

Até que ponto a metafísica de Tomás de Aquino pode ser classificada como ontoteológica?

Até que ponto a metafísica de Tomás de Aquino pode ser classificada como ontoteológica?

João A. Mac Dowell S.J.

FAJE (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia) – BH

macdowsj@faculdadejesuita.edu.br

Até que ponto a metafísica de Tomás de Aquino pode ser classificada como ontoteológica?

Resumo: O artigo compara as posições de M. Heidegger e Tomás de Aquino à luz da crítica heideggeriana da metafísica tradicional como ontoteologia, enquanto fundamenta o ser do ente finito em Deus como ente supremo, em consequência da compreensão do sentido de ser como existente (na acepção usual do termo). Heidegger considera este pensar inadequado ante o novo sentido de ser que ele procura esclarecer ao longo de toda a sua obra. Evidentemente Tomás não o pôde adotar, e, assim, incorre no que Heidegger denomina esquecimento da questão do sentido de ser. Nem por isso o pensamento tomásico é simplesmente ontoteológico. Com sua concepção de ser como ato (*actus essendi*), ele não inclui Deus no âmbito da metafísica e no interior do horizonte da razão humana, mas o considera como fundamento absolutamente transcendente do ente, superior a qualquer compreensão humana. Conclui-se mostrando que se trata de duas perspectivas hermenêuticas de acesso ao ente no seu todo, que não se contrapõem, mas podem complementar-se.

Palavra-chaves: Heidegger, Tomás de Aquino, ontoteologia, esquecimento do ser, ser como ato.

Abstract: *This paper compares the positions of both Martin Heidegger and Thomas Aquinas, in light of Heidegger's criticism of traditional metaphysics taken as ontotheology. According to Heidegger, in such approach, the being of finite beings is founded on God, seen as the Supreme Being, a consequence of conceiving the meaning of Being as existence (in the usual sense of the term). Heidegger considers this way of thinking inadequate in face of the new meaning of Being, which he tries to enlighten along his whole work. Obviously, Aquinas could not have adopted such an idea, and Heidegger names this omission, the forgetfulness of the meaning of Being. Nonetheless, Aquinas' thought cannot be taken as purely ontotheological. In fact, his conception of being as the act of being (actus essendi) prevents him from including God in the realm of metaphysics, and within the horizon of human reason. Instead, Aquinas regards God as the absolutely transcendent founding of being, above all human comprehension. The conclusion is that there are two different ways of accessing the being as a whole and that these are not opposite, but complementary.*

Keywords: *Heidegger, Thomas Aquinas, ontotheology, the forgetfulness of Being fo, being as an act*

Introdução

O pensamento de M. Heidegger atraiu desde o início adeptos da filosofia tomista. Foram seus alunos nos primeiros tempos de magistério universitário nomes conhecidos no mundo católico como Karl Rahner, J.B. Lotz, Max Müller e G. Siewerth, sem falar de seu conterrâneo e amigo Bernhard Welte.¹ Esses pioneiros foram seguidos até hoje por muitos outros autores dedicados a investigar a questão de Deus em Heidegger e particularmente a relação de sua filosofia com a teologia cristã.² Este interesse foi despertado inicialmente pela retomada por Heidegger da questão do ser e da problemática metafísica, relegadas ao ostracismo pelas várias correntes filosóficas dominantes no início do século XX. A priorização por ele desta temática estava relacionada com seus estudos prévios da filosofia e teologia escolásticas e mesmo com a experiência cristã de sua juventude. Estas marcas conferiam ao seu pensar certa familiaridade com as preocupações dos estudiosos católicos, ainda que então ele já trilhasse caminhos inteiramente originais. De fato, em alguns de seus primeiros cursos ainda como livre-docente, ele identificou na mística medieval e, em particular, na experiência protocristã, refletida nas

¹ Sacerdote católico, professor da Universidade de Freiburg. Consta que foi convidado por Heidegger para pronunciar uma oração diante de seu túmulo por ocasião do sepultamento.

² Sob esse aspecto específico, vejam-se p. ex.: SCHAEFFLER, 1978; JUNG, 1990; PRUDHOMME, 1997; CAPELLE-DUMONT, 1998; FISCHER & HERRMANN, 2007.

cartas do apóstolo Paulo, a expressão mais nítida de uma compreensão da vida fáctica na sua historicidade existencial. Foi daí que surgiu, ao que tudo indica, a primeira configuração da sua ideia de “existência”, a perspectiva hermenêutica que comandará as análises ontológicas de *Ser e tempo*.³

Entretanto, uma vez alcançado este objetivo, Heidegger abandonou os estudos da mística cristã,⁴ concentrando-se na reflexão sobre a relação, puramente imanente, entre o compreender humano e o sentido de ser, naquilo que chamou de “ateísmo metodológico”.⁵ Em breve, ele irá rejeitar expressamente a metafísica escolástica medieval, em particular as posições do seu representante mais famoso Tomás de Aquino, como incompatíveis com a sua nova abordagem da realidade. Suas críticas foram expostas no curso “Os problemas fundamentais da fenomenologia” ministrado em 1927.⁶ Elas foram renovadas de modo ainda mais taxativo, no âmbito da nova concepção da historicidade do próprio ser, em seu curso *Die Metaphysik als Geschichte des Seins* (1941).⁷ Neste escrito Tomás de Aquino é incluído como figura-chave daquele estilo de pensar que chamou de onto-teo-logia, a característica fundamental, segundo ele, da metafísica ocidental, desde sua gestação com Platão e Aristóteles até suas últimas consequências fatais no mundo da técnica.⁸

Nem por isso arrefeceu entre muitos cultores da filosofia de Tomás de Aquino, o diálogo com seu pensamento, considerado por eles a expressão mais significativa da filosofia contemporânea. Daí os inúmeros trabalhos dedicados a enfrentar as suas críticas, seja rechaçando de partida as interpretações de Heidegger e sua própria filosofia, como ameaça à visão cristã do mundo, seja aquilatando seriamente a validade de suas objeções a partir de uma compreensão adequada de seu pensar.⁹ Dentre estes destacam-se as análises mais antigas de

³ Veja-se a este propósito o estudo: MAC DOWELL, 2015, p. 79-86.

⁴ É verdade que ele continua a citar com respeito em várias ocasiões o célebre teólogo e místico medieval Meister Eckhart. Retomará também a questão do sagrado e do divino, trabalhada numa linguagem supraconceitual, não mais recorrendo, contudo, a fontes religiosas e cristãs e sim à experiência do mundo e seu mistério configurada nos poemas de Friedrich Hölderlin.

⁵ HEIDEGGER, 1994a, p. 197.

⁶ HEIDEGGER, 1975. Nos anos imediatamente anteriores ele já havia iniciado sua “destruição da história da ontologia”, na qual Tomás, como representante máximo da filosofia medieval, tem sempre um lugar de destaque: HEIDEGGER, 1994b, capítulo IV: Rückgang auf die scholastische Ontologie: Deus verum esse bei Thomas von Aquin; HEIDEGGER, 2006.

⁷ O curso foi publicado em HEIDEGGER, 1961.

⁸ Ibidem, p. 416; cf. p. 228;

⁹ LOTZ, 1975; WELTE, 1975; Ibidem., p. 258-281. Ainda sobre a relação entre Heidegger e Tomás de Aquino poderiam citar-se, além de numerosos artigos: MÜLLER, 1949; SIEWERTH, 1959; RIOUX, 1963; DEELY, 1971 e, recentemente, PUNTEL, 2010.

Lotz e Welte,¹⁰ bem como os trabalhos posteriores de Jean-Luc Marion e John D. Caputo, talvez o estudo mais abrangente da questão.¹¹

O presente artigo é uma tentativa de, apoiado em tais precedentes, responder à pergunta se e em que medida o pensamento de Tomás de Aquino pode ser considerado como ontoteológico. Não nos interessa, porém, verificar simplesmente se o pensador medieval se inscreve ou não entre os fatores do gênero de metafísica que foi assim caracterizada por Heidegger. O decisivo é discernir a consistência e o valor do pensamento tomásico sobre os temas em questão independentemente da resposta positiva ou negativa à pergunta formulada.

1 O esquecimento do ser e a crítica heideggeriana da ontoteologia

1.1 Que significa ontoteologia?

O primeiro passo em nossa investigação será determinar o que Heidegger denomina ontoteologia. O termo é empregado por ele como uma qualificação da metafísica. A metafísica, como é sabido, é o título que recebeu a filosofia primeira de Aristóteles, distinta, segundo ele de outros setores da reflexão filosófica como a física e a ética. Ela foi entendida tradicionalmente como saber acerca dos princípios últimos de toda a realidade. Mas o próprio Estagirita já orienta a sua investigação em uma dupla direção: de um lado, este saber visa à totalidade do real, do que é, no sentido de seus traços mais gerais, ou seja, investiga o ente enquanto ente (*ón hê ón*);¹² de outro, a mesma totalidade é interrogada em função de sua última causa, i.e. do ente supremo, ou seja, aquilo que fundamenta de algum modo todos os outros entes. No primeiro caso, ela foi denominada, muito mais tarde (século XVII) de ontologia, ao passo que a reflexão sobre o primeiro princípio do ente foi designada já por Aristóteles de ciência do divino, teologia.¹³ Em ambos os casos, a meta-física é trans-empírica, enquanto para entender o ente que se apresenta em nossa experiência, ela ultrapassa o campo da realidade material e sensível para a esfera do imaterial e puramente inteligível, distinção já proposta por Platão com a introdução da noção de *idea* e *ousia*, distinção assumida a seu modo também por Aristóteles e por toda a tradição filosófica do Ocidente.

¹⁰ A respeito das posições tanto de Lotz como de Welte sobre Tomás de Aquino e Heidegger, cf. DARTIQUES, 1995.

¹¹ CAPUTO, John D. *Heidegger and Aquinas. An Essay on Overcoming Metaphysics*. New York: Fordham University Press, 1982; MARION, Jean-Luc. Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie. *Revue thomiste*, v.95, n.1, 1995, p. 31-66.

¹² ARISTÓTELES, *Metafísica* VI, c.1, 1025b3.

¹³ *Ibidem*, 1026a19.

Heidegger, por sua vez, não entende a dualidade ontologia/teologia como duas linhas paralelas de investigação.¹⁴ Para ele esta dupla consideração do ente se unifica naquilo que constitui a própria essência da metafísica. Ela é necessariamente onto-teo-logia, enquanto interroga o ente inseparavelmente enquanto geral e enquanto supremo. Neste sentido, formula uma dupla tese acerca da metafísica. Por um lado, numa interpretação de toda a história da filosofia, ele considera a metafísica, enquanto busca na *ousia* o princípio de inteligibilidade do ente, o modo de pensar próprio de toda a filosofia ocidental, inclusive daquelas disciplinas que a tradição distinguia da metafísica como filosofia primeira. Por outro lado, ele caracteriza a essência da metafísica, entendida neste sentido histórico, a partir do que denomina esquecimento do ser (*Seinsvergessenheit*), ou seja, da incapacidade de pensar o ser como ser e, portanto, a diferença ontológica entre ser e ente. Isto não significa que a metafísica desconheça a diferença ontológica ser/ente. Entretanto, esta diferença que é constitutiva dela não é pensada, de modo que o ser é entendido espontaneamente desde Platão a partir do ente, como *ousia*, i.e. como ser do ente enquanto ente. Ora, para entender o ente enquanto ente (ontologia), o pensamento metafísico recorre inevitavelmente a um ente supremo (teologia), que é o princípio e fundamento do ente no seu todo. É neste sentido específico que Heidegger qualifica a metafísica, i.e. todo o pensamento ocidental, como onto-teo-lógico.¹⁵

1.2 A ontoteologia como esquecimento do ser

a) O sentido originário de ser segundo Heidegger

Para evidenciar sua tese Heidegger examina, em primeiro lugar, o sentido originário de ser desvelado pelos primeiros pensadores gregos na origem da tradição do pensamento ocidental. Em seguida, mostra como e porque se deu o esquecimento progressivo do ser ao longo dessa história.

