

SOBRE O “OBJETO” DA METAFÍSICA: DE HEIDEGGER A TOMÁS DE AQUINO

Juliano de Almeida Oliveira¹

RESUMO

O tema do presente estudo é o “objeto” da Metafísica, como exposto no *Prooemium* do *Comentário à Metafísica de Aristóteles (Expositio in duodecim libros metaphysicorum Aristotelis)* de Tomás de Aquino, a partir da crítica que Martin Heidegger lhe teceu no seminário por ele orientado em Friburgo, no inverno de 1929-30, publicado com o título *Os conceitos fundamentais da Metafísica*. No início de seu comentário, Tomás pretendia apresentar o assunto sobre o qual versa a ciência que Aristóteles tanto hesitou em denominar; como tal ciência se relaciona com as demais e por quais nomes é designada, atingindo seu objetivo com um máximo de concisão. Postulando a unidade do projeto metafísico aristotélico, o Aquinate encontrou como objeto adequado das considerações deste o ente em geral (*ens commune*), que teria como causas primeiras as substâncias separadas da matéria, de modo que competiria à Metafísica tratar tanto do ente em geral quanto de Deus. Para Heidegger, o que Tomás propunha seria um conhecimento confuso, pois mesclaria a pergunta pelo ente com a pergunta pelo seu fundamento, o que tornaria sua posição incongruente e insustentável. O presente estudo quer mostrar as razões da concepção tomasiana sobre o objeto da Metafísica, buscando responder às críticas de Heidegger a seu respeito.

Palavras-chave: Tomás de Aquino – Martin Heidegger – Metafísica.

ABSTRACT

The theme of this study is the subject of Metaphysics, as stated in the *Prooemium* of the *Commentary on Aristotle's Metaphysics (Expositio in duodecim libros metaphysicorum Aristotelis)* Thomas Aquinas', from Martin Heidegger's criticism that he has woven in the workshop he directed in Freiburg in the winter of 1929-30, published as *The Fundamental Concepts of Metaphysics*. At the beginning of his commentary, Thomas wanted to bring the matter about which the science of Aristotle versa so hesitate to call, how science relates to such other names and which is designated, the aim of reaching a maximum of brevity. Postulating the unity of the Aristotelian metaphysical project, Aquinas found suitable as an object of the considerations of the entity in general (*ens commune*), which would first causes the substances separated from matter, in such a way that it would be for Metaphysics treats both of the entity in general and of God. For Heidegger, Thomas proposed that knowledge would be a confusing mix throughout the question because the entity with the question at its foundation, which would make his position untenable and inconsistent. This study wants to show the reasons for the Thomist design on the subject of Metaphysics, seeking an answer to Heidegger's criticism of him.

Key-words: Thomas Aquinas – Martin Heidegger – Metaphysics.

¹ Mestre e Doutorando em Filosofia pela PUC-SP. Professor da Faculdade Católica de Pouso Alegre-MG.

O tema do presente estudo² é o “objeto” da Metafísica, conforme o *Proœmium* da *Expositio in Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis*³ de Tomás de Aquino, a partir da crítica que Martin Heidegger lhe teceu no seminário que realizou na Universidade de Friburgo no semestre de inverno de 1929-30, intitulado *Os conceitos fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*⁴.

Assim delimitado, o presente trabalho não pretende alcançar exaustividade no tratamento da espinhosa questão do paralelo entre o Aquinate e Heidegger a respeito da Metafísica, mas apenas esboçar os contornos dessa relação a partir, sobretudo, das obras mencionadas, não se excluindo a referência a outras, que possam auxiliar a exposição.

I.

Nas longas *Considerações Prévias* de seu citado seminário, Heidegger analisa o conceito de Metafísica, tomando como base o modo como esse saber foi desenvolvido e efetivado pela tradição ocidental.

Os dois primeiros capítulos afirmam a singularidade do saber filosófico (praticamente equiparado à Metafísica) em relação ao científico e a uma visão de mundo. A Filosofia é um saber que se afirma sobre si próprio e que deve ser desenvolvido a partir de si mesmo e não na dependência de outras posturas frente ao real⁵.

Uma sentença de Novalis lança luz sobre a identidade do filosofar: *a Filosofia é propriamente uma saudade da pátria, um impulso para estar por toda parte em casa*. Desse

² O texto se refere à comunicação apresentada no XIII Congresso Internacional de Filosofia Medieval, promovido pela Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval e realizado de 01 a 04 de agosto de 2011 na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), em Vitória-ES. O autor agradece ao Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento pela leitura que fez do texto e por suas valiosas sugestões.

