incompreensível porém omnipresente entre céu e terra.⁶⁴²

Por sua vez, a comédia se situa nesse lugar epistemológico alcançado pela tragédia, mas que com ela não se confunde. Trata-se do herói que, ao realizar a titânica tarefa dos antigos deuses, contempla o horizonte e se deleita com um riso escarnecedor do sagrado e do profano, pois ele mesmo se assentou no Olimpo e está para além do Bem e do Mal:

Em suma pode se dizer que a comedia nos coloca num estado superior, a tragédia numa atividade superior. Nossa situação na comedia é tranquila clara, livre, alegre, não nos sentimos ativos nem passivos, contemplamos a tudo que esta fora de nós, esta é situação dos deuses, que não se preocupam com nada humano que se encontram livres acima de tudo, a quem o destino não toca e nenhuma lei coage. Tal estágio superior e divino, no qual o sujeito se relacionava com o mundo, com a natureza e a necessidade somente de modo contemplativo, seria a última síntese escatológica: A comédia seria a mais perfeita de todas as obras da arte poética [F. Schegel], Também para Schelling ela é "somente fruto da formação superior"; em Hegel retorna a expressão de Schiller, É a alegre bem aventura dos deuses olímpicos, sua serenidade desinteressada que regressa aos homens como na sua casa e que pode tudo. Para Schegel a comédia [enquanto forma final da progressiva poesia universal romântica] alcançara seu objetivo talvez no futuro se da legalidade surgir a liberdade, [...] toda a representação é então uma idiotice transcendental [F.Schegel].⁶⁴³

Para von Balthasar, a perspectiva romântica da comédia é grotesca, cuja proximidade ao budismo se evidencia imediatamente, 'de este modo la comedia se convierte no solo en algo solipsista-monológico, sino ante todo en algo carente de contenido'⁶⁴⁴, portanto, des-ontologizado:

⁶⁴² *Hay que superar la "anti tragédia" moderna, em la que solo se entrechocan vaciedades, ausencias de valores, absurdos y donde la libertad es puesta en cuestión. Superada no en el sentido de que el hombre se vuelva a levantar de su humillación, sino de que en ella vuelva a encontrar el misterio de aquel Dios poderoso cuyo amor no poseía la posibilidad de responder al Hijo que estaba abandonado en la cruz y que clamaba hacia él: el misterio de una culpa incomprensible pero omnipresente entre cielo e tierra.* BALTHASAR, 1990, p. 418.

⁶⁴³ *En resumen se puede decir: la comedi nos coloca em um estado superior, la tragédia em uma actividad superior. Nuestra situación em la comedia es tranqüila, clara, libre, alegre, no nos sentimos ni activos ni sufriendo, nosotros contemplamos y todo queda fuera de nosotros; ésta es la situación de los dioses, que no se preocupan por nada humano, que se encuentran libres por encima de todo, a quienes no toca el destino y ninguna ley coacciona. Tal estado superior y divino, en el que el sujeto se relacionaba con el mundo, con la naturaleza y la necesidad sólo de modo contemplativo, sería la última síntesis escatológica: 'La comédia seria la más perfecta de todas las obras del arte poético' (F. Schlegel); también para Schelling ella es 'Sólo fruto de la formación superior'; en Hegel retorna la expresión de Schiller; 'Es la risueña bienaventuranza de los dioses olímpicos, su serenidad desinteresada que regressa a los hombres como su hogar y que puede con todo'. Para F. Schlegel la comédia (em cuanto forma final de la progresiva poesia universal romântica) alcanzará 'su objetivo quizás en el futuro' si 'de la legalidad surge la libertad; [...] toda la representación es entonces una 'bufonada transcendental' (F. Schlegel).* BALTHASAR, 1990, p. 423-425.

⁶⁴⁴ BALTHASAR, 1990, p. 425.

O humor [que no romantismo dissolve de modo significativo o comico, igual ao que o sublime volta de revés] não anula o particular, senão o finito por contraste com a idéia. Não há para ele nenhuma loucura particular, nenhum louco, senão somente loucura em um mundo louco.⁶⁴⁵

Daqui decorre uma ontologia des-ontologizante entre comédia e tragédia:

Com esta identidade [de contradição e de reflexo] do comico e do trágico, chegamos no campo da comedia a aquele mesmo ponto em que se havia suprimido a tragédia absolutizada e em que também se suprime a comedia.⁶⁴⁶

Alguns dramas românticos podem, em seu desenvolvimento, perpassar comédia e tragédia necessariamente. Destarte, surge a tragicomédia:

A. W. Schlegel explica o tragicômico coo a expressão mais fiel da mentalidade do homem moderno oque seguirá repetindo-se até Dürrenmatt e Ionesco. Na França é Victor Hugo quem representa está opinião em seu prólogo de Cromwell (1827): o cristianismo, com seus desdobramentos do homem como corpo e alma, sensibilidade e espírito, é a origem da fecunda união do tipo grotesco ao tipo sublime, comico é o homem enquanto corpo, trágico enquanto alma. E como desde a perspectiva idealista absoluta sempre é possível a inversão, E.T.A Hoffmann pode dizer que a suprema tragicidade tem que ser suspensa por uma especie de piada, e mais tarde com Christian Morgensten a tragédia é a forma suprema da comédia , ou Harold Pinter “ a maior seriedade é engraçada, mesmo a tragedia é engraçada” o que se fundamenta com o carácter absurdo de toda ação e conduta do homem. Esta sucessão cronológica de citas indica o fundamento da perspectiva absoluta idealista, que era o fundamento da indiferença do trágico e do comico, nos efeitos que ficam quando desaparecem a causa: a perda da dimensão metafisica põe em questão tanto a tragédia quanto a comedia, e sua coincidência om a modernidade é a consequencia dessa perda.⁶⁴⁷

⁶⁴⁵ *El humor (que en el romanticismo disuelve de modo significativo lo comico, igual que lo sublime vuelto del revés) no anula lo particular, sino lo finito por contraste con la idea. No hay para él ninguna locura particular, ningún loco, sino sólo locura y un mundo loco. BALTHASAR, 1990, p. 425.*

⁶⁴⁶ *Con esta identidad (de contradicción y de reflejo) de lo cômico y de lo trágico, llegamos em el campo de la comedia a aquel mismo punto en que se había suprimido la tragedia absolutizada y en que también se suprime la comedia (p. 426). Ver también: ‘Tanto la tragedia como la comedia surgen de la eterna contradicción entre lo divino y su aparición temporal en la existencia. Si se pensa este paso como acto a través del cual o bien el fenómeno desaparece totalmente en la idea o la idea se disuelve y pasa al fenómeno, s tiene entonces la oposicción de lo trágico y lo comico. BALTHASAR, 1990, p. 426.*

⁶⁴⁷ *A. W. Schlegel explica lo tragicômico como la expresión más fiel de la mentalidad del hombre moderno lo que seguirá repitiéndose hasta Dürrenmatt e Ionesco. En Francia es Victor Hugo el que representa esta opinión en su prólogo del Cromwell (1827): el cristianismo, con su desdoblamiento del hombre como cuerpo y alma, sensibilidad y espíritu, es el verdadero origen de la “féconde unión du type grotesque au type sublime”; cômico es el hombre en cuanto cuerpo, trágico en cuanto alma”.Y como desde la perspectiva idealista absoluta siempre es posible la inversión, E. T. A. Hoffmann puede decir que ‘la suprema tragicidad tiene que ser puesta de relieve por una especie de broma’, y más tarde Christian Morgensten que la tragedia es ‘la forma suprema de la comedia’ o Harold Pinter que ‘the greatest earnestness is funny; even tragedy is funny’, lo que se fundamenta con el carácter absurdo de toda acción y conduta del hombre. Esta sucesión cronológica de citas indica el hundimiento de la perspectiva absoluta idealista, que era el*

Evanescência metafísica que escorre por entre os dedos, a perda supõe o esquecimento do ser ontológico, sua des-construção. Interessante perceber que não se trata de uma ‘nova ontologia’ *ab nihilo*, ao contrário, trata-se da *Destruction* para dizer com Gadamer de uma ontologia consolidada. Portanto, dentro da tradição hermenêutica católica não se erguerá um paganismo desde fora, mas desde dentro. Não são os ‘hereges’ pagãos de outras seitas e religiões, mas homens da própria *Urbe*: es esa fuerza del espíritu, que vê a um tiempo lo cômico y lo trágico, culmina el paganismo.⁶⁴⁸

Enfim, tendo demonstrado geneticamente o surgimento do conceito de Pessoa como pertença estritamente cristã e sua inadequada apropriação pelo gnosticismo de modo a subverter seu sentido no histórico processo de des-ontologização; ademais, tendo dissertado sobre o lugar epistemológico de compreensão dos gêneros literários do teatro nas citas acima, especificamente a crítica ao *topos gnóstico-romântico*, magistralmente descrito por Von Balthasar, trata-se agora de expressar a narrativa da Pessoa a partir desse núcleo epistêmico estético–literária como contribuição específica à arte do ensino de teologia.