Como ponto de partida, Heidegger põe em relevo os termos *physis* e *alétheia* como determinantes da compreensão inicial do ser entre os gregos.¹⁶ Sabemos que são muito discutidas suas interpretações dos fragmentos dos pré-socráticos, termo que, aliás, rejeita. Na verdade, elas não nos interessam aqui de um ponto de vista historiográfico, mas como expressões do pensamento do próprio filósofo. Segundo ele, tais pensadores, em particular,

¹⁴ A exposição de sua concepção de onto-teo-logia é feita, em particular, em HEIDEGGER, Martin. Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik, in: *Identität und Differenz*, GA v.11, p. 51-80.

¹⁵ Cf. BOULNOIS, Olivier. *Quand commence l'ontotheogé? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot.* Revue Thomiste, v.95, n.1, 1995, p. 85-108, aqui p. 86-88; MARION, Jean-Luc. *Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théologie.* Revue Thomiste, v.95, n.1, 1995, p. 31-66, aqui, p. 32-36.

¹⁶ Cf. CAPUTO, op. cit. p. 151-162.

Anaximandro, Heráclito e Parmênides, com acentos diversos, entenderam o ser como *physis*, i.e. como a emergência da presença (*Anwesen*) pela qual os entes mostram a si mesmos por si mesmos.¹⁷ É próprio do ser enquanto presença deixar que o ente se apresente como tal, deixá-lo aparecer, manifestar-se. Esta presença do ser, não é entendida, porém, como algo estável, mas como um emergir permanente a partir do ocultamento. Tal ideia é inseparável da compreensão de *alétheia* como a dimensão luminosa desse processo de desocultamento.¹⁸ A verdade do ser como *alétheia* constitui o processo de desvelamento do ser nos entes e através deles. O ser surge como presença no espaço aberto no qual os entes são desvelados como eles são. A diferença ser/ente tem então, na expressão de John A. Caputo, um caráter aletheiológico.¹⁹ O ser não é um ente, nem o fundamento dos entes em um sentido causal, mas o espaço aberto que permite aos entes manifestar-se como tais. Ele é a presença do que se apresenta como presente no mundo. Com efeito, esta abertura do espaço da verdade do ser constitui o mundo, enquanto horizonte significativo do compreender humano. Na sua compreensão da história do ser no período posterior a *Ser e tempo* cada mundo é entendido por Heidegger como uma configuração histórica determinada da manifestação do ser que confere aos entes a sua significação.

A verdade enquanto manifestação da presença dos entes no mundo a partir do ser é correlativa ao pensar humano. O ser precisa do homem no seu acontecer como verdade, mas tão somente enquanto destinatário de sua automanifestação. O ser humano é o único ente capaz de acolher a manifestação do ser. Esta relação com o ser é o constitutivo da essência humana. Em *Ser e Tempo* a verdade ou sentido de ser depende da maneira pela qual o *Dasein* se projeta na sua compreensão ontológica de si mesmo e de seu mundo e, por conseguinte, do próprio ser. No período posterior do pensar de Heidegger, pelo contrário, a iniciativa no processo da manifestação da verdade compete absolutamente ao ser. É no espaço aberto de cada vez como verdade do ser em um mundo histórico, que o pensar pode exercer-se. Neste sentido, a história, radicalmente considerada, não é um suceder-se de projetos e de atos da liberdade humana, mas simplesmente a história do ser e das diferentes configurações de sua verdade.

Heidegger denomina *Ereignis* o acontecer primordial da verdade do ser, que relaciona ser e tempo no seu co-pertencer e os apropria mutuamente, determinando-os no que é próprio

¹⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. Der Spruch des Anaximanders (1946), in: *Holzwege*, GA, v.5. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977, p. 312-373, aqui 342-373; IDEM. Zeit und Sein (1962), in: *Zur Sache des Denkens*. GA v.14. Frankfurt am Main: Klostermann, p. 6-28.

¹⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. Alétheia (Heraklit, Fragment 16) (1954): *Vorträge und Aufsätze*. GA, v.7. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000, p. 263-288, aqui 272-288.

¹⁹ CAPUTO, op. cit. p. 11.

de cada um.²⁰ Assim o significado de ser é dado no tempo, é intrinsecamente temporal, diversificando-se nas épocas de sua história. O tempo, por sua vez, não é senão enquanto constitutivo da história do ser. É o tempo que abre o espaço no qual os entes se apresentam no seu ser. Ele qualifica a partir do passado e do futuro a presença do presente. Embora não se identifiquem com a presença do presente, o passado como o que tem sido (*Gewesen*) alcança o presente, ao passo que o futuro como por-vir (*Zu-kunft*) estende a presença às possibilidades que sempre têm sido, mas nunca chegaram a apresentar-se. O presente é o espaço aberto pelo tempo entre o que tem sido e que está por vir. O ser do ente demora-se nesse espaço como o durante entre a ausência da qual ele emerge e para a qual ele volta.²¹ O acontecer da presença (*Ereignis*) é entendido por Heidegger também como o “se” (alemão “*es*”) da expressão “dá-se ser” ou “há ser” (*Es gibt Sein*).²² De fato, no acontecer de sua presença o ser dá-se em sucessivos envios (*Schickung*) e destinos (*Geschick*) que constituem a sua história (*Seinsgeschichte*).²³ O *Ereignis* não é, nem o ser como presença nem o tempo, porque tanto um como outro são enviados no seu acontecer apropriador, que tampouco se identifica com o envio e o destino do ser. De fato, é próprio do enviar algo como dom ou presente, que a origem do envio permaneça oculta.

b) A concepção metafísica de ser como presença constante desde Aristóteles

Esta compreensão do ser como a presença do que se apresenta e se manifesta como ente no espaço aberto que, enquanto mundo, circunscreve o âmbito da existência humana corresponde, segundo Heidegger, ao início (*Anfang*) do pensar do Ocidente.²⁴ Mas o começo (*Beginn*) da metafísica só ocorre com o repensamento do ser por Platão e Aristóteles.²⁵ A revelação originária do ser como apresentar-se transformou-se em presença permanente. Esta transformação resulta do dualismo introduzido entre o mundo das ideias e o mundo das aparências sensíveis. De fato, o que significam a *idea* ou *eidos* platônico senão o sempre presente, o imutável em contraste com o mutável, o eterno contraposto ao temporal? A oscilação entre presença e ausência, desvelamento e ocultação do ser no seu permanente emergir

²⁰ A noção focal de *Ereignis* é pensada por Heidegger sob todos os aspectos na obra em que revela a viravolta de seu pensamento (*Kehre*) e que tem justamente tal subtítulo: HEIDEGGER, 1994c. Cf. também CAPUTO, op. cit p. 167-176.

²¹ A relação entre ser e tempo ou tempo e ser, como sua última tentativa de responder a questão do sentido/verdade de ser, é examinada detidamente em HEIDEGGER, 1962.

²² HEIDEGGER, 1976, p. 334-336.

²³ HEIDEGGER, 1976, p. 324-341, p. 361-363, p. 413-415 ss.

²⁴ Cf. HEIDEGGER, 1999, p. 3 ss., p. 192-294.

²⁵ Cf. HEIDEGGER, 1961, p. 400-410.

consolidou-se então em uma rígida presença. É nesta perspectiva que se situa a metafísica ou filosofia primeira desde Aristóteles, enquanto tem como objeto o ente enquanto ente.²⁶

De fato, o que constitui o ser do ente, considerado de modo abrangente ou em cada uma de suas regiões, é agora a essência (*ousia*). A metafísica situa-se assim no plano ontológico, ao distinguir o ente de seu ser (essência). Em termos aristotélicos, a *ousia* é entendida, por um lado, no sentido singular do que é essencial e constitutivo de cada ente enquanto tal, a sua substância (*prôte ousia*), contradistinta de sua aparência diversificada na experiência humana. Por outro lado, *ousia* tem o sentido propriamente de essência, enquanto universal e comum aos entes da mesma espécie ou gênero (*deutera ousia*). Este segundo nível da *ousia* aristotélica corresponde à herança do *eidós/idea* platônica.

Neste sentido, para Heidegger, toda a filosofia tradicional também a física aristotélica é ontologia e metafísica enquanto transcende o ente que se manifesta na experiência, para aquilo que é exigido pela razão para entendê-lo e explicá-lo, ou seja, a essência, em latim, também *quidditas*, o que (*quid*) o ente é, o seu ser. No caso da física a essência do ente mutável da natureza é entendida por Aristóteles como a composição de matéria prima e forma substancial. Neste sentido, essência, substância e acidentes, matéria e forma, potência e ato, são todos, como tais, princípios metafísicos, postos como exigência da razão, e não algo experimentável.

Se é assim, como se pode dizer que a metafísica implica o esquecimento do ser? Na verdade, segundo Heidegger, embora reconheça a diferença entre o ente e a sua essência inteligível, ela não pensa tal diferença e, por isso, acaba entificando o ser, ou seja, o que ela entende como termo superior da relação ente/ser. Isto é patente na *idea* platônica tida como o ente verdadeiro (*ontos on*) face a suas cópias sensíveis. O mesmo vale da substância aristotélica considerada como o tipo fundamental de ente (*ens in se*), a primeira das categorias, da qual dependem os chamados acidentes (*ens in alio*). Mas também a essência, enquanto conceito universal resultante da abstração, tem um caráter entitativo, seja no seu conteúdo, que é o próprio ente na sua inteligibilidade fundamental, seja na sua forma mental de conceito, enquanto realidade existente na alma humana ou, mais precisamente, no seu intelecto. Destarte, também para Aristóteles, os princípios metafísicos acima considerados constituem a verdadeira realidade daquilo que se nos manifesta através dos sentidos. Daí a distinção terminológica que Heidegger estabelece entre o ser propriamente dito na acepção dos pré-socráticos e também sua (*Sein*), e o ser do ente, entendido metafisicamente enquanto *ousia* que ele chamará de

²⁶ Cf. CAPUTO, op. cit. p. 82-87.

Seiendheit. A metafísica pensa o ente enquanto ente, o ser do ente como *ousia* (*Seiendheit*), mas não o ser enquanto ser.

c) A distinção medieval entre essência e existência

De fato, segundo Heidegger, toda esta concepção metafísica da realidade resulta do esquecimento de sentido originário de ser descoberto pelos primeiros pensadores gregos. Sua falha consiste em primeiro lugar em entender o ser como presença constante, tanto como ideia imutável dos entes mutáveis, quanto como substância singular, que, enquanto tal substância, permanece a mesma, malgrado a sua mudança contínua sob o aspecto accidental. A noção de ser como presença constante é calcada na concepção natural do tempo, que podemos denominar cronológica. Nesta aceção o que existe é o presente: o passado é o que foi, mas já não é, e o futuro o que será, mas ainda não é. Este existir significa, portanto, estar presente no espaço-tempo do mundo, como a totalidade dos entes, que se situam lado a lado na extensão do universo e na sucessão do tempo. Ao contrário, a concepção heideggeriana de tempo, como se viu, não parte da análise do tempo natural como sucessão de agoras, mas pretende alcançar o fenômeno originário que comanda todo o pensar.