³ TOMÁS DE AQUINO. *In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*. Editio Cathala-Spiazzi. Romae: Marietti, 1950. Uma tradução do texto do *Proêmio*, realizada por C. A. R. Nascimento e F. B. Souza Netto, pode-se encontrar na revista *Trans/Form/Ação*, n. 5, 1982, p. 104-106.

⁴ HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. M. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

⁵ “Talvez ela não seja senão algo diverso, *somente determinável a partir de si mesma e como ela mesma – não se deixando comparar com coisa alguma*, a partir da qual pudesse ser positivamente determinada. Desta forma, a filosofia é algo que repousa sobre si próprio, algo derradeiro”. M. HEIDEGGER, *Os conceitos fundamentais da Metafísica*, p. 3.

verso, o filósofo alemão retira os temas que julga fundamentais: mundo, finitude e singularização. Sobre tais temas, constrói-se, segundo ele, o edifício filosófico-metafísico.

Heidegger, contudo, constata certa dubiedade na constituição e na realização da Filosofia: parece-se com uma ciência, mas não é “verificável”; é um conteúdo escolar que se ensina e se aprende, mas não se esgota nos conceitos formulados e aprendidos. Em outras palavras, é como algo que se tem nas mãos, mas que ao mesmo tempo se lhes escapa e não se deixa dominar. A Filosofia, conclui, é um saber autônomo que brota da autonomia do acontecimento do *Dasein*:

Ao invés disso, a filosofia transpassa conceitivamente o todo da vida humana (do ser-aí), mesmo quando não há nenhuma ciência; e este transpassamento não se dá apenas segundo a pura e simples contemplação embasbacada e ulterior da vida (do ser-aí) como algo simplesmente dado, determinando-a e ordenando-a a partir de conceitos universais. O próprio filosofar é muito mais um modo fundamental do ser-aí. De maneira velada, é a filosofia que na maioria das vezes faz com que o ser-aí venha a ser o que ele pode ser (...); o filosofar é algo que se encontra antes de toda e qualquer auto-ocupação e que perfaz o acontecimento fundamental do ser-aí; algo que repousa sobre si mesmo e que é totalmente diverso das retenções, nas quais geralmente nos movimentamos⁶.

Note-se de modo especial a insistência do autor em frisar o caráter independente da Filosofia-Metafísica em relação a qualquer outro tipo de saber, seu caráter de originalidade e seu ser-fundamento das outras dimensões do *Dasein*⁷.

No terceiro capítulo é que se encontra aquilo que própria e diretamente interessa ao presente estudo: a caracterização do conceito de Metafísica. Logo de início, o filósofo deixa bem claro que ela não pode ser reduzida a uma disciplina filosófica ao lado de tantas outras, mas consiste na indagação fundamental de que o ser humano é capaz. Tal indagação é, por sua vez, tripartite, direcionando-se ao mundo, à finitude e à singularização, como já se apresentou. Daí surge uma perplexidade: como se poderá continuar utilizando a nomenclatura *Metafísica* para um saber que, ao contrário do entendimento usual, não está além da finitude, mas nela inserido?

Aqui, como é próprio de seu estilo, Heidegger, para chegar à significação do conceito de Metafísica, remonta à etimologia da palavra, em suas raízes gregas (*metá* e *physiká*).

⁶ M. HEIDEGGER, *Os conceitos fundamentais da Metafísica*, p. 27-28.

⁷ De modo especial, ainda que numa breve passagem (p. 3-4), Heidegger acentua a independência da Filosofia-Metafísica quanto à arte e à religião. Tal postura será radicalizada quando do confronto com o conceito de Metafísica de Tomás de Aquino.

Heidegger, com razão, afirma que o termo *phýsis* indica o todo da realidade, a “vigência instauradora do ente na totalidade”, ou seja, o horizonte no qual o homem grego se movia. Em outras palavras, os filósofos pré-socráticos, ditos naturalistas, na busca da *arché pantón*, não fizeram Filosofia da Natureza, como se entende hoje, mas sim Metafísica, indagação pelo sentido do todo. O pronunciar-se, existencial e conceitual, do homem sobre esse todo é *lógos*, o desvelar-se do sentido. O que se desvela é o verdadeiro (*alétheia*), aquilo que é próprio da consideração da *sophía* e, por conseguinte, da *Philosophía*⁸.