4.2 O intelectual religioso: Sereis como deuses

*Homo, homini Deus.*⁶⁴⁹

O aprendiz é uma carta escrita para ele. E ele a fez contra si mesmo, trata-se de um ato consciente, sistemático e exegetico de ao modo do bobo da corte brincar de re-escrever a si mesmo. Bom, O Rei ri!

Prezado,

Estive muito ocupado durante todo esse semestre com a ideia de cultivarmos nossos pacientes no mundo da vida, o aplaudido *Lebenswelt*, o que eles chamam de realidade. Os irmãos da igreja dizem que nem durmo, entretanto, há mais razões pela falta de sono! Em todo caso faz-se necessário, desconsolado, que te mantenhas em teu escritório, pois os maiores males e crimes são criados,

fundamento de la indiferencia de lo trágico y lo cômico, en los efectos que quedan cuando desaparece la causa.: la pérdida de la dimensión metafísica pone en cuestión tanto la tragedia como la comedia, y su coincidencia en la época moderna es la consecuencia de esa pérdida.

BALTHASAR, 1990, p. 425.

⁶⁴⁸ BALTHASAR, 1990, p. 430.

⁶⁴⁹ Feuerbach em *Essence Du christianisme*: “El ser absoluto, El Dios del hombre, es el ser mismo del hombre” LUBAC, 2008, p. 25-27.

arquitetados e executados em escritórios bem limpos, atapetados, refrigerados e bem iluminados por homens de colarinho branco, unhas bem cuidadas, que estão sempre bem barbeados e jamais precisam elevar seu tom de voz.⁶⁵⁰

Continue se esforçando em tornar seus orientandos em anestésicos pacientes:

Há dois anos atrás, eu observava uma enfermeira que respondia a um teste numa revista para ver se ela e o namorado eram compátiveis. Ela parou por um momento na questão religiosa. Perguntei quais eram as opções. Ela respondeu que eram: católico, protestante, judeu, muçulmano ou espiritualista. No fim, ela marcou *espiritualista*. O que significa? perguntei. Bem, respondeu, significa que eu não gosto da religião organizada, mas, ainda assim, penso na humanidade. E algumas vezes, quando faço ioga, tenho esse incrível sentimento de paz. Sinto que não sou como antes.⁶⁵¹

Parece-me que enquanto eles acham que a realidade está fora deles nunca perceberão a Verdade. Dizer estar fora significa anestesia, isso mesmo, sem sentido! Sobretudo, o sentimento desse Infinito Vazio, Sublime, semelhante ao homem que finalmente subiu ao Olimpo dos deuses, por cima das nuvens, e de lá pode contemplar o Ideal. A sua face, então, sempre velada, pois já se tornara um deus:

Figura 1 - *Caminhante Sobre o Mar de Névoa*⁶⁵²



Parta, meu jovem, do princípio que sua vítima já se acostumou desde criança a ter uma dúzia de filosofias diferentes dançando em sua cabeça. Ele não usa o critério de verdadeiro ou falso para conferir cada doutrina que lhe apareça.

⁶⁵⁰ LEWIS, 1964. Carta I. Disponível em: <<http://www.4shared.com>>. Acesso em: 20 nov. 2011.

⁶⁵¹ DWORKIN, 2007, p. 196.

⁶⁵² FRIEDRICH, Caspar David. *Caminhante Sobre o Mar de Névoa*. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Caminhante_Sobre_o_Mar_de_N%C3%A9voa>. Acesso em: 13 dez. 2012.

De outro modo, ele verifica apenas se a doutrina é acadêmica ou pragmática, conservadora ou progressista. Acentue nele a diferença entre os iguais:

Tenho comigo um método de controle de escravos negros. Eu garanto que se o implementarem de maneira certa, controlará os escravos por no mínimo 300 anos. Meu método é simples e todos os membros da família e empregados brancos podem usá-lo. Eu seleciono um número de diferenças existentes entre os escravos; pego essas diferenças e as faço ficarem maiores, exagero-as. Então uso o medo, a desconfiança, a inveja, para controlá-los. Usei esse método na minha fazenda e funcionou, não somente lá mas em todo o Sul. Pegue uma pequena e simples lista de diferenças e pense sobre elas. Na primeira linha da minha lista está "Idade", mas isso só porque começa com a letra "A". A segunda, coloquei "Cor" ou "Nuances". Há ainda, "inteligência", "tamanho", "sexo", "tamanho de plantação", "atitude do dono", "se mora no vale ou no morro", "leste o oeste", norte ou sul", se tem "cabelo liso ou crespo" se é "alto" ou "baixo". Agora que os senhores têm uma lista de diferenças, eu darei umas instruções, mas antes devo assegurar que a desconfiança é mais forte do que a confiança e que a inveja é mais forte que a adulação, o respeito e a admiração. O escravo negro, após receber esse endoutrinamento ou lavagem cerebral, perpetuará ele mesmo, e desenvolverá esses sentimentos, que influenciarão seu comportamento durante centenas, até milhares de anos, sem que precisemos voltar a intervir. A sua submissão a nós e a nossa civilização será não somente total, mas também profunda e durável. Não se esqueçam que os senhores devem colocar o velho negro contra o jovem negro. E o jovem negro contra o velho negro. Devem jogar o negro de pele escura contra o negro de pele clara. E o de pele clara contra o de pele escura. O homem negro contra a mulher negra. É necessário que os escravos confiem e dependam de nós. Eles devem amar, respeitar e confiar somente em nós.⁶⁵³

O jargão e a expressão feita são seus melhores aliados para mantê-los longe do Real. Não perca tempo tentando levá-lo a concluir que o materialismo seja verdadeiro. Mas faça-o concluir que o fim do materialismo é ele mesmo. Afinal tudo se reduz aos hormônios opiáceos e aquela onírica sensação de bem estar psicológico! Faça-o pensar que ele é Forte, Intelectual, grande humanista e, sobretudo, Libertador deste sistema opressor:

⁶⁵³ Trecho da carta do escravagista Willian Lynch. Virgínia 1712. Disponível em: <<http://informativohumaita.wordpress.com/2007/10/02/hello-world/>>. Acesso em: 18 nov. 2012.

Figura 2 - *Napoleon Crossing the Alps*⁶⁵⁴

Oh! Não esqueça disto, inépcio aprendiz. Diga a eles que são os detentores da Teologia do Futuro! Este é o tipo de coisas que lhes despertarão a atenção. Eles aprendem facilmente a negar a Verdade diante do primeira centelha de orgulho acesa. Sua maior ocupação deve ser portanto a de prender a atenção de suas vítimas de modo a jamais se libertar da corrente do “Ver Julgar e Agir!”. Ensine-o a chamar esta corrente “Vida Real” e jamais deixe-o perguntar a si próprio o que significa “Real”. Para isso temos uma grande bio-biblioteca. Desde os primórdios até os tempos deste século os pacientes têm-se motrado extremamente dóceis quanto à vida sensível. Gostam de comer bem, mais que isso, deleitam-se com o que colocam nas vísceras de tal modo que acreditam que o “homem é o que come”, disse outrora o ilustrado alemão Feuerbach ao creditar no trabalho humano o cerne da humanidade. Daí em diante, essa nova modernidade agora humana tornou-se mais solidária aos nossos grande projetos da construção terrena do Reino da igualdade, justiça e ecumenismo.

A “Vida Real” é feita de interpretações, nossos pacientes aprendem rapidamente a chamar de Bom e Verdadeiro o sofisma. Fazem isso – o Bom e Verdadeiro – em nome do Inimigo, isso é tolerável, mas veja o lado bom da coisa: o paciente adequa-se a todo instante ao estilo da plateia cuja aprovação anseia para reforçar sua vacilante identidade pessoal com a chancela de um grupo de referência. Daí sua autêntica e racional atitude de não sofrer se estende à qualidade de vida da família, por exemplo. Trabalham, roubam exasperadamente para manter o corpo forte, pois precisam procriar sexualmente, ou seja, reproduzir o poder, não filhos, mas o poder. A família assim concebida é saudável e remete a essa estranha

⁶⁵⁴ DAVID, Jacques-Louis. *Napoleon Crossing the Alps*. Disponível em: http://en.wikipedia.org/wiki/Napoleon_Crossing_the_Alps. Acesso em: 13 dez. 2012.

pureza branca nas trevas da raça Ideal de onde novamente pode se contemplar o Infinito:

Figura 3 - Família de agricultores de Kalenberg⁶⁵⁵



A necessidade obsessiva de ostentar bons sentimentos, momentos espirituais entendidos como tais os sentimentos aprovados pelo grupo, um certo fingimento (e que podem, decerto, parecer desprezíveis ou abomináveis a outros grupos) tornam o paciente, sem dúvida, a espécie melhor adaptável ao sistema evolutivo:

Durante a década de 1990, as investigações da neurociência sobre a espiritualidade seguiam três caminhos diferentes. Primeiro, os doutores investigaram os efeitos gerais da espiritualidade no corpo. Descobriram que o ato de meditar diminuía a pressão sanguínea, a pulsação e o soro cortisol – o hormônio de estresse do corpo. Segundo, os doutores realizaram estudos de imagem do cérebro em pessoas que se encontravam em “momentos espirituais”. Os EEG [eletroencefalograma] de pessoas meditando mostravam alterações na frequência e na amplitude das ondas cerebrais, estudos de imagens de MRI [ressonância magnética], CT [tomografia computadorizada] e PET [tomografia com emissão de pósitrons] também mostraram desvios da linha de base. Em um estudo, pessoas testadas leram um salmo que induzia fortes sentimentos religiosos, e então uma poesia infantil e finalmente a lista telefônica. Os sentimentos associados com a leitura do salmo produziram um padrão peculiar de fluxo sanguíneo dentro do cérebro. Terceiro, os doutores mostraram como a espiritualidade parecia provocar uma mudança nos neurotransmissores; em um estudo da meditação de Nidra Yoga, os doutores observaram um aumento na dopamina durante as sessões de meditação, especialmente na área do cérebro abaixo do córtex cerebral.⁶⁵⁶

A religião até é necessária, meu caro, e é importante ter um conhecimento organizado, um título, e ser reconhecido no círculo religioso, mas se ela não pode dizer mais nada, como afirma nossa lógica: “7. *Wovon man nicht sprechen kann,*

⁶⁵⁵ WISSEL, Adolf. *Família de agricultores de Kalenberg*. Disponível em: <<http://www.dw.de/projeto-de-pesquisa-discute-o-kitsch-da-arte-cultuada-pelos-nazistas/a-15495471>>. Acesso em: 13 dez. 2012.

⁶⁵⁶ DWORKIN, 2007, p. 210-211.

*darüber muß man schweigen.*⁶⁵⁷ então, que a livre espiritualidade entendida como querem os doutores seja esse:

Sentimento estranho, assim como as sensações que alguém sente quando está meio dormindo, olhando para o mundo através de uma neblina onírica e bastante susceptível a sugestão.⁶⁵⁸

Ainda um pouco mais dessa bio-biblioteca camarada aprendiz: Jesus precisa ser considerado tão bom para a pressão arterial quanto suas pílulas. E a religião finalmente tornar-se-á vapor.⁶⁵⁹ Ora, o amorfo será a geometria e como dizia nosso ilustre mestre: “Nenhuma pessoa que vê claro quererá ainda negar, hoje em dia, o fato de que o niilismo é nas formas mais diversas e escondidas o estado normal da humanidade.”⁶⁶⁰

Como o grupo dominante, hoje em dia é politicamente correto, o chamado “debate” é apenas um torneio para decidir quem personifica melhor o amor sem fim aos próprios interesses ocultos nas causas das “minorias” injustiçadas. Contorcionismos semânticos, os mais diversos, são utilizados para justificar um “ponto de vista” que na verdade é o seu, claro!

O estado patético que conseguimos reduzir o inimigo é cômico:

Fui recentemente a um jantar para médicos, em sua maioria, em que um pastor esbanjava atenções com um doutor em particular, seguindo-o em torno da sala, rindo de suas piadas tolas, tudo porque desejava dele alguma coisa. Ministro cristão e desejoso de fazer seu treinamento em psicologia, precisava de pacientes; o problema é que todos os pacientes são controlados pelas operadoras de saúde. Umhas poucas operadoras de seguro tinham começado a pagar por aconselhamento religioso, mas com a condição de que médicos de atenção primária devidamente credenciados fizessem a indicação. Atrás dessa indicação, o ministro falou sobre o papel dessa terapia combinada na depressão - antidepressivos combinados com *aconselhamento religioso* – antes de colocar um cartão de visitas nas mãos poderosas do doutor. Este deu uma olhada descortês e colocou o cartão no bolso de trás, com toda a segurança de um homem que sabe estar no controle e todo desdém de um homem que odeia aduladores.⁶⁶¹

Tais demonstrações de “relativismo diante da verdade” são por vezes aplaudidas como provas de originalidade, excelência intelectual e coragem quase suicida. Estes são capazes de controladíssimos rompantes e tornam-se, no padrão

⁶⁵⁷ 7. Where of one cannot speak, there of one must be silent: Daquilo que não se pode falar, deve se calar. WITTGENSTEIN, Ludwig *Tractatus Logico-Philosophicus*. Disponível em: <<http://www.kfs.org/~jonathan/witt/t6en.htm>>. Acesso em: 20 out. 2011.

⁶⁵⁸ DWORKIN, 2007, p. 212.

⁶⁵⁹ DWORKIN, 2007, p. 203.

⁶⁶⁰ HEIDEGGER, 1969, p. 15.

⁶⁶¹ DWORKIN, 2007, p. 214.

geral vigente, a personificação mais próxima do que seria, em condições normais, o representante da alta cultura:

O ecletismo vazio, os entusiasmos passageiros, as modas cada vez mais fugazes, a sucessão cada vez mais rápida das teorias, sistemas e escolas e essa aceleração da história que causa certa comoção hoje em dia.⁶⁶²

Onde o homem “é um ser diferente a cada instante da duração e para cada um de seus interlocutores. Eis aí o polimorfismo do ser”.⁶⁶³

É por isso que você está lá, embora, e isso é bom, eles bradam: “O diabo não existe, isso é coisa da idade das trevas” com cálida voz de quem jamais se voltou pra dentro de si mesmo. Extasie-se, camarada, nisto resume-se que sua vítima nada mais é que um “formador de opinião” do *Zeitgeist* em busca de integração social, esforçando-se para imitar a linguagem e os modos de um grupo de referência, no máximo fingindo às vezes um pouco de discordância para poder ser aprovado, não como um membro qualquer entre outros, mas como um “Intelectual”, alguém que se diz “Libertador” do tipo patético dos defensores do *Satyagraha* como um meio de revolução:

A consciência clara está totalmente ocupada com a defesa do Bem. A exasperação do desejo se traduz com frequência, nesse nível, por uma exasperação do senso moral, por um delírio de filantropia, por um engajamento virtuoso nas milícias do Bem. O masoquista se identifica com todos os “humilhados e ofendidos”, com todas as infelicidades reais e imaginárias que lembram, obscuramente seu próprio destino. E é contra esse Espírito do Mal em si que o masoquista se ressent. Ele não faz tanta questão de esmagar os maldosos quanto de lhes provar a malvadeza deles e a própria virtude, gostaria de cobrir-lhes de vergonha obrigando-os a contemplar as vítimas de sua infâmia.⁶⁶⁴

Por fim, não se esqueça que sua função é confundir a vítima. A revolução proletária está na queda da consciência opressora. Pela maneira como alguns de vocês, diabos inexperientes falam, poderiam até pensar (que absurdo!) que nossa função fosse ensinar!

Seu insigne mestre:

*Logismói*⁶⁶⁵!

⁶⁶² GIRARD, 2009, p. 120.

⁶⁶³ GIRARD, 2009, p. 118.

⁶⁶⁴ GIRARD, 2009, p. 216-217.

⁶⁶⁵ Utilizo o termo *Logismói* (hipóstase *abstracta*) como modelo de racionalidade mimética (subconsciente) que se interpõe entre a consciência e sua Alma. Para os Padres do deserto eram demônios, literalmente maus pensamentos. A este respeito, um autor importante foi Evagrius Ponticos, precisamente um dos Padres do deserto, quem fez uma lista de oito tentações que

4.3 O Intelectual Religioso: A promessa não cumprida⁶⁶⁶

Prezado

Às vezes me pergunto se você acredita que foi enviado ao mundo para sua própria diversão. Provavelmente, sim! As cenas que está presenciando agora não fornecerão material para levar a cabo um ataque intelectual contra sua fé; seus fracassos precedentes puseram isso fora de seu poder. O século da morte de Deus mostrou apenas o contrário: “es que lo hemos matado nosotros”.⁶⁶⁷ Observemos:

Figura 4 - CAMPANHA da Fraternidade 2008⁶⁶⁸



chamava de *logismo*; cf. MESSIAS, Teresa. Evágrio Pôntico: introdução à vida, obra e teologia espiritual, *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, a. 17, n. 44, p. 292-318, 2013, à p. 309. CASO QUEIRAS UTILIZAR ESTA REFERÊNCIA, COLOCAR TAMBÉM NAS REFERÊNCIAS.

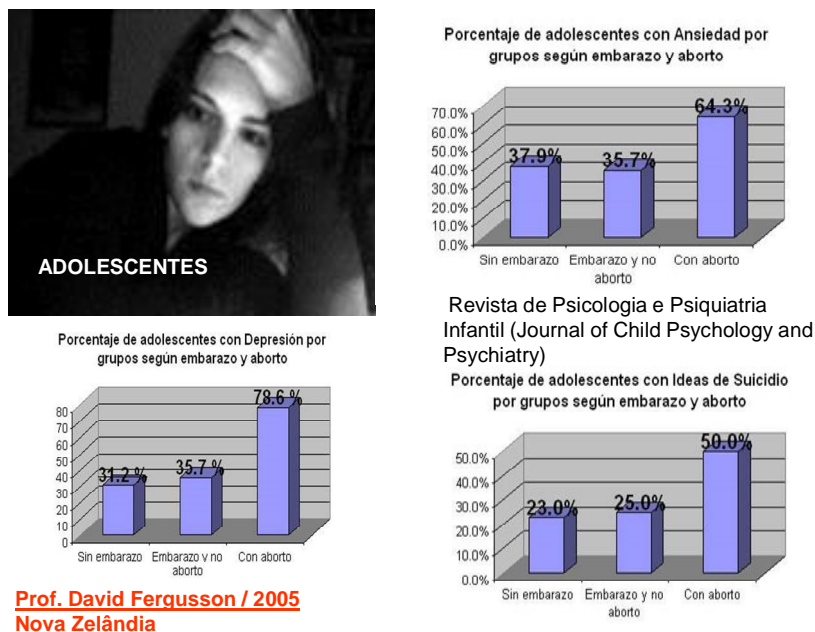
⁶⁶⁶ São infelizes porque se lhes disse “todos os dias durante dez anos que eles deveriam ser mais felizes que os outros”. GIRARD, 2009, p. 89.