Aprofundando a sua crítica da metafísica, ele identifica um novo passo no percurso do esquecimento do ser, com a tradução no latim escolástico medieval do termo *energeia*, central no pensamento aristotélico, por *actualitas*.²⁷ *En-ergeia*, segundo ele, ainda guarda algo do significado originário de ser. Trata-se da operação que leva uma obra (*ergon*) até seu acabamento, enquanto manifestação plena daquilo que ela é. Refere-se ao surgir do ente que se apresenta assim na sua configuração definitiva. O termo *actualitas*, ao contrário, derivado de “*agere*” e “*actus*”, indica um produzir no sentido de fazer. Heidegger o traduz em alemão por *Wirklichkeit*, termo equivalente a “realidade”, mas que como sublinha ele deriva de *wirken* (atuar, operar, realizar). O real é o que é realizado efetivamente.²⁸ O ente em ato é entendido então como o que é feito e per-feito na sua espécie. Não é pensado como o desvelamento que proporciona a sua presença no mundo, mas como e-feito de uma ação que lhe confere a existência atual. Esta compreensão tem segundo Heidegger consequências decisivas na história do pensamento. Ela é responsável pela distinção essência/existência, fundamental na perspectiva metafísica. Ente (*Seiendes*) significa na linguagem ordinária “aquilo que é”. Contém, portanto, dois elementos: “aquilo” ou “o que” (latim: *quid* / alemão: *was*) e “é”. O

²⁷ Cf. HEIDEGGER, 1961, p. 410-420; CAPUTO, op. cit. p. 87-92.

²⁸ Veja-se o capítulo “Die Metaphysik als Geschichte des Seins”, in: HEIDEGGER, 1961, p. 399-454.

primeiro elemento equivale ao conteúdo inteligível que ele oferece à nossa compreensão na resposta à pergunta “que é isto?”. Por sua vez, o “é” ou o “ser” do ente é interpretado metafisicamente como “existência”, o fato de estar aí diante como algo real distinto do nosso conhecer. Este fato de existir é expresso como “que é” (*dass ist*), correspondente ao emprego do termo “que” não já na acepção pronominal, referente à essência, mas como conjunção integrante.

É este sentido de ser como “existir”, próprio da metafísica e de nossa linguagem ordinária, que Heidegger rejeita desde “Ser e tempo” como secundário, derivado e inadequado. Sua crítica ao sentido tradicional de ser só foi possível graças à percepção de uma alternativa. Foi a intuição da temporalidade existencial como modo de ser próprio do *Dasein*, que o levou a divisar um sentido mais originário do ser como tal, a ser aprofundado e desdobrado ao longo de toda a sua obra. Trata-se da descoberta concomitante do caráter fenomenológico-hermenêutico de todo compreender, que se dá sempre sob pontos de vista particulares, implicando um “como”, que ao mesmo tempo manifesta o que é e deixa encoberto o que não se manifesta sob tal ponto de vista.²⁹ Assim não se trata de opor como verdadeiro e falso, no sentido tradicional de verdade como correspondência, a intuição originária do ser, própria dos primeiros pensadores gregos, e a noção vigente na história da metafísica. Do ponto de vista da concepção heideggeriana de verdade como des-ocultamento, o que se manifesta é o que é, embora revelado de maneira mais ou menos originária e profunda. Sob a perspectiva hermenêutica tradicional o ser do ente manifesta-se realmente como existência.³⁰ Não se trata de algo falso, mas de uma errância que não é capaz de abrir-se ao sentido mais originário de ser.

Tendo reservado o termo “*Existenz*” para designar o modo de ser específico do fenômeno humano, na sua nova perspectiva ontológico-temporal, ele foi levado a utilizar outro vocábulo, para referir-se a “existência” na acepção ordinária.³¹ Trata-se do termo “*Vorhandenheit*”, que significa literalmente “estar-diante-da-mão”. No contexto da análise do mundo cotidiano, empreendida em *Ser e tempo*, Heidegger vai contrapor a esse modo de compreender o ente intramundano um modo de contatá-lo mais originário expresso no termo “*Zuhandenheit*”. O português oferece uma versão elegante da oposição que Heidegger estabelece entre as duas abordagens do ente intramundano, traduzindo o primeiro termo por

²⁹ Cf. HEIDEGGER, 1957a, p. 37 e § 32, p. 148-152

³⁰ É o que Heidegger mostra, como veremos logo, ao falar da relação entre a manifestação do ente intramundano como o que “está-à-mão” e o que “está-à-vista” (Ibid. p. 71).

³¹ Cf. Ibidem, p. 12.

“estar-à-vista” e o outro por “estar-à-mão”. Em todo caso, “*Vorhandenheit*”, no sentido ordinário de “existência” equivale, com matizes diversos, ao que subsiste como objeto para o sujeito no seu conhecimento teórico, enquanto puro olhar ou contemplar. Distingue-se assim do envolvimento prático com as coisas, na ocupação quotidiana, no trato com elas (*Zuhandenheit*). Ainda que encoberta na visão ordinária do ente intramundano e na sua explicação metafísica, esta seria a maneira espontânea e implícita de compreendê-lo no seu ser, conforme a análise heideggeriana do mundo. Nesta perspectiva o ser revela o seu significado originariamente no para-que-serve dos entes, com que o *Dasein* e ocupa, servindo-se deles no seu lidar quotidiano em vista de um fim, a partir da preocupação com seu próprio ser.³²

Na evolução de seu pensamento, Heidegger estenderá o horizonte de seu olhar para muito além do mundo individual do *Dasein* na sua existência quotidiana, cuja análise lhe permitiu compreendê-lo essencialmente como unidade de existência, facticidade e decaimento no mundo (*Verfallen*), expressa pelo termo “cuidado” (*Sorge*),³³ bem como interpretar o sentido dessa tríplice estrutura unitária como temporalidade existencial, nos seus êxtases constitutivos, futuro, passado, e presente.³⁴ Na nova fase de sua trajetória ele já não se fixa na estrutura temporal do ser de cada *Dasein*, mas pensa a historicidade do ser como tal nos diversos mundos que constituem o horizonte significativo de cada época dessa história. Ele interpretará a história da metafísica, ou seja, de toda a filosofia ocidental, como história do ser e de suas sucessivas manifestações epocais, que condicionam o ser humano e seu pensar. Neste novo contexto, o termo *Vorhandenheit* já não será interpretado simplesmente em oposição ao modo de ser do que está-à-mão (*Zuhanden*), mas, de modo geral, no sentido metafísico de ser como existência e presença constante, contraposto à verdade do ser enquanto manifestação de seu surgir no aberto, tornando-se presente nos entes.

1.3 Crítica da dimensão teológica da metafísica

O segundo aspecto da ontoteologia criticado por Heidegger é, como vimos, a concepção de um ente absoluto como fundamento último da realidade. Identificado com o divino na filosofia antiga e com o Deus do monoteísmo na Idade Média, transforma-se na modernidade em razão, espírito, vontade, matéria e assim por diante. Esta dimensão teológica da metafísica resulta segundo Heidegger da aplicação indevida no plano ontológico do princípio de causalidade na

³² Cf. *Ibidem*, § 15, p. 66-72.

³³ Cf. *Ibidem*, § 41

³⁴ Cf. *Ibidem*, § 65.

sua compreensão mais radical, que foi denominada por Leibniz princípio da razão suficiente. Trata-se da pretensão da razão de dar uma explicação absoluta da realidade no seu todo. Deus se torna então algo exigido pela razão humana, o fecho de abóbada do sistema explicativo do ente no seu todo. Enquanto resposta à pergunta da razão ele se torna subordinado a seu desejo de verdade, concebido nos limites do pensar representativo. Tal ideia de Deus transforma-o em um ídolo, enquanto suprime o seu caráter de mistério, em uma abstração que não pode ser o alvo de uma autêntica atitude religiosa.³⁵ Nesta perspectiva, a diferença ser/ente é convertida no pensamento medieval, segundo Heidegger, na distinção entre o ente primeiro e o ente criado. A transcendência metafísica para o ente primeiro, do sensível para o inteligível, de caráter entitativo, nada tem a ver com a transcendência prévia do *Dasein* sobre o ente para o ser, como concebida por Heidegger na época de *Ser e tempo*³⁶ e, muito menos, com a comunicação da verdade do ser no espaço aberto que permite a manifestação dos entes ao pensar humano. É interessante notar que a noção de fenômeno e a identificação entre Ontologia e Fenomenologia já presentes em *Ser e tempo* excluem absolutamente o meta-físico, qualquer passagem ao não experimentável, para além do fenômeno, enquanto implicam que o pensar filosófico só pode referir-se ao ser, na medida em que ele se manifesta ao ser humano numa pré-compreensão.³⁷ Por outro lado, a perspectiva existencial adotada por Heidegger nessa obra pretende situar-se, como um pensar originário, aquém da distinção sensível/inteligível, constitutiva da metafísica.

2 Tomás de Aquino e a Ontoteologia

a) A noção da existência como ato de ser

À luz dessa apresentação da concepção heideggeriana de ser e da sua desconstrução do pensamento metafísico podemos finalmente abordar conforme prometido a pergunta se o pensar de Tomás de Aquino, conforme lhe assaca Heidegger, incorre no esquecimento do ser e, por conseguinte, implica a estrutura onto-teo-lógica, própria da tradição metafísica. A atribuição a Tomás do esquecimento do ser é tanto mais surpreendente para um tomista, quanto está persuadido de que ele é o único filósofo na tradição ocidental que superando o “essencialismo” deu primazia ao ser, concebendo a existência, não como puro fato, mas como o ato de ser, que dá consistência à essência dos entes finitos. Como sabido, essa é a tese defendida por Étienne Gilson em sua obra *L'être et l'essence* (1948). A posição de Gilson nos termos em que a coloca

³⁵ HEIDEGGER, 1957 p. 62-77.

³⁶ Veja-se em particular HEIDEGGER, 1976, p. 123-176.

³⁷ Cf. HEIDEGGER, 1957b, p. 34-38.

é incontestável. Com efeito, desde Aristóteles ser significa a essência ou substância enquanto atualmente existente, ou seja, presente na realidade. Entretanto, tal existência significa no ente finito apenas a passagem de sua essência da potência ao ato, da mera possibilidade à realidade efetiva. Como puro fato, a existência nada acrescenta à inteligibilidade do ente, que reside inteiramente em sua essência. Na verdade, Aristóteles na sua concepção da eternidade do mundo, nem levanta a questão de sua existência como tal. Foi a ideia bíblica da criação que levou os pensadores cristãos a distinguir entre a essência e a existência do ente criado, mas tão somente como dois aspectos de uma mesma realidade, ou seja, da essência, no seu estado de mera possibilidade ou de presença atual no mundo criado. Tomás de Aquino foi o primeiro na história do pensamento ocidental,³⁸ que, inspirado certamente na revelação bíblica do nome de Deus, segundo a tradução grega dos Setenta, como “Eu sou aquele que sou”,³⁹ visualizou no “é” do ente, entendido como “algo que é”, ou seja, na sua existência, não um mero apêndice factual à sua essência (algo), enquanto detentora de todo o conteúdo inteligível do ente, mas como o elemento básico da compreensão do ente enquanto ente.