Aristóteles vai utilizar o termo *phýsis* em duas acepções: como conjunto dos entes em sua totalidade e como natureza, essência íntima de cada ente. Desse modo, o Estagirita acaba identificando *phýsis* e *ousía* (essência). Heidegger conclui que Aristóteles faz cair sob a designação de *próte philosophía* o duplo conceito de *phýsis*:

Aristóteles designa tanto a pergunta pelo ente na totalidade quanto a pergunta pelo que é o ser do ente, sua essência, sua natureza, como *próte philosophía*, ou como filosofia primeira. Este questionamento é o filosofar em primeira linha, o filosofar próprio. O filosofar próprio consiste na pergunta pela *phýsis* nesta significação dupla: a pergunta pelo ente na totalidade e, em unidade com ela, a pergunta pelo ser⁹.

O curioso é que Aristóteles nada afirma sobre como esses dois lados da moeda se relacionam entre si. É uma questão em aberto. Além disso, ele chega ainda a acrescentar outro dado: a pergunta pela totalidade do real aponta para o questionamento acerca do que o determina em última análise: o *theion*, o divino, que Aristóteles não especifica mais detalhadamente.

Assim, Filosofia Primeira aparece com certa plurivalência de significações: saber sobre o todo da realidade (*ón he ón* – o ente enquanto ente), sobre a essência dos entes (a *ousía*), sobre o fundamento último de tudo que existe (o *theion*)¹⁰.

As vicissitudes do termo *Metafísica* também foram objeto das observações de Heidegger. De modo particular, ele acentua a transformação do termo *metá*, de *posterior* para

⁸ “... *phýsis*, a vigência do vigente; *lógos*, a palavra que retira esta vigência do velamento. Tudo o que acontece nesta palavra é coisa da *sophía*: ou seja, dos filósofos. Em outras palavras, a filosofia é a concentração dos sentidos em direção à vigência do ente, à *phýsis*, a fim de enunciá-la no *lógos* (...). Para a *sophía*, a *phýsis* está em correlação com o *lógos*, e a *alétheia*, com a verdade no sentido do desencobrimento”. M. HEIDEGGER, *Os conceitos fundamentais da Metafísica*, p. 35-36 (Preferiu-se transcrever os termos gregos utilizados por Heidegger já transliterados, para facilitar a leitura e compreensão).

⁹ M. HEIDEGGER, *Os conceitos fundamentais da Metafísica*, p. 41.

¹⁰ De acordo com G. Reale, tem-se em Aristóteles uma Metafísica que comportaria quatro nuances: seria ela uma aitiologia (ciência das causas primeiras), uma ontologia (ciência do ente enquanto ente), uma ousiologia (ciência da *ousía* – substância) e uma teologia (ciência do divino). Cf. G. REALE, *Il concetto di “Filosofia prima” e l’unità della Metafísica di Aristotele*, p. 1-8.

além de ou *transcendente a*. Assim, de um saber que se seguia à Física, passou a designar um saber sobre algo que seria transfísico. A Filosofia Primeira se torna, então, Metafísica. Esta é uma expressão da plurivocidade de tal conceito e da falta de unidade de seu objeto na tradição ocidental. Heidegger defende que, para ser fiel à intuição aristotélica, deve-se interpretar a Metafísica a partir da *próte philosophía* e não vice-versa.

Tendo em vista o que foi exposto, Heidegger passa à sua crítica ao conceito de Metafísica, indicando-lhe três inconveniências: a) seu caráter extrínseco; b) seu caráter confuso; c) sua indiferença em relação ao problema que designa.

Heidegger afirma que aquilo que se tem designado na História da Filosofia com o adjetivo *metafísico* é algo de misterioso, de acesso não-imediato, suprassensível. Tal não seria mais do que a repercussão da difusão do pensamento aristotélico atrelado à Teologia Cristã, que se utilizou do instrumental metafísico para formular sua dogmática. Na verdade, como já se mencionou, Aristóteles dá margem a uma interpretação assim configurada, ao chegar, no Livro XII da *Metafísica*, à consideração do divino como fundamento da totalidade dos entes. Esta concepção ficou tão arraigada na tradição ocidental que mesmo Descartes, pai da modernidade filosófica, em suas *Meditationes de Prima Philosophia*, chega a escrever que o assunto próprio do qual trata é a existência de Deus e da alma humana¹¹.