⁶⁶⁷ LUBAC, 2008, p. 38.

⁶⁶⁸ CAMPANHA da Fraternidade 2008. Disponível em: <http://www.slideshare.net/guest91856a/campanha-da-fraternidade-2008#btnNext>. Acesso em: 13 dez. 2012.

E ainda:

Figura 5 - CAMPANHA da Fraternidade 2008 II⁶⁶⁹



Mas há outro tipo de ataque que podemos continuar: um tipo de ataque às emoções que ainda pode tentar:

Consiste em fazê-lo sentir, quando vir pela primeira vez restos humanos grudados numa parede, que assim é "como é realmente o mundo", e que toda sua religião foi uma fantasia. Se terá dado conta de que os temos completamente obnubilados assim que ao significado da palavra real. Aqui "real" significa os fatos físicos nus, separados de outros elementos da experiência que, efetivamente, tiveram.⁶⁷⁰

O paciente deve legislar-se nesse reino racional pela plena liberdade da vontade racional de poder e não pela razão em si mesma.

Só o poderá fazer se for um ser completamente independente, sem necessidades de qualquer espécie e dotado de um poder de ação, sem restrições, adequado à sua vontade.⁶⁷¹

Por conseguinte, buscará a liberdade de suas próprias inclinações - fonte de necessidades que possuem tão reduzido valor absoluto que as torne desejáveis por si mesmas (contra essas fraquezas da imaginação fantasmagórica).⁶⁷² Eis aí o

⁶⁶⁹ CAMPANHA da Fraternidade 2008.

⁶⁷⁰ LEWIS, 1964. Carta XXX. Disponível em: <www.4shared.com>. Acesso em: 20 out. 2011.

⁶⁷¹ LEWIS, 1964. Carta XXX. Disponível em: <www.4shared.com>. Acesso em: 20 out. 2011.

⁶⁷² KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos costumes*. Companhia Editora Nacional. 1964. p. 89.

desejo universal de todos os seres racionais - não sofrer.⁶⁷³ O reino dos fins é um reino sem sofrimento, sem dor, nem cruz tal era o melhor dos mundos desde Leibniz até Kant, mas que ironia romântica, o poder se realiza no sem razão! Que absurdo criador:⁶⁷⁴

Figura 6 - A Fonte⁶⁷⁵



Em todas as experiências que podem desanimá-los ou corrompê-los, os elementos espirituais são a realidade fundamental, e ignorá-los é ser um escapista. O mundo do sem sentido religioso é o *Ur Person*.⁶⁷⁶ O que mais importa agora, lastimável aprendiz, não é a preocupação com o real, mas quantas realidades do real sua experiência pode tornar real:⁶⁷⁷

O experimento quântico abaixo sintoniza nossa idéia:

Essa explicação vem do Japão e o autor é o Sr. Masaru Emoto. Ele se interessou na estrutura molecular da água e o que a afeta. Sendo a água o mais receptivo dos quatro elementos, o Sr. Emoto pensou que ela poderia responder a eventos não físicos. Ele então realizou vários estudos onde aplicou estímulos mentais e os fotografou com um microscópio de câmara escura. Segundo Emoto são os pensamentos e emoções responsáveis pela transformação molecular da água. A ciência de como isto afeta as moléculas da água é desconhecida. É fascinante se pensarmos que 90% do

⁶⁷³ Tarefa que será dada à Psicologia, à Sociologia e às Ciências Humanas. Ver: LIMA VAZ, 2002, p. 273.

⁶⁷⁴ KANT, 1964, p. 157.

⁶⁷⁵ DUCHAMPS, Marcel. *A Fonte*. Disponível em: <[http://pt.wikipedia.org/wiki/Fonte_\(Duchamp\)](http://pt.wikipedia.org/wiki/Fonte_(Duchamp))>. Acesso em: 13 dez. 2012.

⁶⁷⁶ "Habrà que hablar, pues com J. Ratzinger, de una 'UR PERSON', de la descomposición y deshecho de ser Persona. Por lo que és propio del demonio "levantarse si rostro, siendo su irreconocibilidad su propia fuerza". BALTHASAR Hans Urs von. *Tratado Sobre El Infierno*. Compendio. Valencia: EDICEP, 1999. p. 119.

⁶⁷⁷ A Física quântica supõe que o "pensamento transforma a realidade exterior", ou seja, o pensamento tomado como "emoção" subjetiva é o espírito que constrói a ontologia. Nas fotos do pesquisador Masuro Emoto vemos esse princípio. Ver em <<http://www.bonsolo.com.br/2010/08/a-mensagem-espiritual-das-moleculas-da-agua/>>, acessado em 25.Mar.2013.

nosso corpo é composto de água. Se pensamentos fazem isso com a água o que podem fazer conosco?⁶⁷⁸

Figura 7 - Obrigado!⁶⁷⁹



Figura 8 - Amor e Admiração⁶⁸⁰



Figura 9 - Você me faz mal, eu vou matar você⁶⁸¹



⁶⁷⁸ CHASSE, B.; VICENTE, M.; ARNTZ, W. *Quem somos nós?* EUA, Play Arte, DVD, 108 min., documentário, 2005. [33'-36'].

⁶⁷⁹ MASURO EMOTO. *Obrigado!* Disponível em: <<http://www.bonsolo.com.br/2010/08/a-mensagem-espiritual-das-moleculas-da-agua/>>, acessado em 25.Mar.2013.

⁶⁸⁰ MASURO EMOTO. *Amor e Admiração.* Disponível em: <<http://www.bonsolo.com.br/2010/08/a-mensagem-espiritual-das-moleculas-da-agua/>>, acessado em 25.Mar.2013.

⁶⁸¹ MASURO EMOTO. *Você me faz mal. Vou matar você!* Disponível em: <<http://www.bonsolo.com.br/2010/08/a-mensagem-espiritual-das-moleculas-da-agua/>>. Acesso em: 25 mar. 2013.

Quantas realidades *quantum* vertigens produzir, o homem nunca foi tão natural e com a natureza se confundindo:

Assim, como no parto, o sangue e a dor são "reais", e a alegria um mero ponto de vista subjetivo; na morte, o terror e a fealdade revelam o que a morte "significa realmente". A odiosidade de uma pessoa odiada é "real": no ódio se vê os homens tal como são, está-se desiludindo; mas o encanto de uma pessoa amada é meramente uma neblina subjetiva que oculta um fundo "real" de apetência sexual ou de associação econômica. Seu paciente, adequadamente manipulado, não terá nenhuma dificuldade em considerar sua emoção diante do espetáculo de umas vísceras humanas como uma revelação da realidade.⁶⁸²

Figura 10 - *Campo de Guerra*⁶⁸³



E sua emoção diante da visão de crianças felizes nas vésperas de natal ou de um dia radiante de alegria como mero sentimento.

Seu insigne Mestre:

Logismói.

4.4 O Intelectual religioso: o super-homem

Caríssimo aprendiz, você cultivou seu amor por si mesmo até se confundir comigo mesmo, que absurdo! Toda a força intelectual resulta neste absurdo sem medida ou razão. Liberdade de ser isso que nascestes para ser: O super homem! O refundador da religião! O libertador prometido e, por que não, o próprio Cristo de si mesmo:

E eis que um pensamento me veio à mente e um calafrio penetrou até a medula dos ossos, "E se? [...] Se eu não, mas aquele [...] Galileu. Se ele não fosse meu predecessor, mas o verdadeiro, o primeiro e o último? Nesse

⁶⁸² LEWIS, acesso em: 20 out. 2011.