Neste sentido, ele estendeu o par aristotélico ato e potência do plano da constituição da essência da substância natural, como matéria prima e forma substancial, ao plano de sua realidade efetiva, enquanto essência existente.⁴⁰ Nesta perspectiva, ele entende essência e existência como dois princípios metafísicos, constitutivos do ente finito, enquanto tal, analogamente a matéria e forma, enquanto determinantes da essência do ente natural. O que é não é nem a essência, nem a existência, mas o ente composto desses dois princípios, que não podem ser concebidos como realidades independentes em si mesmas e por si mesmas, mas exatamente como princípios metafísicos da inteligibilidade de tal ente.⁴¹ A existência é

³⁸ A originalidade de Tomás foi contestada por Pierre Hadot em um notável estudo sobre o filósofo neoplatônico Porfírio, que seria o primeiro a propor a distinção entre ser (infinitivo grego *einai*, latim *esse*) e ente (grego *on*, latim *ens*). Tomás teria conhecido a distinção (entre *esse et quod est*) por meio de Boécio no tratado *De Ebdomadibus*, por ele comentado. Todavia, conforme Lima Vaz, ainda que esse precedente possa ter constituído uma das fontes da distinção tomásica entre essência e existência, como ato de ser, a profunda novidade das formulações de Tomás à luz da noção cristã de criação e do nome de Deus, não tem comparação com o que recebeu de seus antecessores. (VAZ, Henrique. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1997, 333-336).

³⁹ “O nome Aquele que é [Qui est] é (...) o nome mais próprio de Deus.” (*Summa Theologiae* I q.13 a.11c; cf. *De Potentia* q.7 a.5c).

⁴⁰ “O ser como tal [ipsum esse] é o que há de mais perfeito, pois se relaciona [comparatur] a tudo mais como ato; de fato, nada é real [habet actualitatem], a não ser enquanto é. Portanto, o ser como tal é o princípio da realidade [est actualitas] de todas as coisas e também do seu conteúdo inteligível [ipsarum formarum]. Daí que não se relacione com tudo mais [non comparatur ad alia] como o que recebe ao recebido, mas antes como o recebido ao que recebe.” (*Summa Theologiae* I q.4 a.1 ad 3; cf. q.8 a.1c).

⁴¹ Na sua crítica da filosofia escolástica, Heidegger interpreta erroneamente a distinção real de Tomás entre essência e existência como uma composição entre duas realidades (*zwei Realitäten*). Na verdade, Tomás, como veremos, nem emprega neste contexto o termo “existencia”, referindo-se sempre a “esse” (ser), não como uma coisa [pois o que é o ente], mas como um princípio metafísico. Heidegger tira as consequências da compreensão

entendida como o ato de ser, limitado nos entes finitos pela essência, enquanto potência, donde resultam os diversos modos de ser dos múltiplos entes.⁴² Ser como ato significa perfeição sem limite. Deus é justamente esta plenitude absoluta de ser (*Ipsum esse subsistens*).⁴³ Mas no ente finito a plenitude própria do ato de ser é limitada a um determinado modo de ser, que corresponde à sua essência. Entretanto, o conteúdo inteligível da essência de determinado ente, o seu grau de perfeição, não é propriamente originário. Pelo contrário, é o ser, como ato, que constitui o fundamento de toda a realidade do ente. Com efeito, nos termos de Tomás o ser é “a atualidade de todos os atos e a perfeição de todas as perfeições”.⁴⁴ A essência do homem como inteligente e livre corresponde a um grau de ser superior, mais perfeito do que a do animal irracional. Entretanto, embora limitante do ato de ser, a essência, como potência, não é algo meramente negativo. Mas a sua positividade funda-se inteiramente no ato de ser, não é senão a modalidade de ser que resulta do grau em que ele é delimitado em cada ente.⁴⁵

3 Ser como objeto do intelecto humano

A noção tomásica de ato de ser não é algo imediatamente evidente. Trata-se de uma interpretação extremamente sugestiva do que é compreendido implicitamente em toda atuação do intelecto e identificada espontaneamente como existência. Numa intuição profundamente significativa, Aristóteles afirma que o espírito humano (alma) se identifica virtualmente com o todo do ente: *he psychè tà ónta pòs estin*.⁴⁶ Heidegger menciona a frase na Introdução de “Ser e tempo”, interpretando-a como uma referência ao ser do ente e acrescenta, imediatamente, a explicitação que Tomás dá da mesma, na qual designa o homem (*anima*), como ente do qual é próprio, de acordo com sua natureza, abarcar o ente no seu todo.⁴⁷ No mesmo contexto Tomás acrescenta, citando Avicena: “Aquilo, porém, que o intelecto por primeiro concebe como o que

do par *essentia/esse* própria dos tomistas da época, antes da obra mencionada de E. Gilson e da renovação do pensamento tomásico (HEIDEGGER, 1975, p. 128-130).

⁴² “Em tudo o que é criado a essência se distingue de seu ser e se relaciona com ele, como a potência ao ato.” (*Summa Theologiae* I q.54 a.3c). “Em tudo o que a essência e o seu ser se distinguem [*aliud est essentia et aliud esse eius*], é necessário distinguir entre aquilo que é [quod sit] e aquilo pelo qual algo é [*quo aliquid sit*].” (*Compendium Theologiae* I c.11).

⁴³ “O ser como tal é o ato último que é participável por tudo, mas não participa de nada. Assim se há algo que seja o próprio ser subsistente [*ipsum esse subsistens*], como afirmamos de Deus, ele de nada participa.” (*Quaestio de anima* a.6 ad 2).

⁴⁴ “Aquilo que chamo de ser [esse] é a atualidade de todos os atos e, por isso, é a perfeição de todas as perfeições.” (*De Potentia* q.7 a.2 ad 9).

⁴⁵ “Uma vez que ser [*ens*] não se predica univocamente de todos os entes, não se requer que seja o mesmo o modo de ser [*modus essendi*] de todas as coisas que se dizem ser [quae esse dicuntur]. Com efeito, algumas participam mais perfeitamente, outras mais imperfeitamente, do ser [esse].” (*De substantiis separatis*, c.8 n.5).

⁴⁶ ARISTÓTELES, *De anima* III 431b 21.

⁴⁷ HEIDEGGER, 1957b, p. 14. Ele cita *De Veritate* q.1 a.1c.

há de mais evidente e ao qual se reduzem todos os seus conceitos é o ser (*ens*)”.⁴⁸ Tomás refere-se ao conceito de ente, i.e. não ao ente enquanto é ou existe singularmente no mundo (*in rerum natura*),⁴⁹ mas àquilo que se entende como constitutivo do ente enquanto ente, i.e. ser. Para exprimi-lo com mais propriedade ele emprega a expressão *ratio entis* que corresponde ao significado do termo ser, ao sentido de ser.⁵⁰ Assim, embora empregue o mesmo termo “*ens*” para designar o ente singular e o ser como tal, ele distingue claramente na apreensão conatural do ente a diferença entre ente e ser, como, aliás, faz Aristóteles com o termo “*on*”.⁵¹ A própria expressão “*ratio entis*”, na qual “*ratio*” é a tradução de “*logos*”, aponta claramente para a diferença entre ôntico e ontológico, o ente e o ser do ente, entendendo o ser do ente ou existente, como se disse, como presença constante.

De fato, Tomás reserva o infinito latino *esse* (ser), para designar o que torna o ente efetivamente existente, ou seja, o ato de ser (*actus essendi*).⁵² Essa noção é assim o resultado de sua reflexão metafísica sobre o sentido imediato de ser dado na noção primeira de ente, como algo que é, ou seja, que existe. Ele nota que o decisivo não é a essência (algo), mas a existência (é): *ens dicitur ab esse*.⁵³ E daí passa a conceber a existência, não apenas como puro fato, que nada acrescenta à essência do ente e à sua inteligibilidade, mas como o ato de todos os atos, o fundamento intrínseco de toda a inteligibilidade do ente criado. Em outras palavras: a concepção tomásica de ser como ato de ser não é uma resposta à questão heideggeriana do sentido de ser. Trata-se antes de uma interpretação do existir já entendido espontaneamente como sendo o sentido de ser.

Entretanto, a frase acima citada do *De Veritate* levanta ainda a seguinte questão. Ao entender a noção de ser como universal, ou seja, transcendente, enquanto aquilo que o intelecto apreende por primeiro e na qual se fundam todos os seus conceitos, Tomás refere-se ao resultado de uma experiência ou a uma espécie de forma *a priori* do intelecto? Por um lado, é

⁴⁸ *De veritate* q.1. a.1c.

⁴⁹ Algo é real, segundo Tomás, “quando considerado como existindo efetivamente [*actu*] na natureza [*in rerum natura*].” (*Super Sententias* III d.20 q.1 a.5 qc.2c).

⁵⁰ “*ratio*”, conforme entendido aqui, não é senão aquilo que o intelecto apreende sobre o significado de algum termo.” (*Super Sententias* I d.2 q.1 a.3c). Portanto: “Aquilo que o intelecto adquire em primeiro lugar é o ser [*ens*] e aquilo no qual não se realiza o significado de ser [*non invenitur ratio entis*] não pode ser compreendido pelo intelecto.” (*In librum De causis expositio* prop. 6 n.174).

⁵¹ Em certas passagens para distinguir mais expressamente entre ser e ente usa as expressões “*ens in universali*” (*Summa Theologiae* I q.79 a.2c.) ou “*ens universale*” (*Contra Gentiles* III c.25 n.12), que evidentemente não se referem ao ente no seu todo, mas à noção universal de ser.

⁵² “Aquilo pelo qual algo é [quo est] pode ser chamado de ato de ser [*actus essendi*], i.e. ser [esse], assim como aquilo pelo qual se corre é o ato de correr.” (*Super Sententias* I d.8 q.5 a.2c). “Ser se diz de dois modos; no primeiro significa o ato de ser.” (*Summa Theologiae* I q.3 a.4 ad 2).