O campo metafísico passa, pois, da totalidade dos entes para uma “região” específica daquilo que existe: algo de elevado e superior, mas não o todo do real. Heidegger parece indicar o erro lógico de se tomar a parte pelo todo: nisto consistiria o caráter extrínseco do conceito tradicional de Metafísica.

A confusão inerente a tal conceito é demonstrada pelo filósofo alemão mediante a conjugação do estudo do *estar para além*, próprio do suprassensível (Deus, os anjos e a alma humana imortal) e o *estar para além* próprio dos caracteres gerais e não sensíveis do ente enquanto ente (os *transcendentais*): dois objetos diferentes reunidos sob uma única designação.

Os autores que transmitiram ao Ocidente, a partir da Idade Média, o legado metafísico aristotélico em conexão com os dados da fé cristã o fizeram de tal modo que eles mesmos e seus herdeiros não se admiraram do problema de fundo que tal conceituação trazia, não

¹¹ Veja-se o título original da obra em língua latina, que soa assim: *Meditationes de Prima Philosophia in quibus Dei existentia et animae a corpore distinctio demonstratur*. Cf. R. DESCARTES, *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Ed. bilíngue. Trad. F. Castilho. Campinas: Ed. Unicamp, 2004.

problematizaram as questões que se acabou de levantar. Somente em Kant é que a Metafísica passaria a ser problematizada.

Segundo Heidegger, expressão paradigmática desse estado de coisas é o modo como Tomás de Aquino aborda o conceito de Metafísica, bem como seu tema de estudo, sobretudo no Proêmio a seu *Comentário à Metafísica de Aristóteles*. Com efeito, nele, Tomás equipara os conceitos de *Prima Philosophia*, *Metaphysica* e *Theologia*. Segue-se pequena sùmula da exposição de Tomás no referido *Proêmio*.

II.

Primeiramente, o que pretendia o autor com seu *Proêmio* a um tão vasto comentário? Ao que indica o último parágrafo do texto em questão, Tomás buscava estabelecer o *subiectum*¹² sobre o qual versa a ciência que Aristóteles tanto hesitou em denominar; como tal ciência se relaciona com as outras e por que nomes é designada.

O Aquinate começa pela segunda questão, partindo da aplicação de vários princípios que vêm apresentados sem mais, como axiomas. O primeiro é tirado da *Política* de Aristóteles, segundo o qual, numa multiplicidade ordenada, é necessário haver um regulador. Assim, entre as ciências deve haver uma que ocupe a função de reguladora das demais. O segundo afirma que todas as ciências se ordenam a um mesmo fim (a felicidade humana), de modo que entre elas haverá uma regulação por aquela que entre todas merecer o nome de *Sabedoria*, pois – e este é o terceiro princípio – ordenar é próprio do sábio.

Ora, se dirigir é uma função ligada ao conhecimento e se o mais sábio é aquele que mais tem desenvolvida sua capacidade intelectual, a ciência a que convém o nome de *Sabedoria* deverá ser aquela mais intelectual, ou seja, a que trata do que é mais inteligível, pois o intelecto e o inteligível são um no ato do conhecimento (este é mais um axioma)¹³. Ora, de acordo com Tomás, o mais inteligível (*maxime intellectualis*) se pode dizer de três modos: a) segundo a ordem da intelecção; b) segundo a comparação entre o intelecto e os sentidos; c) segundo o conhecimento peculiar do intelecto.

¹² *Subiectum scientiae* vem entendido como o assunto próprio, o tema de estudo do qual trata aquela ciência. Isso é o que os medievais indicavam com a expressão *subiectum de quo*, distinto daquele que possuía um saber, dito *subiectum in quo*. Em outras palavras, aquilo que em linguagem comum atual se denomina *objeto* da ciência. Devido à não-congruência total dos dois termos, utiliza-se neste trabalho o termo “objeto” entre aspas.

¹³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Ia IIae, q. 84, a. 7; q. 85, a. 1; *Suma contra os Gentios*, II, c. 59.

Segundo a ordem da intelecção, a inteligibilidade é tanto maior quanto mais houver certeza. Ora, o conhecimento certo é aquele a partir das causas (saber *o quê e porquê*). Assim, maximamente inteligível é o conhecimento das primeiras causas.