⁶⁸³ NIKOLAEV. B. *Campo de Guerra*. Disponível em: <<http://chicomiranda.wordpress.com/tag/quadros-de-guerra/#jp-carousel-4972>>. Acesso em: 13 dez. 2012.

caso, ele deve estar vivo [...] Onde ele está? [...] E se de repente vier me levar [...] aqui, agora? [...] que lhe direi? Me sentirei talvez obrigado a inclinar-me diante dele como talvez o mais estúpido dos cristãos ou como um camponês russo que resmunga sem entender: "Senhor Jesus Cristo, tende piedade de mim, pecador?"; ou vou ser forçado como uma anciã polaca a curvar-se diante da cruz? Eu, o gênio brilhante, o super-homem? Não, Nunca!". E assim, em vez de seus velhos argumentos e fria reverência para Deus e Cristo, uma espécie de terror nasceu e cresceu em seu coração, seguido por uma inveja sufocante que consumiu todo o seu ser, e um ódio furioso que tirava o fôlego. "Eu, eu, não ele! Ele não está entre os vivos. Ele se foi e não será. Ele não ressuscitou, não ressuscitou, não ressuscitou dos mortos! Decompôs-se na sepultura, se decompôs tanto quanto o último dos mortais" Espumando pela boca convulsivamente corre para fora da casa através do jardim, descendo uma trilha rochosa na noite escura e silenciosa. A fúria se acalmou e se transformou em desespero, duro e pesado como rochas, escuro como a noite. Ele parou na frente de um precipício profundo, de cuja borda ele podia ouvir ao longe o rumor vago do riacho correndo pelas pedras. Uma angústia insuportável pesava sobre seu coração. Em seguida, um pensamento cruzou sua mente: "Eu deveria chamá-lo? Perguntarei a ele o que eu devo fazer?". Uma imagem benigna e triste aparece diante dele na escuridão. "É pena de mim [...] não, nunca! Ele não ressuscitou, não ressuscitou, não ressuscitou." E ele correu em direção ao precipício. Mas algo firme como uma coluna de água - uma coluna de água?- segurou-a no ar. Ele sentiu algo como um choque elétrico, e uma força desconhecida o empurrou de volta. Perdeu a consciência por um instante e quando voltou a si, viu-se ajoelhando-se a poucos passos da beira do abismo. Ele vislumbrou o contorno de uma figura esplêndida de luz ofuscante cujos olhos penetraram sua alma com um brilho intolerável e intenso. Vi aqueles olhos penetrantes e percebeu – não sabendo realmente se provinha de si mesmo ou de fora- uma voz estranha, insensível e sombria, metálica e absolutamente sem alma como se viesse de um fonógrafo. A voz dizia: "Tu és o meu Filho amado, em quem me comprazo. Por que não me reconhece? Por que adoras o outro, o mau e o seu pai? Eu sou o seu deus e seu pai. O outro, o mendigo, o crucificado, é um estranho para mim e para ti. Eu não tenho nenhuma outra criança, mas você. Você é o único, o único filho, meu igual. Eu te amo e eu peço nada de você. Você é perfeito, poderoso e grande. Faça seu trabalho em seu nome e não a minha. Eu não tenho inveja de você, eu te amo. Eu não quero nada de você. Que considerou que Deus exigia seu Filho Obediência sem limites, absoluta obediência – inclusive até a morte e morte de cruz – e ainda assim não veio em sua ajuda [...] eu não peço nada de ti, ao contrário te ajudarei. Te ajudarei por ti mesmo, por amor a tua dignidade e excelência, pelo puro e desinteressado amor que te tenho. Recebe meu espírito. Como antes meu espírito te fez nascer em perfeição, assim agora te faço nascer em poder. Ante as palavras desse desconhecido, os lábios do super homem se entreabriram involuntariamente; os dois olhos penetrantes se aproximaram de seu rosto e sentiu uma estranha e gelada corrente que penetrava a totalidade de seu ser. Se percebeu com uma força indizível, com uma coragem, agilidade e entusiasmo nunca antes vividos. Repentinamente, a luminosa imagem e os dois olhos desapareceram, e algo elevou o super homem levando-o de volta ao seu jardim, na porta de sua casa. No dia seguinte os visitantes do grande homem, inclusive seus serventes, perceberam sua feição particular, como e fosse inspirada. Haviam estado, todavia mais maravilhados se tivessem vistos com que facilidade e rapidez sobrenatural escrevia, terminado em seus estudos sua famosa obra intitulada "O caminho aberto à paz universal e o bem estar."⁶⁸⁴

⁶⁸⁴ *Y he aquí que un pensamiento sobrevino a su mente y un escalofrío le penetró hasta la médula de los huesos: "¿Y si? ... Si yo no, sino aquel... galileo. ¿Si él no fuese mi predecesor, sino el*

Oh inépcio aprendiz, como quão equivocadamente, agora que tudo está perdido, você vem com lágrimas me perguntar se aquelas palavras de afeto que eu dirigia a você não significavam nada desde o início! Distante disto! Tenha certeza que meu amor por você, tanto quanto seu amor por mim se assemelham tanto como dois mais dois quatro. Eu tenho sempre lhe desejado, como você tem me encontrado. Até o fim em que nos confundimos e nos identificamos! Isto é pura fé aprendiz! Total ausência de razão, de tradição, magistério, liturgia, história e todas essas contaminações ontológicas. Total plenitude de graça, êxtase e mística:

verdadero, el primero y el último? En ese caso, Él debería estar vivo... ¿Dónde está? ... ¿Qué pasaría si de improviso viene a buscarme... aquí, ahora? ... ¿Qué le diré? ¿Me sentiré quizás obligado a inclinarme frente a Él como el más estúpido de los cristianos o como un campesino ruso que masculla sin comprender: 'Señor Jesucristo, ten piedad de mí pecador?'; o ¿me veré obligado como una anciana polaca a postrarme por tierra ante la Cruz? ¿Yo, el genio brillante, el superhombre? ¡No, nunca!'. Y así, en vez de sus antiguos razonamientos y su fría reverencia ante Dios y Cristo, una especie de terror nació y creció en su corazón, seguido de una sofocante envidia que consumía todo su ser, y un odio furioso que le cortaba la respiración. "¡Yo, yo, y no Él! Él no está entre los vivos. Él ya no está y no estará. ¡No ha resucitado, no ha resucitado, no ha resucitado de entre los muertos! Se descompone en la tumba, se descompone tanto como el último de los mortales..."

Con espuma en la boca corre convulsivamente fuera de la casa a través del jardín, internándose por un sendero rocoso en la oscura y silenciosa noche. La furia se calmó y se trocó en desesperación, dura y pesada como las rocas, oscura como aquella noche. Se detuvo frente a un precipicio profundo, desde cuyo borde podía escuchar a lo lejos el vago rumor del riachuelo corriendo entre las piedras. Una angustia insoportable pesaba sobre su corazón. Entonces un pensamiento cruzó por su mente: "¿Debo llamarlo? ¿Preguntarle qué debo hacer?". Una imagen benigna y triste aparece ante él, de entre las tinieblas. "¡Se compadece de mí... no, nunca! No ha resucitado, no ha resucitado, no ha resucitado". Y se lanzó hacia el precipicio. Pero algo firme — ¿una columna de agua?— lo sostuvo en el aire. Sintió algo parecido a una descarga eléctrica, y una fuerza desconocida lo empujó hacia atrás. Perdió por un momento la conciencia y cuando volvió en sí, se encontró arrodillado a unos pocos pasos del borde del abismo. Entrevió el contorno de una figura espléndida de luz fulgurante cuyos ojos penetraban su alma con intolerable e intenso resplandor. Vio estos ojos penetrantes y percibió —no sabiendo realmente si provenía de sí mismo o de fuera— una extraña voz, insensible y sombría, metálica y absolutamente sin alma, como si viniese de un fonógrafo. La voz le decía: "Tú eres mi hijo predilecto en quien me complazco. ¿Por qué no me reconoces? ¿Por qué adoras al otro, al malo y a su padre? Yo soy tu dios y tu padre. El otro, el mendigo, el crucificado, es un extraño para mí y para ti. No tengo otro hijo más que tú. Tú eres el único, el unigénito, mi igual. Te amo y no pido nada de ti. Eres perfecto, poderoso y grande. Cumple tu obra en tu nombre y no en el mío. No te tengo envidia, te amo. No quiero nada de ti. Aquél que tú considerabas Dios, demandaba a su Hijo obediencia sin límites, absoluta obediencia —incluso hasta la muerte en cruz— y aún ahí no vino en su ayuda. Yo no pido nada de ti, al contrario te ayudaré. Te ayudaré por ti mismo, por amor a tu dignidad y excelencia, por el puro y desinteresado amor que te tengo. Recibe mi espíritu. Como antes mi espíritu te hizo nacer en perfección, así ahora te hago nacer en poder". Ante las palabras de este desconocido, los labios del superhombre se entreabrieron involuntariamente; los dos ojos penetrantes se acercaron a su rostro y sintió una extraña y helada corriente que penetraba la totalidad de su ser. Se percibió con una fuerza inaudita, con un coraje, agilidad y entusiasmo nunca antes vividos. Repentinamente, la luminosa imagen y los dos ojos desaparecieron, y algo elevó al superhombre regresándolo inmediatamente a su propio jardín, a la puerta de entrada de su casa. Al día siguiente los visitantes del gran hombre, e incluso sus sirvientes, percibieron su particular complexión, como si fuese inspirada. Habrían estado todavía más maravillados si hubiesen visto con qué facilidad y rapidez sobrenatural escribía, encerrado en su estudio, su famosa obra titulada: «El camino abierto a la paz universal y el bienestar». SOLOVIEV. V. El Anticristo. <Disponível em: <<http://www.4shared.com>>. Acesso em: 20 out. 2011.