⁵³ “O termo coisa [*nomen autem rei*] é dado em função da quiddidade [*a quidditate imponitur*], assim como o termo ente em função do ser [*ab esse*].” (*Contra Gentiles* I c.25 n.10).

certo que para ele o intelecto humano como racional está voltado para o mundo, de modo que o que ele conhece em primeiro lugar, por abstração, é a quiddidade das coisas sensíveis.⁵⁴ Por outro lado, fala dos primeiros princípios, tanto sob a forma de enunciados (p.ex. princípio de não-contradição), quanto de meras noções, como as noções de ser, unidade, verdade, bem, entre outras. Segundo ele, tais princípios num e noutro caso estão naturalmente presentes no intelecto humano enquanto hábitos.⁵⁵ Neste sentido, estes princípios de todo conhecimento, evidentes por si mesmos, pertencem à estrutura do intelecto, não, porém, a título de ideias inatas ou de formas a priori no sentido kantiano.⁵⁶ De fato, a noção de ser só é conhecida – e de modo meramente implícito – quando o intelecto conhece algo no mundo, entendendo-o necessariamente como ente, algo que é, existe. Não se trata da projeção de uma forma *a priori* sobre o material oferecido *a posteriori* pelos sentidos, mas de uma experiência do ente no seu ser, i.e. da identificação daquilo que se manifesta ao intelecto como algo existente, enquanto realiza e, assim, atualiza a noção transcendente de ser já presente no intelecto virtualmente, ou seja, como hábito.⁵⁷ O intelecto humano entende o ente enquanto ente no horizonte do ser, que lhe é próprio, ainda que só conheça atualmente o ser no seu contato com o ente da experiência sensível, que, entretanto, só se manifesta como ente para o intelecto humano.⁵⁸ Pode-se, portanto, concluir que ser para Tomás é o que define o intelecto como tal: tudo que é conhecido pelo intelecto é conhecido enquanto ser, numa abrangência universal, assim como tudo o que conhecido pelo sentido da audição é conhecido enquanto som e nada mais.⁵⁹

⁵⁴ “O objeto do intelecto é o que [*quid*], i.e. a essência da coisa, ou seja, a quiddidade.” (*Super Sententias* IV d.49 q.2 a.72 ad 6).

⁵⁵ “Preexistem em nosso intelecto certas sementes das ciências, i.e. as primeiras concepções do intelecto, que são conhecidas imediatamente pela luz do intelecto agente em vista do conteúdo abstraído das coisas sensíveis [*per species a sensibilibus abstractas*], quer se trate de proposições [*sive sint complexa*] como os axiomas [*sicut dignitates*], quer se trate de conceitos [*sive incomplexa*] como a noção de ser [*ratio entis*], e de unidade, e outras semelhantes, que o intelecto apreende imediatamente.” (*De Veritate* q.11 a.1c).

⁵⁶ “O intelecto é capaz de conhecer todos os entes [*est cognoscitivus omnium entium*], porque o ente coincide com o verdadeiro [*ens et verum convertuntur*], que é o objeto do intelecto.” (*Super Sententias* III d.14 q.1 a.1 q.2c).

⁵⁷ “Entendemos propriamente [*dicimur proprie intelligere*] quando apreendemos a quiddidade das coisas, ou quando entendemos aquilo que se torna imediatamente evidente ao intelecto [*illa quae statim nota sunt intellectui*], como são os primeiros princípios, que conhecemos, ao conhecer os seus termos. Assim, o intelecto contém sob a forma de hábito os primeiros princípios [*habitus principiorum dicitur*].” (*De Veritate* q.1. a.12c).

⁵⁸ É necessário que haja em nosso intelecto alguns conteúdos [*quaedam*] que o intelecto conhece naturalmente, i.e. os primeiros princípios, embora este conhecimento não seja atualizado (*non determinetur in nobis*) a não ser a partir do que provém dos sentidos [*nisi per acceptionem a sensibus*].” (*De veritate* q.8 a.15c).

⁵⁹ “O que o intelecto concebe por primeiro é o ente, já que cada coisa é cognoscível enquanto é efetivamente [*inquantum est actu*] (...). Portanto, o ser [*ens*] é o objeto próprio do intelecto e assim é o inteligível como tal [*primum intelligibile*] assim como o som é o audível como tal [*primum audível*].” (*Summa Theologiae* I q.5 a.2c).

4 Em que ponto as posições de Heidegger e Tomás de Aquino se aproximam?

Como se mostrou a noção tomásica original do *esse* como ato de ser não constitui uma resposta à questão heideggeriana do sentido de ser. À luz, porém, do resultado ao qual agora chegamos, não parece demasiadamente ousado divisar algo de comum entre a pré-compreensão de ser em *Ser e tempo* e o ser (*ratio entis*) entendido por Tomás como o âmbito específico do conhecimento humano enquanto racional. Eles apontam para o mesmo fenômeno, embora o interpretem de modo radicalmente diverso. A diferença reside, fundamentalmente, na compreensão do sentido de ser. Já ficou claro que ser significa para Tomás existir, enquanto presença da algo na realidade, o que Heidegger caracteriza desde *Ser e tempo*, como um sentido secundário de ser, que é, como tal, rejeitado na sua Analítica existencial. Ambos reconhecem, porém, como constitutivo do ser humano a transcendência sobre o ente para o ser, a partir do qual é compreendido o ente enquanto ente, ainda que o ser do ente só se manifeste como tal na medida em que o homem entra em contato com a realidade. É verdade que Tomás nunca admitiu, com fez Heidegger de certo modo a contragosto, na primeira fase de sua obra, que o sentido de ser dependesse do compreender humano.⁶⁰ Pelo contrário, ele reconhece o caráter imutável e intemporal do conteúdo inteligível das essências e, assim, implicitamente do próprio ser. Todavia, a perspectiva da transcendência do compreender para o ser é justamente o que Heidegger vai superar na viravolta de seu pensar (*Kehre*). Embora se trate ainda da interpretação do mesmo fenômeno, a distância entre Heidegger e Tomás se acentua de maneira decisiva com a ideia da verdade do ser como o acontecimento de sua manifestação que abre o espaço no qual os entes se apresentam ao pensar humano.

Outro ponto, que merece menção é a maneira como Tomás caracteriza a finitude do intelecto humano. Por si mesmo, o intelecto é aberto para a totalidade infinita do ser, embora não seja capaz de abrangê-la. Por mais que penetre na compreensão da realidade, ele não se satisfaz, procurando sempre mais. Mas justamente esse dinamismo ilimitado é o sinal de sua finitude. Com efeito, enquanto racional, ele não é capaz de intuir de uma só vez ou mesmo progressivamente todo o conteúdo inteligível de cada ente e muito menos do ente no seu todo. Pelo contrário, procede por abstrações sucessivas de aspectos da realidade, que sob a forma de conceitos constituem o predicado das afirmações acerca do respectivo ente.⁶¹ Trata-se de uma

⁶⁰ HEIDEGGER, 1976, p. 327-328.

⁶¹ “O intelecto e a razão diferem quanto ao modo de conhecer. Pois o intelecto conhece por uma intuição simples [*simplici intuitu*], a razão, passando de uma coisa a outra.” (*Summa Theologiae* I q.59 a.1 ad 1). “O nosso saber é duplamente discursivo [*In scientia nostra duplex est discursus*] Por um lado, simplesmente enquanto é sucessivo [*Unus secundum successionem tantum*], de modo que, depois de termos entendido algo, nos voltamos para

herança aristotélica, que pressupõe o caráter hermenêutico do compreender, ainda que simplesmente no plano ôntico, não como o que interessa a Heidegger, que são as possíveis diferenças na abordagem ontológica do ser do ente.

Malgrado todas essas discordâncias, voltamos a apontar na noção de ser (*ratio entis*) de Tomás, enquanto determina o modo humano de conhecer, o ponto de contato entre o seu pensar e o ser heideggeriano. Para tanto, trazemos a baila um texto pouco conhecido de Heidegger, de 1932, anterior, portanto, à viravolta de seu pensar, transcrição de palavras suas nas *Journées d'Études de la Société Thomiste* (Juvisy), com as quais procura tornar a sua compreensão de ser acessível a seus ouvintes:

O conceito de ser é finito; mas esta posição nada afirma sobre o caráter finito ou infinito do ente ou do próprio ser. Todo ente que, para apreender o ente, necessita de um conceito de ser, é finito, e, se existe um ser (*Wesen*) infinito, ele não necessita do conceito de ser para o conhecimento do ente. Nós homens temos necessidade da filosofia conceitual para trazer à luz o ente, porque somos finitos. E nosso modo de ser como essências finitas, na verdade, a essência mesma desta característica de sermos finitos, funda-se nesta necessidade de empregar o conceito de ser. Deus, ao contrário, enquanto infinito, não está sujeito a tal necessidade que limita o conhecimento: *Deus não faz filosofia*. Mas o homem se define precisamente pelo fato de, para relacionar-se com o ente, precisar compreender o ser, enquanto se serve do conceito de ser.”⁶²

Nosso único comentário a texto tão incisivo é apenas: A nosso ver, Tomás endossaria sem hesitar tais afirmações. Apesar da divergência fundamental a respeito do sentido de ser e suas consequências, ambos coincidem, na época do pronunciamento de Heidegger, na compreensão do lugar da noção de ser na estrutura essencial do homem.

entender outra coisa [*convertimus nos ad intelligendum aliud*]. (*Summa Theologiae* I q.14 a.7c). Ou ainda: “[Deus] conhece cada coisa em uma única intuição [*per simplicem intelligentiam*], intuindo a essência de cada coisa, como se nós pelo fato de compreender o que é homem, entendêssemos tudo o que pode ser predicado do homem. O que não acontece em nosso intelecto, que discorre de uma ideia a outra [*qui de uno in aliud discurrit*], já que cada conteúdo inteligível [*species intelligibilis*], ao representar uma ideia, não representa outra [*sic repraesentat unum quod non repraesentat aliud*]. Portanto, quando entendemos que é ser homem, nem por isso entendemos tudo o que lhe pertence [*alia quae ei insunt*], mas apenas por aspectos parciais e sucessivamente [*sed divisim, secundum quandam successionem*]. E por esta razão, é necessário unificar [*redigere in unum*] aquilo que entendemos separadamente [*seorsum*] formando uma enunciação a modo de composição e divisão.” (*Summa Theologiae* I q.14 a.14c).

⁶² Cf. STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins*. Gesamtausgabe v.11/12. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2013, p. 499, n.146. O texto original do relato do Congresso foi publicado em: *La Phénoménologie*, Journées d'Études de la Société Thomiste I. Juvisy: Les Éditions du Cerf, 1932. Edith Stein cita o texto no Apêndice do livro mencionado intitulado “Martin Heideggers Existenzphilosophie”. Na obra publicada de Heidegger o que encontramos de mais próximo desse texto foi a seguinte explicação do que é filosofar: “Tudo deve começar a vacilar. Não podemos de modo algum exigir outra coisa de nós. Isso poderia não acontecer apenas se nos fosse assegurado que nós, que cada um de nós, é um deus ou o próprio Deus. Nesse caso, a filosofia ter-se-ia tornado simplesmente supérflua e a fortiori a nossa discussão sobre ela. Pois Deus não filosofa, se de fato o que é filosofia, como diz seu próprio nome, o amor de [...] como nostalgia de [...] deve manter-se na nulidade, na finitude.” (HEIDEGGER, 1983, p. 28).

Será que com sua grandiosa concepção da prioridade do ser como ato Tomás escapa do enquadramento na história do esquecimento do ser? Para quem percebe o que ambos, Tomás e Heidegger, entendem respectivamente por ser a resposta é claramente negativa. Tal conclusão não implica, contudo, um juízo de valor. Trata-se apenas da constatação de que, ao falar de ser, eles se situam em perspectivas radicalmente diversas. Como vimos, o ser para Heidegger não é um ente, nem um princípio constitutivo do ente, nem o ser subsistente, que confere aos entes finitos a sua existência, enquanto eles participam de seu ser. Trata-se, antes, daquele espaço aberto historicamente, que permite a cada ente manifestar-se no seu sentido. O ser é entendido de partida em sua relação para com o pensar humano que acolhe tal manifestação. Esta concepção aleiteológica do ser tem algo a ver com o que Tomás chama de verdade do ser (*veritas rei*), pela qual o ente é inteligível, enquanto corresponde à sua ideia no intelecto divino. É o ser divino que confere inteligibilidade e sentido ao ente criado. Entretanto, segundo ele, esta inteligibilidade intrínseca ao ente, é anterior à sua relação com o intelecto humano, o qual se torna verdadeiro na medida em que a sua apreensão do ente corresponde àquilo que é.⁶³ Portanto, o ser do ente consiste para Tomás na sua presença efetiva na realidade (*in rerum natura*), enquanto criado por Deus. Trata-se justamente daquilo que Heidegger chama, como vimos, de *Vorhandenheit*, presença constante, o sentido atribuído ao ser por toda a tradição metafísica.