Aos sentidos pertence o conhecimento do particular, mediante a experiência. Ao intelecto pertence, por sua vez, o conhecimento do que é universal, mediante a abstração e demais operações lógicas. Maximamente inteligível será, pois, o conhecimento do mais universal¹⁴, ou seja, do ente enquanto tal e daquilo que lhe segue, o que não cabe no campo de atuação das ciências particulares.

Quanto ao modo de conhecimento do intelecto, mais inteligível é aquilo que mais for separado da matéria, pois, como já se afirmou, no ato da intelecção, inteligível e intelecto formam como que uma só realidade. Maximamente inteligível será o que for imune de matéria tanto em relação ao conhecimento (o que é passível de abstração/ separação) quanto em relação ao ser (o que não depende da matéria para existir)¹⁵. Assim, a ciência do suprasensível será a mais inteligível.

É necessário fazer uma pausa nesta exposição sumária do conteúdo do *Proêmio*, a fim de esclarecer alguns pontos importantes para a compreensão dos conceitos que Tomás utiliza. Primeiramente, há que se mencionar a distinção das ciências teóricas, argumento que já vem de Aristóteles¹⁶. De acordo com ele, há três ciências teóricas, ou seja, que são fins em si mesmas, já que puramente especulativas ou contemplativas: a Física, a Matemática e a Filosofia Primeira. Se o Estagirita as classifica a partir de seu modo de proceder (especulativo e não prático), Tomás acrescenta ainda que tais ciências são ditas teóricas porque tratam daquilo que é separado da matéria, isto é, realiza a classificação a partir de seu *subiectum*¹⁷.

Que significa ser separado da matéria? Há o que seja independente da matéria somente quanto à noção, bem como aquilo que dela não depende quanto ao ser e ainda outros, quanto aos dois. Entra em cena aqui a doutrina da distinção das operações do intelecto humano, a saber: a) inteligência dos indiscerníveis e b) composição e divisão. A primeira operação, segundo Tomás, é aquela pela qual se conhece o que a coisa é (essência), mediante a abstração. A segunda é que manifesta o ser (*esse*) da coisa, mediante a separação. Da

¹⁴ Tomás parece jogar com os sentidos de universal enquanto abstrato e enquanto onibrangente. Assim, a ciência primeira trataria dos conceitos mais universais, mais gerais, referentes ao ente enquanto ente, bem como da universalidade do real (ciência do todo).

¹⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, q. 5, a. 1 e 3.

¹⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI, 1025b1-1026a32.

¹⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, q. 5, a. 1.

determinação dessas operações e de seus respectivos objetos é que se chega às ciências teóricas:

O nosso intelecto opera uma tríplice distinção. Uma de acordo com a operação pela qual o intelecto compõe e divide. Esta é denominada propriamente separação e compete à ciência divina ou metafísica. Uma outra, de acordo com a operação pela qual o intelecto forma as quiddidades das coisas. Trata-se da abstração da forma em relação à matéria sensível, que compete à matemática. Uma terceira, também de acordo com esta mesma operação, e que é a abstração do todo universal em relação ao particular. Este terceiro tipo de distinção ou segundo de abstração compete à física e é comum a todas as ciências, na medida em que nestas deixa-se de lado o acidental e considera-se o que é por si¹⁸.

Se a abstração (segunda distinção, como citado acima, ligada à primeira operação do intelecto) já era patrimônio da tradição filosófica desde Aristóteles, passando por Boécio, a separação é um contributo de Tomás a tal tradição e, justamente por ele, é que consegue apresentar o *subiectum* da Metafísica: aquilo que é separado da matéria no que se refere ao ser.

Há, até mesmo, certos especuláveis que não dependem da matéria no que se refere ao ser, pois podem ser sem a matéria, quer nunca sejam na matéria, como Deus e o anjo, quer sejam na matéria em alguns e em alguns não, como a substância, a qualidade, o ente, a potência, o ato, o uno e o múltiplo e semelhantes. De todos estes trata a teologia, isto é, a ciência divina, pois Deus é o principal do que nela é conhecido. A qual, com outro nome, é chamada de metafísica, isto é, além da física, porque ocorre a nós, que precisamos passar do sensível ao insensível, que devemos apreendê-la depois da física (...)¹⁹.