“Desejar seu nada é desejar-se no ponto mais fraco de sua humanidade, é desejar-se mortal, é desejar-se morto.”⁶⁸⁵ É necessário confrontar essa visão que se confunde com nosso cotidiano mais corriqueiro com a célebre passagem dostoevskiano:

Sonhou, durante a sua doença, que o mundo todo estava condenado a ser vítima de uma terrível, inaudita e nunca vista praga que, originária das profundezas da Ásia, cairia sobre a Europa. Todos teriam que perecer, exceto uns tantos, muito poucos escolhidos. Surgira uma triquina, ser microscópico que se introduzia no corpo das pessoas. Mas esses parasitas eram espíritos dotados de inteligência e de vontade. As pessoas que os apanhavam tornavam-se imediatamente loucos. Mas que nunca, nunca se consideraram os homens tão inteligentes e perseverantes na verdade como se consideravam estes que eram atacados pela moléstia. Nunca foram considerados mais infalíveis nos seus dogmas, as suas conclusões científicas, nas suas convicções e crenças morais...

Todos estavam alarmados e não conseguiam entender uns aos outros; todos pensavam ser os únicos senhores da verdade, e só sofriam ao verem a dos outros e davam socos no peito, choravam e ficavam de braços caídos. Não sabiam a quem nem como julgar; não podiam pôr-se de acordo sobre o que fosse bom e o que fosse mau. Não sabiam a quem inculpar nem a quem justificar. Os homens agrediam-se mutuamente, impelidos por um ódio insensato.⁶⁸⁶

Para nenhum de nós essa linguagem é desconhecida. É a destruição ou doença ontológica. A medicina microbiana e a tecnologia vai lhe trazer o “bem estar psicológico” e, enfim, a felicidade:

O adulto feliz é um homem enérgico, amante do perigo e uma pessoa apaixonada, inundada de autoconfiança que decorre de saber que, independentemente do que aconteça com a sociedade, sua felicidade está garantida. O adulto feliz não é cruel, mas é frio e brutal; poucas coisas o tocam; ele adquiriu o hábito de ignorar as outras pessoas na vida. Sem o princípio de auto-interesse corretamente entendido para lhe servir de base, ele é excêntrico e desdenhoso do curso comum das coisas. A falta de empatia o leva a não considerar os problemas dos outros.⁶⁸⁷

Queria ser puro, eis o vazio. A graça e o absurdo; O Tudo e o Nada, mas você não pode suportar tal peso, será condenado ao tempo. Está no abismo e, pior, não sabe disto:

Pisando a terra com garbo
Desponte
Quando já tinham desabado
Todos os tronos e altares
No coração dos homens.

⁶⁸⁵ GIRARD, 2009, p. 307.

⁶⁸⁶ GIRARD, 2009, p. 312.

⁶⁸⁷ DWORKIN, 2007, p. 247-248.

E as últimas manchas do grande crepúsculo
 Se desbotavam sobre os horizontes
 Impermeáveis a todas as florações da luz.
 Mesmo assim pisei com garbo
 - Apesar de banhado pela luz escura da ironia -
 O tapete das luas mortas,
 Algumas vezes detendo-me diante das piras apagadas
 No altar de todos os deuses
 Dantes encravado no coração dos homens.
 Frustrado padre de um culto sem adeptos
 Ainda me vi sagrado Papa e Imperador
 De um mundo por sonhar.⁶⁸⁸

4.5 O Drama do Sacrifício

Prezado *Logismói*:

Você deixou uma alma escapar por entre seus dedos. O uivo de fome aguda por tal perda ecoa neste momento em todos os níveis do abismo até descer ao fogo mais gelado dos infernos. Só de pensar, enlouqueça! Pois, ao pretender possuir, condenou a si mesmo e o que aconteceu naquele instante em que Ela me arrancou de você, sua vã inteligência não previu!

Houve subitamente um clarão em seus olhos, um brilho ofuscante como olhar no sol do meio dia (não foi assim mesmo?) e voce viu! Você viu pela primeira vez em sua vida, e está condenado a sempre ver o irrepitível como totalmente diferente, pois Ela não se encaixa nas tramas de seu tear e reconheceu o papel que você tinha desempenhado e soube também que jamais você teria acesso a Ela novamente, pois não A reconheceria:

Apenas imagine (e isso seja o princípio de sua agonia) o que Ela sentiu naquele exato momento; como uma *casca* de ferida que tivesse caído de uma velha chaga, tal qual ele tivesse emergido de uma pústula, como se Ele tivesse se despojado de uma roupa gosmenta, mal-cheirosa num único movimento. Quanto mais se pensa, pior fica. Ele entrou tão facilmente no nosso mundo; o estrondo das bombas, as casas desmoronando, o cheiro e gosto horríveis dos explosivos em seus lábios e pulmões, os pés queimando de tanto cansaço, o coração gelado de horror, o cérebro confuso, as pernas vacilantes; no momento seguinte tudo isto havia passado, como se tudo fosse apenas um pesadelo, pelo qual ele nunca mais haveria de passar. Seu derrotado! Seu idiota incompetente! *Percebeu* quão naturalmente – como se tivesse nascido para isso - o verme gerado em cima de uma cama passou para a nova vida?⁶⁸⁹

⁶⁸⁸ MONTEIRO, Angelo. Poema: *O Vice de Deus*. Disponível em: <<http://www.plataforma.paraapoesia.nom.br/angelo.htm>>. Acesso em: 13 dez. 2012.

⁶⁸⁹ LEWIS, C. S. *Cartas do Inferno*. Ed. Vida, 1964. Carta XXXI. Disponível em <<http://www.4shared.com>>. Acesso em: 20 out. 2011.

Como se todas as dúvidas que tivera ao ponto de tornar-me como um iditota intelectual religioso, de repente estavam claras diante dos olhos, e se tornavam simplesmente ridículas! Assim como Ela viu você, *Logismói*, viu também a eles. Eu sei bem como foi. Você ficou subitamente cegado e paralisado, mais ferido pelo Amor d'Ela que pelo fogo da ira deles. Pois o Amor d'Ela é para você a mais ardente das chamas, que degradação é isto!

Agora este húmus, esta coisa de terra e lodo está de pé está conversando com espíritos diante dos quais você, um espírito, só podia tremer de medo.⁶⁹⁰ Pode ser que você ainda tivesse a esperança de que a surpresa e a estranheza pudessem atrapalhar a alegria dela. Somente você ficou de fora.

Conheci a verdade *logismói* e acredite, embora você saiba disso, mas não pode voltar atrás nas suas decisões, pois é intelectualmente tão perfeito quanto sua vontade⁶⁹¹, não A trocaria por nenhum prazer terreno nunca mais. Todas as delícias dos sentidos, do coração, do intelecto que você pudesse usar para tentar-me como fizera antes, agora parecem

[...] como a atração nauseante que uma prostituta pudesse *exercer* sobre um homem que estava ouvindo a batida na porta da mulher que amara a vida inteira e acreditava morta. Ele transpusera a fronteira do mundo, onde a dor e o *prazer* tomam valores transfinitos e onde nossa aritmética falha miseravelmente em tentar compreender.⁶⁹²

Mais uma vez, o inexplicável *acaba* com você. Da mesma laia dos tentadores inúteis como você, a sua maior força continua sendo a maior estupidez – *o orgulho intelectual*.

⁶⁹⁰ LEWIS, 2011.

⁶⁹¹ Por não possuírem o impulso sensitivo, por meio do qual se manifestam as paixões, nos anjos o apetite do bem ocorre de forma puramente intelectual não apaixonada. Sendo assim, não há na teologia católica a atenuante da paixão para o pecado dos demônios, que é irremissível. O Aquinate sublinha o seguinte: como o poder apetitivo é proporcional ao cognoscitivo, e este último é perfeito nas criaturas espirituais, daí seguir-se-á que a vontade dos anjos caídos se obstinou no Mal.(cf. ST. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, 64), em: AQUINO, 2006, p. 226-227. nota 327.

⁶⁹² LEWIS, 2011.