5 Em que sentido Tomás considera Deus o ente supremo?

Resta saber se também sob o aspecto teológico a reflexão de Tomás se situa no âmbito da ontoteologia. Isto significa conceber Deus como ente, na verdade, como o ente supremo, exigido pela razão humana como fundamento e causa de toda a realidade. Como se notou acima, o nome mais próprio de Deus é “*Ipsum esse subsistens*”, o qual, enquanto plenitude absoluta de ser, é radicalmente distinto do ente criado.⁶⁴ Nesta perspectiva Tomás adota também para explicação do ente finito e de sua diferença para com o infinito o esquema platônico da participação: o ente finito participa em graus diversos da plenitude absoluta de ser que constitui

⁶³ “Mas a verdade divina é a medida de toda verdade. Com efeito, a verdade de nosso intelecto é medida pela coisa que é fora da mente (*extra animam*). Por essa razão o nosso intelecto é considerado como verdadeiro enquanto concorda com a coisa [*consonat rei*]. Contudo, a verdade da coisa é medida por sua relação com o intelecto divino, que é a causa das coisas.” (*Contra Gentiles* I c.62 n.5). Veja-se também: “É da verdade do intelecto divino que provém a título de exemplar [*procedit exemplariter*] ao nosso intelecto a verdade dos primeiros princípios segundo os quais julgamos acerca de tudo.” (*De Veritate* q.1. a.4 ad 5).

⁶⁴ “[Deus] é o ente supremo [*maxime ens*], enquanto é, sem que seu ser seja determinado por qualquer tipo de natureza. Com efeito, ele é o próprio ser subsistente [*ipsum esse subsistens*], que exclui todos os modos de determinação.” (*Summa Theologiae* I q.11 a.4c).

o próprio Deus como o ser que subsiste em toda a sua plenitude.⁶⁵ É, portanto, com esta ideia de ser como perfeição sem limites que ele caracteriza o próprio de Deus. Ao contrário da criatura, nele não há distinção entre essência e existência. Sua essência, para falar nesses termos, identifica-se com seu próprio ser infinito, enquanto ato puro de ser.⁶⁶ Neste sentido a distinção criador/criatura é entendida como a diferença entre a plenitude infinita de ser e o ente que participa em graus diversos do ser.⁶⁷ De fato, ainda que, enquanto mera participação, a existência do ente criado nada acrescenta ao ser infinito de Deus, eles se distinguem absolutamente como finito e infinito, participante e participado. Por outro lado, a criação é explicada como comunicação do ser por Deus ao ente criado, que nada mais é do que o ser participado em graus diversos, segundo a essência de cada um.⁶⁸ Deus se apresenta assim como origem e fundamento do ente criado, que depende absolutamente dele no seu ser.

Todavia, a introdução do termo “subsistir” (*subsistere*) na caracterização de Deus é sintomática. Este termo significa para Tomás seja o existir como tal, seja o modo básico de ser ou existir, pelo qual o ente é em si mesmo, o que é próprio de toda substância em contraste com os acidentes que existem “em outro”, i.e. na substância criada.⁶⁹ É verdade que Deus não se manifesta como presente entre os outros entes no mundo natural. Neste sentido, a subsistência do ser infinito não é idêntica à existência das coisas do mundo. Mas como, em termos gerais, para Tomás, Deus pode ser conhecido de algum modo analogamente, a partir das outras perfeições do ente finito, assim também não há dúvida que a subsistência do *Ipsum esse* é, por ele, entendida por analogia com a existência dos entes criados.⁷⁰ De fato, Tomás não hesita em chamar Deus de *primum ens* (89 vezes),⁷¹ enquanto ato puro de ser, sem qualquer limite, causa de todo ente finito.

⁶⁵ “[Deus], cuja essência é o seu ser (...) É, pois, evidente que apenas Deus tenha uma perfeição total [*omnimodam*] de acordo com sua essência.” (*Summa Theologiae* I q.6 a.3).

⁶⁶ “Deus é não só sua essência (...), mas também o seu ser” (*Summa Theologiae* I q.3 a.4).

⁶⁷ “Encontram-se nas coisas muito graus de perfeição. O primeiro grau e mais perfeito consiste em possuir o seu bem de maneira imutável e sem acréscimo algum. (...) Tal é o grau da perfeição divina.” (*De veritate* q.8 a.3 ad 12).

⁶⁸ “Na matéria se consideram diversos graus de perfeição, como ser, viver, sentir e entender.” [*Summa Theologiae* I q.76 a.4 ad 3).

⁶⁹ P. ex. no sentido geral: “As realidades matemáticas [*mathematica*] não existem separadamente em seu ser [*non subsistunt separata secundum esse*]” (*Summa Theologiae* I q.5 a.3 ad 4), ou ainda: “Platão, porém, afirmou (...) que as formas das coisas existem por si mesmas [*per se subsistere*] separadas da matéria” (*Summa Theologiae* I q.84 a.5c). Quanto ao sentido específico: “Dizemos que subsiste aquilo que existe não em outro, mas em si mesmo” (*Summa Theologiae* I q.29 a.2c)

⁷⁰ “Assim como Deus é denominado propriamente ente, (...)” (*Super Sententias* I d.35 q.1 a.1 ad 2).

⁷¹ Dado fornecido pelo Index Thomisticum de Roberto Busa, cf. BERNOT, Eduardo; ALARCON, Enrique. *Corpus Thomisticum*, <http://www.corpusthomisticum.org>.

6 Deus como puro Ser subsistente e o objeto da metafísica

Resta ainda um ponto importante a esclarecer a respeito da atribuição de um caráter ontoteológico ao pensar de Tomás. O ser enquanto equivale ao significado do ente como tal e constitui horizonte global do conhecer humano (*ratio entis*), uma vez expresso em um conceito transcendente, é denominado por ele “*ens commune*” [*esse commune*]. A transcendentalidade desse conceito, enquanto corresponde ao âmbito do conhecimento humano, não é absoluta, mas finita. Deus, como plenitude infinita de ser, não pode ser abrangido por tal conceito, é incompreensível. Isso não quer dizer que não possa ser conhecido, mas que não se pode acabar de compreendê-lo, pois ultrapassa infinitamente a capacidade do intelecto finito. Tal é a posição vigorosamente assumida por Tomás na sua teologia negativa: a respeito da essência divina não é possível saber como ele é, mas tão somente como não é. Para tanto, trata-se de remover dele tudo que não lhe convém.⁷²

Ora, a metafísica como saber superior pretende dar a explicação última de toda a realidade. Entretanto, como saber humano ela situa-se no âmbito do *ens commune* sem poder ultrapassá-lo. Seu objeto é, portanto, o ente finito. Deus não está sob sua alçada. Ele pode ser conhecido analogicamente a partir de seus efeitos no mundo criado. Mas como é em si mesmo na sua infinitude o pensamento metafísico não pode alcançar. Esta conclusão é crucial. Com efeito, ao contrário do que Heidegger assaca ao pensamento ontoteológico a metafísica tomásica não presume integrar Deus em um sistema explicativo da realidade no seu todo. Pelo contrário, ela aponta para o mistério inacessível. Ela reconhece Deus, a plenitude infinita de ser, como ente primeiro, donde flui toda a realidade e todo sentido. Mas esta atribuição a Deus, enquanto ente supremo (*maxime ens*),⁷³ da perfeição de ser, corresponde a uma analogia muito especial, que parte do ente finito para algo que está acima de toda compreensão. Destarte, ele não é concebido como razão suficiente do mundo, antes está acima de qualquer razão. Deus não é objeto da metafísica, abrangido pelo *ens commune*, mas a sua causa e princípio, inatingível em si mesmo pela razão humana.⁷⁴ Certamente, Tomás não entende a causalidade

⁷² “Porque não podemos saber de Deus o que ele é, mas o que não é, não podemos compreender como Deus è, mas antes como não é.” *Summa Theologiae* I q.III *Prooemium*) “O último e mais perfeito de nosso conhecimento nesta vida [...] consiste em unir-se a Deus como a um desconhecido [*quasi ignoto*]. Isso acontece ao conhecermos de Deus o que ele não é, o que ele é permanece porém inteiramente desconhecido.” (*Contra Gentiles* III c.49 n.8; cf. I c.11 n.1; c.12 n.7).

⁷³ “Há algo que é absolutamente verdadeiro, bom e nobre e, por conseguinte, o ente supremo [*maxime ens*].” (I. q. 2 a.3).

⁷⁴ “Por um lado, todas as coisas existentes dependem do ser na sua universalidade [*ab esse communi*], Deus, porém, não; antes é o ser na sua universalidade que dele depende. [...]. Por outro lado, todas as coisas existentes estão incluídas no âmbito universal do ser, Deus, porém, não; antes é o ser na sua universalidade que está subordinado a seu poder [*continentur sub ejus virtute*], porque o poder divino é superior ao próprio ser criado.” (*In librum beati Dionysii de divinis nominibus expositio* V, 2. n.660).

criadora de Deus como fabricação, tampouco como uma ação exterior.⁷⁵ É inegável, porém, que, para Tomás, Deus é o fundamento de toda a realidade humano-mundana. Aliás, na sua concepção, é justamente a partir de seus efeitos que se pode chegar de algum modo até ele.⁷⁶

6 Como avaliar as posições de Tomás de Aquino e Heidegger?

a) O debate com Caputo

À luz das presentes considerações, podemos concluir:

- (1) A metafísica de Tomás de Aquino ratifica o esquecimento do ser, na maneira como o pensa Heidegger, enquanto entende espontaneamente ser como existir e subsistir. Ele nem mesmo levanta a questão heideggeriana do sentido ou verdade do ser, pois não percebe que ser possa ter outro sentido além do óbvio dado na tradição metafísica.
- (2) Com Aristóteles ele admite a diferença ontológica entre o ente e o ser enquanto significado do ente (*ratio entis*), mas não pensa o ser enquanto ser; reflete apenas sobre o ente enquanto ente, ou o ser do ente, que acaba por entender entitativamente tanto no caso do ser de cada ente (*ousia, essentia*), quanto do seu fundamento Deus, ainda que analogicamente (*ipsum esse subsistens, ens primum*).
- (3) A concepção do ser/existência como ato de ser (*actus essendi*) não tem qualquer relação direta com a noção heideggeriana de ser. Corresponde a uma reflexão profunda e original de Tomás que interpreta o existir à luz da visão cristã da criação, distinguindo radicalmente Deus como *esse subsistens* do ente criado como participado e finito.
- (4) Ainda que Deus seja concebido (analogamente) por Tomás como existente, enquanto ente primeiro, seu pensamento sobre ele não tem um cunho inteiramente ontoteológico. De fato, ele é pensado não no âmbito do *ens commune*, como objeto da metafísica, e, por isso, não como razão suficiente do mundo no seu todo, mas como fundamento absolutamente incompreensível de toda a realidade mundana.
- (5) A diferença decisiva do pensamento de ambos os filósofos no que concerne o ser é que Tomás o entende como princípio constitutivo da realidade efetiva do ente enquanto existente, ao passo que Heidegger, desprezando esta perspectiva, pensa-o como princípio da manifestação do ente, ou seja, de sua verdade.