Retomando o conteúdo do *Proêmio*, pode-se afirmar que Tomás de Aquino, fiel ao princípio da *reductio ad unum*, ainda afirma que aquelas três características devem pertencer a um só e mesmo saber, ao qual cabe o papel de ser a ciência suprema e reguladora de todas as outras, o que de per se convém a um único. Além disso, cabe a uma ciência considerar não apenas seu *subiectum*, mas também suas causas e princípios próprios²⁰. O suprassensível vem entendido, assim, como causa absolutamente primeira de tudo que existe. Há, contudo, uma

¹⁸ C. A. R. NASCIMENTO, “Introdução à leitura do Comentário de Tomás de Aquino ao *Tratado da Trindade* de Boécio, questões 5 e 6: divisão e modo de proceder das ciências teóricas”, p. 34.

¹⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, q. 5, a. 1. Tomás, no final da citação, refere-se à *via resolutionis*, método de argumentação segundo o qual o intelecto humano – haja vista sua peculiaridade de conhecer a partir do dado material – procede do que é menos denso ontologicamente (mas, que é dele mais próximo gnosiologicamente) ao que é mais denso ontologicamente (porém, mais distante dele gnosiologicamente).

²⁰ “Ora, é preciso saber que, qualquer ciência que considere um gênero-sujeito, é necessário que considere os princípios desse gênero, pois a ciência não se perfaz senão pelo conhecimento dos princípios, como é patente pelo Filósofo no princípio da Física”. TOMÁS DE AQUINO, *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, q. 5, a. 4.

distinção nesse âmbito²¹: aquilo que pode ser sem matéria (o *ens commune*²²) e o que jamais pode ser na matéria (Deus e as inteligências²³). Desse modo, a ciência primeira possuirá como *subiectum* o ente em geral (*ens commune*) que tem como causas primeiras as *substâncias separadas* da matéria (Deus e as inteligências).

Tem-se, pois, que a ciência a que se deve o título de *Sabedoria* e a que pertence a função reguladora das demais se chama: a) *Filosofia Primeira*, enquanto trata das primeiras causas; b) *Metafísica*, já que trata do ente enquanto ente e do que lhe é consequente; c) *Teologia*, pois trata de Deus e das inteligências²⁴.

Note-se que Tomás assume postura diante de alguns impasses. O primeiro deles é o famigerado problema da unidade da Metafísica de Aristóteles, que já foi objeto de discussão de vários comentadores²⁵. Ao que tudo indica, o Aquinate tem como certa a unidade de projeto teórico e de redação da Metafísica, que formaria um todo harmônico e ordenado, ainda que pareça o contrário. Desse modo, a obra aristotélica versaria sobre uma única ciência que possui uma gama de assuntos em seu campo de atuação, mas uns como causas e princípios e outro como seu tema próprio, todos eles fundidos sob a caracterização de *maxime intellectualis*.

O *subiectum* da ciência primeira não é Deus, de acordo com Tomás, já que para ele, Deus não é um gênero causado ou um ente em meio aos demais, ainda que primeiro, mas ele é o Ser Subsistente (*Esse ipsum subsistens*), causa da “entidade”, se assim se pode dizer, de

²¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, q. 5, a. 1.

²² *Ens commune* designa um conceito universal, quase como um gênero, já que [quase] tudo que se pode pensar e conhecer é ente. Seria como que a entidade abstrata de todos os entes. Quanto a isso, afirma Doig: “*Ens commune* está incluído em todo conceito. Se nós conhecêssemos todos os entes, seríamos capazes de formar *perfeitamente* o conceito de ‘ente em geral’. Mas como nós não conhecemos todos os entes, não possuímos de modo perfeito este conhecimento descrito como *ens commune*”. J. C. DOIG, *Aquinas on Metaphysics*, p. 63 (cf. p. 59-64).

²³ A tradição cristã medieval – bem como a judaica e islâmica – concebia as inteligências separadas da matéria como sendo os anjos. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 79, a. 10. Quanto à distinção entre Deus e os anjos, aquele, forma pura e ato puro; estes, compostos de essência e ato de ser, cf. TOMÁS DE AQUINO, *O ente e a essência*, § 55, 56, 65, 66.