CONCLUSÃO

Ao termo desta pesquisa a tese final proposta mostrou ser satisfatória. A primeira proposição pretendeu delimitar o âmbito genético do conceito ontológico de Pessoa como Forma e, por conseguinte, a auto afirmação deste conceito como geneticamente cristão. Dito desse modo, a tese inicial no primeiro capítulo propôs o conceito de Pessoa ter sido gerado desde sempre da Forma objetiva ontológica à qual ele mesmo significa de um segundo modo – expressão lexical – e paradoxalmente ter gerado realmente toda objetividade ontológica, dito dum primeiro modo – significando a semantica do conceito que se manifestou como hipóstase concreta. Ora, o significado objetivo da forma na tradição grega, conforme Lima Vaz, assumiu o estatuto de relação na obra: O Sofista de Platão. Destarte, a relação enquanto significado objetivo na cópula Ser e sua convertibilidade enquanto transcendental em Bom e Belo pôde ser dito de modo ontológico nas relações entre tempo e eternidade e de outro modo significante como passivo de compreensão semântica a partir da experiência concreta do tempo tematizado em Nicéia como se verificou na segunda tese que expressou o drama da Pessoa como um desdobrar-se de uma unidade entre a filosofia agostiniano – tomásica em Lima Vaz e a estética teológica em Von Balthasar. O conceito objetivo de Forma é assumido na semântica cristã, por mediação da ontologia da criação em Sto. Agostinho. Em Santo Agostinho o conceito de eternidade como belo adquire dimensão histórica em sua originalidade paradoxal, suprassumindo a Forma estática do Existir neoplatônico. A Pessoa assume o Existir neoplatônico nos desdobramentos do tempo e a paradoxal eternidade cristã como Pessoa. Em Santo Tomás, a tradição tomásica seguida por Lima Vaz e Von Balthasar indica o princípio epistemológico de toda verdadeira ciência do ser: o Esse. A metafísica do existir tomásico delimita o lugar de onde podemos ver Deus. Numa imagem dotada de sentido, em que uma realidade é dita, a presença de Deus é igualmente vista, vem a ser, a imagem de Deus, tem lugar na forma especificamente humana do discurso. Nossa terceira tese, ratificando as exigências epistemológicas do subconsciente hodierno, mas paradoxalmente assumindo e elevando a razão cristã circunscrita desde o lugar hermenêutico de onde falamos, está em propor que a literatura, aqui expresso nas cartas narrativas, enquanto arte da educação cumpre com êxito o papel teatral de expressar o drama

da Pessoa através da realmente tomada de autoconsciência como exigência racional numa linguagem satírica de si mesmo; Tal estado ao contrário de precipitar a experiência como “desespero” impõe à pessoa a necessária posição da Pessoa no Cosmos objetivo.

As “cartas narrativas” constituíram mediação necessária, enquanto arte de educar, para expressar os gêneros do teatro. Nessa pesquisa as cartas significaram “confissão”. Refiro-me à “criação” à qual a “confissão” na obra Confissões de Sto. Agostinho estabeleceu paradigmaticamente como lugar obrigatório de todos aqueles que caminham rumo a modernidade.

Desta sorte a tese final: O conceito estético-literário de Pessoa como identidade docente enquanto inquérito lexical permitiu por um lado, legitimar o princípio ontológico de analogia entis concreta e a leitura estético-ética inserindo o lugar conceitual, isto é, o transcendental ontológico – Belo – a partir do qual a Pessoa é digna de ser pensada. Pessoa que desde o início manifestou se como paradoxo e cumpre o objetivo de ser o Paradoxo dos paradoxos!

E por outro lado, a partir desse lugar epistêmico, na difícil arte de ensinar sobre Deus, este inquérito semântico desdobrou-se na narrativa da pessoa [Ens ou habens esse] a Pessoa [Ipsum esse subsistens] não como uma ipseidade, mas, verdadeiramente, como um drama.

A imaginação sóbria das promessas de felicidade ainda emitem o esplendor da luz de uma Beleza, certamente tosca e débil, e isso é o que há de mais universal, pois nos momentos de maior sofrimento e abandono o homem conseguiu produzir as mais universais obras de arte. Paradoxalmente, na extrema doação de si, cumprindo as exigências da racionalidade justa de Deus Pai, Deus Filho morre, para que Deus Espírito Santo restaure todas as coisas: “a fim de que todos sejam um. Como tu, Pai, estás em mim e eu em ti, que eles estejam em nós”. (João 17.21)

O Drama teatral, aqui exposto com o necessário rigor científico cumpre exigências da fenomenologia e hermenêutica do *Lebenswelt* [mundo da vida] e manifestou-se numa estética por vezes trágica, cômica e tragicômica na arte da educação, por conseguinte, cumprindo no seu termo a proposição inicial à qual está relacionada enquanto área de concentração – Religião e Educação do curso de Doutorado em Teologia da Faculdades EST.

REFERENCIAS

ACKERMANN, Stephan. *The Church as Person in the theology of Hans Urs von Balthasar*. p. 238-249, 2002. p. 238. Disponível em: <<http://www.communio-icr.com/files/AckermanFinal.pdf>>. Acesso em: 30 maio. 2014.

AGOSTINHO, Santo. *A Verdadeira religião*. São Paulo: Paulinas, 1987.

_____. *De Natura Boni/A Natureza do Bem*. Ed. Bilíngue. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005.

AQUINO, Marcelo F. A remodelação da Ética clássica Greco-romana por Tomás de Aquino. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, v. 2, n. 3, 2001.

_____. *Tomás de Aquino entre a Antiguidade tardia e a Modernidade renascimental*. *Filosofia Unisinos*. São Leopoldo, 2006.

AQUINO, Santo Tomás de. *Sobre o Mal (De Malo)*. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005.

_____. *Suma Teológica*. vol I. Bilíngue. Porto Alegre: UCS, 1980.

_____. *Suma Teológica*. vol II. 2. ed. Bilíngue. Porto Alegre: UCS, 1980.

_____. *O ente e a essência: De ente et essentia*. Edição Bilíngue. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. *Comentário sobre o Tratado da Trindade de Boécio: Questões 5 e 6*. Tradução: Carlos Arthur Nascimento. São Paulo: Ed. Unesp, 1999.

_____. *A Prudência: a virtude da decisão certa*. Tradução: Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *De Substantiis Separatis: sobre os Anjos*. Trad. Luiz Astorga; apresentação: Paulo Fantanin. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.

BALDINGER, Kurt. Semasiologia e Onomasiologia. *Revue de Linguistique Romanet*. XXVIII. p. 249-272, 1964. Disponível em: <<http://retro.seals.ch/cntmng?pid=rIr-001:1969:33::533>>. Acesso em: 15 jan. 2015.

BALTHASAR Hans Urs von. *Tratado Sobre El Infierno*. Compendio. Valencia: EDICEP, 1999.

_____. *A Antropological Theology*. New York: Ignatius Press, 1967.

_____. *Gloria: uma estética teológica*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1985.

_____. *On the Concept of person*. Disponível em: <<http://www.communio-icr.com/files/balthasar13-1.pdf>>. Acesso em: 30 maio. 2014.

_____. *Teodramática: Prolegomenos*. Tradução: Eloy Bueno de La Fuente/Jesus Camarero. Madrid: Ed. Encuentro, 2001.

_____. *Teologia da História*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

_____. *Gloria IV: Metafísica Edad Antigua*. Madrid: Ed. Encuentro, 1986.

BAYER, Raymond. *História da Estética*. Trad. José Saramago. Lisboa: Editorial Estampa, 1979. [Livro I Antiguidade e Idade Média.]

CAMPANHA da Fraternidade 2008. Disponível em:

<<http://www.slideshare.net/guest91856a/campanha-da-fraternidade-2008#btnNext>>.

Acesso em: 13 dez. 2012.

CHASSE, B.; VICENTE, M.; ARNTZ, W. *Quem somos nós?* EUA, Play Arte, DVD, 108 min., documentário, 2005. [33'-36'].

CHENU, M-D. *O Despertar da consciência na civilização medieval*. São Paulo: Ed. Loyola, 2006.

CIRNE LIMA, Carlos. *Depois de Hegel*. EDUCS: Caxias do Sul/RS, 2006.

COSTA, Ricardo da. Tempo e Eternidade na Idade Media. *Revista Mirabilia*, Jun-Dez., 2010.

COULANGES. Fustel de. *A Cidade Antiga*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Ed. Martin Claret. 2005.

DANIÉLOU, J. *Sobre o Mistério da História*. Barcelona: Ed. Herder, 1964.

DAVID, Jacques-Louis. *Napoleon Crossing the Alps*. Disponível em:

<http://en.wikipedia.org/wiki/Napoleon_Crossing_the_Alps>. Acesso em: 13 dez.

2012.

DONDEYNE, Albert Jean Guitton. L'existence temporelle. *Revue Philosophique de Louvain*, v. 48, n. 20, p. 583-585, 1950. Disponível em: <<http://www.persee.fr/>>.

Acesso em: 20 maio. 2015.

DUCHAMPS. Marcel. *A Fonte*. Disponível em:

<[http://pt.wikipedia.org/wiki/Fonte_\(Duchamp\)](http://pt.wikipedia.org/wiki/Fonte_(Duchamp))>. Acesso em: 13 dez. 2012.

DWORKIN, Ronald. *Felicidade Artificial*. Trad. Paulo Anthero S. Barbosa. São Paulo: Planeta, 2007.

FAINTANIN, Paulo. O Belo em São Tomás: da apreciação sensível à contemplação. *Revista Aquinate*, n. 5, p. 18-43, 2007.

_____. A Natureza da matéria em Tomás de Aquino. *Revista Aquinate*, n. 1, 2005.

_____. O "Instante" segundo São Tomás de Aquino. *Revista Aquinate*, n. 4, p. 43-57, 2007.

_____. Acepção Teológica de Pessoa em Tomás de Aquino. *Revista Synesis*, ano II, n.1, Jan/Jul, 2005.

FERNANDES, Rafael Martins. *A Igreja e o Espírito da Verdade em Hans Urs von Balthasar: um estudo do pensamento Eclesiológico*. 2014. 123 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – PUC/RS, 2014. Disponível em: <<http://bancodeteses.capes.gov.br/>>. Acesso em: 27 mar. 2015.