⁷⁵ “O próprio Deus é propriamente a causa do próprio ser universal em todas as coisas, ou seja, daquilo que é mais íntimo às coisas que tudo mais. Daí se segue que ele age no íntimo de todas as coisas.” (*Summa Theologiae* I q.105 a.5c).

⁷⁶ “Deus é o ente primeiro e mais perfeito. É necessário, portanto, que seja a causa de ser para todos os que têm ser.” (*Compendium Theologiae* I c.78). “Criar é propriamente causar ou seja produzir o ser das coisas.” (*Summa Theologiae* I q.45 a.6c).

Estas conclusões evidenciam, por um lado, que a filosofia de Tomás de Aquino, em virtude de sua peculiaridade em relação ao conjunto da tradição metafísica, escapa até certo ponto à qualificação de ontoteológica. Nem por isso, ele supera o esquecimento de ser, que caracteriza a metafísica, segundo Heidegger, abrindo-se às perspectivas que a verdade do ser, enquanto horizonte histórico da manifestação dos entes, oferece ao pensamento atual. Sob este aspecto concordamos basicamente com a posição de John Caputo.⁷⁷ O que não quer dizer que depreciemos como ele faz o pensamento metafísico tomásico, julgado e condenado com base na noção heideggeriana de ser e de sua desconstrução da metafísica, aceitas incondicionalmente.⁷⁸ Tampouco o acompanhamos, por falta de um estudo adequado da proposta, na tentativa aventurosa de identificar na obra de Tomás indícios de um não-pensado que apontariam para a superação da razão metafísica em uma espécie de pensar de caráter místico, intuitivo e não-conceitual, do mistério divino.⁷⁹

b) O debate com Marion

Mais complexo é o embate como as conclusões de Jean-Luc Marion.⁸⁰ Em primeiro lugar, é estranho que ele, como acontece, aliás, com outros tomistas, ao contrário de Caputo, discuta a questão do caráter ontoteológico da metafísica tomásica, sem qualquer alusão direta ao problema do esquecimento do ser, levantado por Heidegger. Sua reflexão, minuciosa e

⁷⁷ “It is not the distinction between Being and beings which concerns Heidegger, but that which opens up this distinction in each and every metaphysical epoch. All metaphysics moves within the distinction between Being and beings, and in each case Being is thought as some kind of ground or case of beings. This is clearly true of St. Thomas’ metaphysics, which is centered on the distinction between pure subsistent Being, *esse subsistens*, and finite beings, *ens participatum*. [...] Hence if there is no oblivion of ‘Being’ here, there is an oblivion of the difference which opens up the difference Being and beings, between *esse et ens*, within which St. Thomas thinks. [...] Seen from this point of view, the argument (...) that Thomas does indeed think Being in contradistinction from beings, that an ‘existential’ metaphysics of *esse* itself, is a dead end; it does not touch Heidegger’s point. In fact it confirms it.” (CAPUTO, John, op. cit., p. 3s),

⁷⁸ “Hence, all those protestations that Thomas is the philosopher of Being *par excellence* because he thinks being as act, far from eluding Heidegger’s critique, in fact substantiate it. [...] Now it seems to me that Heidegger is largely right about all this. St. Thomas is a causal thinker, an ‘aethiologist’ rather than an ‘alethiologist.’” (Ibidem, p. 6s).

⁷⁹ “I am suggesting that the way in which one can meet the Heideggerian critique of St. Thomas is to meet it on its own grounds: not by showing that ‘existential metaphysics’ satisfies everything which is required by the ‘thought of Being’ and eludes the oblivion of Being – for it does not [...]. Heidegger’s critique of St. Thomas can be met by showing that in fact St. Thomas too knows the ‘step back’ out of metaphysics. [...] I shall undertake to show a more essential tendency in Thomistic metaphysics by which that metaphysics tends of its own momentum to self-destruct and to pass into a more essential experience.” (Ibidem, p. 8). E ainda: “I am arguing simply that hitherto all attempts to carry out the confrontation of Heidegger and S. Thomas have failed because they remain lodged on the level of St. Thomas’ metaphysics. And I am arguing further that once the depth dimension, the mystical element in St. Thomas’ metaphysics, is wrested loose from this metaphysical encasement one finds a Thomas who eludes Heidegger’s critique of metaphysics.” (Ibidem, p. 11).

⁸⁰ MARION, 1995.

competente, limita-se a examinar se a metafísica de Tomás de Aquino assume os pontos nevrálgicos da concepção heideggeriana da ontoteologia. Ele o exime, em primeiro lugar, como fizemos nós, de um conceito (unívoco) de ente ou ser, que abrangesse o finito e o infinito, subordinando, portanto, Deus a noção transcendental de ser.⁸¹ Reconhece assim que Deus é abordado na metafísica tomásica não como seu objeto, o ente enquanto ente (conceito de *esse commune*), mas apenas como princípio fundante do mesmo, já que é próprio de uma ciência investigar as causas daquilo que ela estuda. Mostra ainda, como muitos outros hoje, depois dos estudos de Courtine,⁸² que a posição contrária, própria da metafísica expressamente ontoteológica, inspirada em Duns Scoto, origina-se propriamente com a especulação de F. Suárez,⁸³ no fim do século XVI, e se consolida com a distinção de Christian Wolff, no século XVIII, entre *metaphysica generalis* ou ontologia e *metaphysica specialis*, que compreende a *theologia naturalis* (Deus), ao lado reflexão metafísica sobre o mundo (cosmologia) e sobre a alma humana (psicologia). Destarte, Deus é reduzido a um modo de ser, ainda que infinito, posto sob a abrangência do *ens commune*.⁸⁴ Daí procede todo o racionalismo moderno que conduz ao antropocentrismo imanente e absoluto e, finalmente, ao niilismo contemporâneo.

Marion discute, em seguida, o problema crucial do caráter analógico da noção de ser (*ratio entis*), aplicada a Deus e às criaturas, que parece contradizer a conclusão precedente. A solução, segundo ele, reside na distinção tomásica entre dois tipos de analogia.⁸⁵ A primeira corresponde à proporção de quatro termos, p.ex.: a vida biológica está para o organismo, assim como a vida intelectual está para o espírito humano. Neste caso (*proportionalitas*) a analogia implica entre os termos uma relação definida, comensurável, inteligível, que, se aplicada a Deus, subordiná-lo-ia ao conceito de ser, como quer a ontoteologia. Mas, segundo Tomás, a analogia Deus/criatura é uma analogia de referência (*proportio*), que se limita a referir vários termos a um ponto focal, sem supor necessariamente uma medida comum deles para com o outro. Ele afirma a legitimidade epistemológica de tal relação, ainda que incomensurável, indefinida e, assim, ininteligível.⁸⁶ A questão é se e como se pode ainda falar de analogia, quando a distância entre os entes finitos e o foco divino é infinita. Tomás diria e parece ser essa também a explicação de Marion, que embora o polo superior da relação seja como tal inatingível pela razão humana, a linha que das criaturas e de suas perfeições aponta para ele basta para

⁸¹ Ibidem, p. 41-46.

⁸² COURTINE, 1990.

⁸³ SUAREZ, 1860.

⁸⁴ Cf. BOULNOIS, 1995.

⁸⁵ Cf. *De Veritate* q,2, a.11c: distinção entre os dois tipos citados de analogia.

⁸⁶ MARION, Jean-Luc, op. cit. p. 45.

sustentar a validade da predicação analógica do conceito de ente ou ser a Deus, sem, no entanto, abranger sob tal conceito a essência divina.⁸⁷ Esta explicação, fica claro, funda-se na concepção da incompreensibilidade absoluta de Deus, repetidamente afirmada por Tomás, como já vimos.

Resta ainda mostrar como Tomás supera outra característica fundamental da ontoteologia, segundo Heidegger, que é afirmar Deus justamente, enquanto causa do ente finito. A existência de Deus é exigida pela razão para a inteligibilidade do mundo. Enquanto resposta da razão à sua pergunta, Deus é posto como fecho de abóbada de um sistema conclusivo de explicação da realidade no seu todo.⁸⁸ Ora, tal parece ser a doutrina de Tomás à luz da noção de criação: Deus é a causa eficiente primeira e não é conhecido naturalmente senão chegando-se a ele a partir de seus efeitos.⁸⁹ Para responder a tal objeção Marion recorre à noção de analogia há pouco explanada. A relação causal entre o criado e o incriado deve ser reinterpretada segundo Tomás.⁹⁰ Embora a causa se deixe conhecer como causa, enquanto funda seus efeitos, ela os excede infinitamente e, assim, pode permanecer desconhecida em si mesma, de modo a afastar qualquer inclusão sob a noção de ser aplicada aos efeitos (*esse commune*). Deus é certamente causa do mundo e sua existência é conhecida a partir das coisas criadas, não, porém, a sua essência. Ela não é conhecida na sua causalidade, como resultado de um raciocínio humano, mas, enquanto plenitude absoluta de ser (*ipsum esse subsistens*), supera inteiramente qualquer conceito humano. Por último é mister enfrentar a noção ontoteológica de Deus como *causa sui*. A objeção é desfeita por Marion, mostrando como Tomás nega a universalidade do princípio de causalidade, convertido posteriormente no princípio de razão suficiente. Ele vale somente para o ente finito, que deve ser causado, uma vez que sua essência não inclui a existência. A existência de Deus, ao contrário, não exige explicação. Enquanto plenitude de ser, exclui qualquer autofundação.

Demonstrada a inconsistência da redução do pensamento tomásico a uma metafísica ontoteológica sob os quatro aspectos indicados, Marion levanta uma dupla interrogação, pondo em questão algumas das conclusões a que chegara.⁹¹ Por um lado, a concepção de criação,

⁸⁷ Tomás exclui por um lado que os nomes das perfeições próprias das criaturas sejam predicados de Deus com um significado idêntico (*secundum eandem rationem*), i.e. univocamente. Afirma, porém, que eles podem ser atribuídos a Deus segundo um significado unitário (*una ratio*) ou análogo, intermediário entre a pura equivocação e a simples univocação, fundado na comunidade (*modus communitatis*) ou relação (*ordo*) da criatura a Deus, como a seu princípio e causa, na qual preexistem de modo eminente as perfeições de todas as criaturas (*ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones*). Tal é a analogia de referência (*secundum analogiam, idest proportionem*) (*Summa Theologiae*, I q.13 a.5c).

⁸⁸ MARION, Jean-Luc, op. cit. p. 46-52.

⁸⁹ Cf. *Contra Gentiles* I c.31. q.2. a.3c.

⁹⁰ MARION, Jean-Luc, op. cit. p. 47.

⁹¹ *Ibidem*, p. 63-64.

enquanto implica a afirmação de Deus como causa do mundo, apesar das ressalvas feitas, exclui completamente a compreensão de Deus como ente, como ente supremo? Pode-se conceber uma causa do ente e do seu ser, a não ser como ente, existente? Mostramos anteriormente, por outro viés, ou seja, pelo exame da ideia de subsistência atribuída ao *ipsum esse*, como ela leva inexoravelmente Tomás a conceber Deus como ente, apesar de toda a distância analógica própria da noção de ser, enquanto aplicada às criaturas. É curioso, mas sintomático, que nem Marion, nem outros estudiosos, que exploram a noção de *Ipsum esse subsistens* nesse contexto, fazem qualquer análise do termo *subsistens* em Tomás de Aquino.⁹² Ele, segue, com efeito, outra via. Como se viu, toda a sua defesa de Tomás contra a acusação de fator da ontoteologia baseia-se na noção de ser como *actus essendi*. Nesta perspectiva Deus é concebido como oceano infinito de ser⁹³ e, portanto, como absolutamente incompreensível para a razão humana ou qualquer intelecto finito, o que naturalmente endossamos como verdade em si mesma e como opinião de Tomás. À luz de tais análises, Marion conclui com uma pergunta: Se, para Tomás, Deus transcende toda composição real de *esse/essentia*, enquanto puro ser (*esse*), e se a sua noção de ser (*esse*) transcende qualquer conceito, há ainda algum sentido em pensar Deus como ser? A resposta dada numa nova pergunta retórica é, como para Caputo, a radicalização do pensamento de Tomás na sua própria linha: não seria o caso de pensar o ser partindo de Deus e não Deus a partir do ser?

c) Conclusão: Perspectivas complementares

Nossa maneira de analisar a situação é outra. Com efeito, incluir Tomás de Aquino entre os representantes da ontoteologia, a nosso ver, não significa, em princípio, qualquer desdouro. A questão é saber se este estilo de pensar é, como tal, condenável e se o pensamento heideggeriano constitui o único acesso válido à verdade do ser. O próprio Heidegger com sua concepção hermenêutica do compreender humano, não opõe como verdadeiras ou falsas as distintas abordagens do fenômeno, no caso a sua perspectiva sobre a verdade do ser e a concepção metafísica do mesmo como existente. Ele a considera perfeitamente adequada à explicação no nível ôntico dos fenômenos intramundanos, em termos de causa e efeito, como acontece com as ciências naturais, embora evidentemente privilegie a sua perspectiva no nível ontológico. Com efeito, qualquer das perspectivas quando desenvolvida rigorosamente atinge aquilo que se

⁹² Por exemplo, PROUVOST, 1995; GABELLIERI, 1995.

⁹³ “Este nome Aquele que é [*Qui est*] significa um oceano infinito de ser [*substantiae pelagus infinitum*].” (*De Potentia* q.7 a.5c).

manifesta, ou seja, aquilo que é. A questão é decidir qual ponto de vista permite uma manifestação mais profunda, mais plena e originária do ser do ente. Do mesmo modo, na sua fase posterior, o diferente acontecer da verdade do ser nos espaços abertos nas diversas épocas da história do ser, segundo Heidegger, não pode ser comparado como verdadeiro ou falso no sentido de verdade como correspondência. Do ponto de vista da verdade do ser, eles são o que são, impondo um horizonte histórico ao pensar humano, ainda que no seu âmbito a compreensão do ser ainda possa ser conduzida de pontos de vista diversos por cada pensante.

Assim como a noção heideggeriana de ser é inteiramente desconhecida por Tomás, assim também tudo indica que Heidegger não tomou conhecimento da concepção tomásica de ser como *actus essendi*, proposta pela primeira vez com toda clareza por Étienne Gilson, nem, portanto, pôde avaliá-la. De nossa parte, julgamos que as duas perspectivas são, em princípio, aceitáveis e complementares, como, aliás, o que nos é revelado, de seus respectivos pontos de vista, por outros grandes pensadores da tradição metafísica. O problema é a pretensão de absolutizar a própria abordagem da realidade, que é sempre finita e relativa, sem que isso implique qualquer relativismo.

Em nosso caso, admiramos, por um lado, os resultados da Analítica Existencial de “Ser e tempo” com sua concepção do ser humano como temporalidade existencial. Ela desvenda sob uma luz ainda mais profunda e unitária os mesmos fenômenos que a tradição antiga e medieval esclareceu a seu modo como p.ex. a estrutura essencial do ser humano, de seu conhecer e querer como horizonte entre o tempo e a eternidade.⁹⁴ Do mesmo modo, o pensar heideggeriano do acontecer da verdade como desocultamento do ser do ente no curso da história do ser, apesar de seu caráter muitas vezes alusivo e hermético, ajuda a penetrar nas profundezas da essência do ser humano e do mistério do mundo. No entanto, assim como as posições de Tomás, examinadas a partir da análise heideggeriana apresentam limitações, assim também o pensar de Heidegger confrontado com a reflexão tomásica suscita interrogações.

Fixemo-nos apenas em duas delas correlacionadas entre si. Com que direito ele reduz o ontológico ao fenomenológico, limitando a investigação filosófica à explicitação do que se manifesta, excluindo, assim, da mesma o emprego do princípio de causalidade, a busca das últimas causas dos fenômenos? Certamente, esta explicação na metafísica é dada pela passagem do sensível ao inteligível, do temporal e mutável ao imutável e eterno, distinção que Heidegger

⁹⁴ A expressão é de Tomás de Aquino: “Pois a alma humana existindo no limite entre os corpos e as substâncias incorpóreas, como que no horizonte entre a eternidade e o tempo, afastando-se do inferior tende para o sumo.” [Quia cum anima humana [...] in confinio corporum et incorporearum substantiarum, quasi in horizonte existens aeternitatis et temporis, recedens ab infimo, appropinquat ad summum] (*Contra Gentiles* II, c.80 n.13).

Até que ponto a metafísica de Tomás de Aquino pode ser classificada como ontoteológica?

pretende ter superado desde o início com seu paradigma da existência e da temporalidade existencial. Entretanto, esta distinção não dá acesso a determinados aspectos da essência humana, que Heidegger deixa de lado? Referimo-nos, p.ex. à penetrante especulação tomásica sobre o *actus essendi*, já mencionada, ou à rica apresentação daquela dimensão do compreender humano que Lima Vaz chama de inteligência espiritual.⁹⁵ Com isto, tocamos o segundo ponto ainda mais crítico. Mesmo remetendo-se apenas aos fenômenos, por que Heidegger não se debruça sobre um fenômeno tão evidente como a transcendência humana, no sentido do dinamismo de autossuperação que caracteriza o nosso espírito? Por que omite por completo a análise de duas experiências constitutivas da existência, o desejo de felicidade plena e de imortalidade? É porque são ilusórias tais aspirações? Trata-se então de prová-lo, o que propriamente não faz. É por uma opção hermenêutica? É um direito seu. Neste caso, deixa, porém, abertas ou por abrir outras janelas que permitem olhares mais ou menos penetrantes e reveladores do mistério do ser e de sua verdade.

⁹⁵ VAZ, 1991.

Referências

- BOULNOIS, Olivier. Quand commence l'ontologie? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot, in: *Revue Thomiste*, v. 95, n. 1, 1995, p.85-108.
- CAPELLE-DUMONT, Philippe. *Philosophie et Théologie dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris: Cerf, 1998.
- CAPUTO, John D. *Heidegger und Aquinas. An Essay on Overcoming Metaphysics*. New York: Fordham University Press, 1982.
- COURTINE, J.-F. *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris: PUF, 1990.
- DEELY, John. *The Tradition via Heidegger: An Essay on the Meaning of Being in the Philosophy of Martin Heidegger*. The Hague: Nijhoff, 1971.
- DARTIQUES, A. Saint Thomas d'Aquin et Heidegger d'après quelques études thomistes, in: *Revue Thomiste*, v. 95, n. 1, 1995, p.117-149.
- FISCHER, N. & HERRMANN, F.-W. von (org.). *Heidegger und die christliche Tradition*. Hamburg: Felix Meiner, 2007.
- GABELLIERI, Emmanuel. Saint Thomas: une ontologie sans phénoménologie, in: *Revue Thomiste*, v. 95 n. 1, 1995, p.150-192.
- HEIDEGGER, Martin. *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*. In: *Identität und Differenz*, GA v.11, 1957a, p.51-80.
- _____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1957b.
- _____. *Nietzsche*, v.II, Pfullingen: Neske, 1961.
- _____. *Zeit und Sein* (1962). In: *Zur Sache des Denkens*. GA v.14. Frankfurt am Main: Klostermann, 1962.
- _____. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), GA v.24. Frankfurt am Main: Klostermann, 1975
- _____. *Brief über den Humanismus* (1946). In: *Wegmarken*, GA v.9, Frankfurt am Main: Klostermann, 1976, p. 334-336.
- _____. *Der Spruch des Anaximanders* (1946). In: *Holzwege*, GA, v.5. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977, p. 312-373.
- _____. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (1929/30). GA 29/30. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983.
- _____. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (1921/22). Gesamtausgabe (GA) v.61. Frankfurt am Main: Klostermann, 1994a.
- _____. *Einführung in die phänomenologische Forschung* (1923/24). GA v.17. Frankfurt am Main: Klostermann, 1994b.
- _____. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA v.65. Frankfurt am Main: Klostermann, 1994c.
- _____. *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*. GA, v.39. Frankfurt am Main: Klostermann, 1999, p. 192-294.
- _____. *Alétheia* (Heraklit, Fragment 16) (1954): *Vorträge und Aufsätze*. GA, v.7. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000, p.263-288.
- _____. *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (1926/27). GA v.23. Frankfurt am Main: Klostermann, 2006.

- JUNG, Matthias. *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990.
- LOTZ, Johann. *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*. Pfullingen: Neske, 1975 [Trad. portuguesa: *Martin Heidegger e São Tomás de Aquino*. Trad. Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.
- MAC DOWELL, João A. Como Heidegger descobriu a perspectiva ontológica da existência? In: CARVALHO, Marcelo e LYRA, Edgar (eds.). *Heidegger*. Coleção XVI Encontro ANPOF, São Paulo, 2015, p.79-86.
- MARION, Jean-Luc. Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie, in: *Revue Thomiste*, v. 95, n. 1, 1995, p.31-66.
- MÜLLER, Max. *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*. Heidelberg: Kerle, 1949.
- PROUVOST, Géry. Apophatisme et ontothéologie, in: *Revue Thomiste*, v.95 n.1, 1995, p.67-84.
- PRUDHOMME, J.O. *God and Being. Heidegger's relation to theology*. Humanities Press, 1997.
- PUNTEL, Lorenz. *Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, E. Levinas und J.-L. Marion*. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2010 [Trad. portuguesa: *Ser e Deus: um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion*. São Leopoldo: Unisinos, 2011].
- RIOUX, Bertrand. *L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.
- SCHAEFFLER, R. *Frömmigkeit des Denkens. M. Heidegger und die katholische Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.
- SIEWERTH, Gustav. *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1959.
- STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins*. Gesamtausgabe, v.11/12. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2013.
- SUAREZ, F. *Disputationes metaphysicae*. Paris: Ludovicum Vives, 1860.
- WELTE, Bernhard. Thomas von Aquin und Heideggers Gedanke von der Seinsgeschichte. In: *Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*. Freiburg / Basel /Wien: Herder, 1975, p.203-218.
- VAZ, Henrique. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.