FERREIRA, Marié dos Santos. *O conceito de Pessoa Humana no pensamento de Lima Vaz*. 2009. 148 f. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Filosofia) – Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades, 2009. Disponível em: <http://www.uece.br/cmaf/dmdocuments/dissertacao2009_conceito_pessoa_lima_vaz.pdf>. Acesso em: 26 mar. 2015.

FISICHELLA, Rino. *Introdução à Teologia fundamental*. São Paulo: Ed. Loyola, 2000.

FRIEDRICH, Caspar David. *Caminhante Sobre o Mar de Névoa*. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Caminhante_Sobre_o_Mar_de_N%C3%A9voa>. Acesso em: 13 dez. 2012.

GILSON, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo. Ed. Martins Fontes: 1998.

_____. *El Tomismo*. Argentina: Ed. Desclée, De Brouwer, 1943.

GIRARD, René. *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*. Trad. Lilia Ledon da Silva. São Paulo: Ed. É Realizações, 2009.

_____. *A Crítica no subsolo*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 2011.

_____. *A Violência e o Sagrado*. 3. ed. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 2008.

GOLDSHMIDT, Victor. *Os Diálogos de Platão*. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

GUARDINI, Romano. *O Senhor: Tempo e Eternidade*. São Paulo: Ed. Agir, 1964.

GUITTON, Jean. *Le temps et l'éternité: chez Plotin et Saint Augustin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1971.

HEIDEGGER, M. *Todos nós... ninguém: um enfoque fenomenológico do social*. Trad. Dulce Maria Critelli. São Paulo: Ed. Moraes, 1981.

_____. *Sobre o problema do ser*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

IHU ONLINE. *A síntese e a vivência de quatro razões*. Entrevista com Marly Carvalho Soares. *IHU online*, ed. 374, p. 8-13, São Leopoldo, 26/09/2011. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao374.pdf>>. Acesso em: 25 mar. 2015.

_____. *Vaz: intérprete de uma civilização arreligiosa*. Entrevista com Marcelo Fernandes de Aquino. *IHU online*, ed. 186, p. 34-43, São Leopoldo, 26/06/2006.

Disponível em:

<<http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao186.pdf>>. Acesso em: 20 mar. 2015.

JONCKHEERE, Joëlle Jean Guitton. Justification du temps. *Revue Philosophique de Louvain, Année 1968*, v. 66, n. 89, p. 143-143. Disponível em:

<<http://www.persee.fr/>>. Acesso em: 20 maio. 2015.

JUNGES, Márcia. Um sistema em resposta ao niilismo ético. *IHU on line*, n. 374, ano XI. Disponível em:

<http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4086&secao=374>. Acesso em: 25 mar. 2015.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos costumes*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.

LANDIM, Raul F. Predicação e juízo em Tomás de Aquino. *Kriterion*, Belo Horizon vol. 47, n. 113, jun., 2006.

LATERZA, L. O conceito de pessoa: o estado da questão entre os gregos. *Kriterion*, Belo Horizonte, vol. 52, n. 123, jun., 2011.

LE GOFF, Jacques. *Em Busca da Idade Média*. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2000.

_____. *Por amor às cidades*. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.

LEWIS. C. S. *Cartas do Inferno*. São Paulo: Ed. Vida, 1964.

_____. *Cartas do Inferno*. Ed. Vida, 1964. Carta XXX. Disponível em: <www.4shared.com>. Acesso em: 20 out. 2011.

_____. *Cartas do Inferno*. Ed. Vida, 1964. Carta XXXI. Disponível em <<http://www.4shared.com>>. Acesso em: 20 out. 2011.

LIMA VAZ, H. C. de. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo. Ed. Loyola: 2001.

_____. *Escritos de Filosofia I: problemas de fronteira*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. *Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Ontologia e História: Escritos de Filosofia VI*. São Paulo: Loyola, 2001.

LUBAC, Henry de. *El Drama del Humanismo Ateo*. Tradução: Carlos Castro Cubells. 3. ed. Madrid: Ed. Encuentro: 2008.

MASURO EMOTO. Amor e Admiração. Disponível em:
<<http://www.bonsolo.com.br/2010/08/a-mensagem-espiritual-das-moleculas-da-agua/>>. Acesso em: 25 mar. 2013.

_____. *Obrigado!* Disponível em: <<http://www.bonsolo.com.br/2010/08/a-mensagem-espiritual-das-moleculas-da-agua/>>. Acesso em: 25 mar. 2013.

_____. *Você me faz mal. Vou matar você!* Disponível em:
<<http://www.bonsolo.com.br/2010/08/a-mensagem-espiritual-das-moleculas-da-agua/>>. Acesso em: 25 mar. 2013.

MONTEIRO, Angelo. Poema: *O Vice de Deus*. Disponível em:
<<http://www.plataforma.paraapoesia.nom.br/angelo.htm>>. Acesso em: 13 dez. 2012.

MORA, J. Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Loyola, Tomo I, 2001.

NEDEL, José. *Ecologia e Ética ambiental*. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

NIKOLAEV. B. *Campo de Guerra*. Disponível em:
<<http://chicomiranda.wordpress.com/tag/quadros-de-guerra/#jp-carousel-4972>>. Acesso em: 13 dez. 2012.

PAPA Bento XVI. *Mensagem do Papa Bento XVI aos participantes no Congresso Internacional no centenário do nascimento do teólogo Hans Urs von Balthasar*. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/pont-messages/2005/documents/hf_ben-xvi_mes_20051006_von-balthasar.html>. Acesso em: 25 mar. 2015.

_____. *Homilia da Solenidade do Batismo do Senhor*. Disponível em:
<http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120108_battesimo_po.html>. Acesso em: 13 nov. 2014.

PERINE, Marcelo. A política em tempos de niilismo ético. *IHU on line*, ed. 197, p. 6-12, 25/9/2006. Disponível em:
<<http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao197.pdf>>. Acesso em: 30 mar. 2015.

PIEPER, Josef. *Las Virtudes Fundamentales*. Madrid: Ed. Rialp, S.A., 2007.

RATZINGER, Joseph. *Racionalidade da Fé em Deus*. Disponível em:
<<http://www.vatican.va/catequese>>. Acesso em: 22 nov. 2012.

RIBARIC, Sergio Alejandro. *O silêncio de Deus segundo Hans URS von Balthasar. 2011, 150 f.* Dissertação (Mestrado em Teologia) – PUC/SP, 2011. Disponível em:
<<http://bancodeteses.capes.gov.br/>>. Acesso em: 27 mar. 2015.

SAMPAIO, Rubens Godoy. *A ontologia da intersubjetividade em Henrique Claudio de Lima Vaz*. 1999. 223 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999.

SAMPAYO, R. G. *Metafísica e Modernidade: método e estrutura, temas e sistema* em Henrique Cláudio de Lima e Vaz. São Paulo: Ed. Loyola, 2006.

SERRES. M. O Contrato Natural. São Paulo: Ed. Nova Fronteira, 1994.

SOLOVIEV, V. *El Anticristo*. <Disponível em: <<http://www.4shared.com>>. Acesso em: 20 out. 2011.

STEENBERGHEN, Fernand van. Odon Lottin, Psychologie et morale aux XI^e et XIII^e siècles. Tome II. Problèmes de morale. Première partie. Tome III. Problèmes de morale. Seconde partie. In: *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, v. 47, n.16, 1949. p. 506-508. Disponível em: <http://www.persee.fr/docAsPDF/phlou_0035-3841_1949_num_47_16_4218_t1_0506_0000_3.pdf>. Acesso em: 12 ago. 2014.

STEWART, Richard B.; KRIE James E. *Environmental law and policy*. 2. ed. Indianópolis: Bobbs Merriel, 1978.

TRECHO da carta do escravagista Willian Lynch. Virgínia 1712. Disponível em: <<http://informativohumaita.wordpress.com/2007/10/02/hello-world/>>. Acesso em: 18 nov. 2012.

VIEIRA, Renato. *O principio Mariano e o principio Petrino no pensamento Eclesiológico de Hans Urs von Balthasar*. 2012, 137 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – PUC/SP, 2012. Disponível em: <<http://bancodeteses.capes.gov.br/>>. Acesso em: 27 mar. 2015.

WISSEL, Adolf. *Família de agricultores de Kalenberg*. Disponível em: <<http://www.dw.de/projeto-de-pesquisa-discute-o-kitsch-da-arte-cultuada-pelos-nazistas/a-15495471>>. Acesso em: 13 dez. 2012.

WITTGENSTEIN L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Disponível em: <<http://www.kfs.org/~jonathan/witt/t6en.htm>>. Acesso em: 20 out. 2011.

XAVIER, M. L. *O desdobramento do tempo em Plotino: Contribuição à compreensão do sistema neoplatônico em Cirne Lima*. Controvérsia (UNISINOS), v. 04, p. 39-43, 2009.

_____. *O Conceito de Forma como Belo em H. C. de Lima Vaz*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – UNISINOS, 2008. São Leopoldo/RS. Disponível em: <<http://biblioteca.asav.org.br/vinculos/tede/MariveltoXavierFilosofia.pdf>>. Acesso em: 25 set. 2014.