²⁴ Trata-se aqui da Teologia Filosófica, distinta da Teologia Revelada, que Tomás denomina de *Sacra Doctrina*. A primeira tem Deus como causa e fundamento e o *ens commune* como *subiectum*. A segunda tem Deus como *subiectum*. Tal distinção tem por base a separação da matéria. A *Sacra Doctrina* trata do que jamais pode ser na matéria; a Metafísica trata de tudo que pode ser sem matéria, tanto o ente em geral quanto o suprassensível que o causa: “Há, portanto, uma dupla Teologia ou ciência divina: uma na qual as coisas divinas são consideradas não como sujeito da ciência, mas como princípios do sujeito e tal é a Teologia que os filósofos expõem e que, com outro nome, é chamada de Metafísica; outra, a que considera as próprias coisas divinas em si mesmas, como sujeito de ciência, e esta é a Teologia que é transmitida na Sagrada Escritura” (TOMÁS DE AQUINO, *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, q. 5, a. 4). Delas ainda se distinguiria a sabedoria entendida como dom do Espírito Santo, um conhecimento superior a partir da afinidade com Deus. Cf. C. A. R. NASCIMENTO, “Tomás de Aquino, a metafísica e a teologia”, p. 125-126.

²⁵ Cf. G. REALE, *Il concetto di “Filosofia prima” e l’unità della Metafísica di Aristotele*, p. XIII-XL.

todos os entes, isto é, causa do ente em geral, do *ens commune* e de cada ente em particular²⁶. Tal afirmação caracteriza o pensamento de Tomás, que aqui independe de Aristóteles, no que se refere à distinção real entre essência e ser nos entes finitos, bem como no uso que faz das doutrinas da *analogia entis* e da participação.

III.

Heidegger procura demonstrar no texto de seu seminário de 1929-30 que Tomás de Aquino descreve a ciência primeira de modo extrínseco, confuso e não-problematizante. O caráter extrínseco derivaria de que ela seria regulada não pela pergunta pelo ser do ente, mas pelas substâncias separadas. Segundo ele, a Metafísica se caracterizaria por sua submissão ao conhecimento de Deus, não somente no campo da *Theologia Rationalis*, mas da *Sacra Doctrina*, que funcionaria como uma instância heterônoma em relação à Filosofia. Assim, um conhecimento confuso seria o que Tomás propõe, porque mescla a pergunta pelo ente em geral com a pergunta pelo fundamento do ente – algo que não conheceria sua própria problematizante, acolhendo como regra e verdade o que em Aristóteles é um problema velado.

Será que Heidegger tem razão em apresentar tais críticas a Tomás? O Aquinate seria mais um elo na corrente do *esquecimento do ser*, que segundo Heidegger marcaria a Filosofia de Platão a Nietzsche? Seria ele um dos propugnadores do que o filósofo alemão chamou de onto-teo-logia?

Sabe-se que Heidegger teve contato com Tomás de Aquino mediante sua formação filosófico-teológica, quando era aluno dos jesuítas. Nesses anos iniciais de seus estudos superiores, fortemente o impressionou o contato com Carl Braig, professor de Teologia, que tinha escrito um manual de Filosofia, o qual, certamente, serviu à iniciação de Heidegger em tal âmbito do saber. Quanto a isso, afirma Mac Dowell: “Braig lê Sto. Tomás à luz da *metafísica essencialista* de Suarez, sem perceber, além do mais, a alteração de sentido que

²⁶ “A posição transconceptual do Absoluto como *Esse* subsistente permite afirmá-lo como causa eficiente, criadora do conteúdo *real* do *ens commune*, ou seja, da totalidade dos seres finitos. O Absoluto é, portanto, causa eficiente do *subjectum* da metafísica – a totalidade dos seres compreendidos sob o *ens commune* – e causa *final* do discurso da inteligência no seu proceder metafísico, orientado necessariamente para a posição do Absoluto de existência”. H. C. L. VAZ, *Escritos de Filosofia VII: Raízes da modernidade*, p. 180.

sofrem os termos tradicionais na sua própria interpretação, condicionada pelo racionalismo moderno”²⁷.

Tem-se aqui um dado importante para a recepção que Heidegger faz de Tomás em seu pensamento filosófico, o que acontece pela mediação de Francisco Suarez, jesuíta espanhol, representante da chamada *escolástica barroca* dos séculos XVI e XVII. Com efeito, Suarez, ainda que avocando a si a condição de intérprete do Aquinate, possuía uma afinidade muito maior com a perspectiva filosófica de Duns Scot, afastando-se de Tomás em muitas questões fundamentais²⁸.

Heidegger parece desconhecer o genuíno pensamento de Tomás, redescoberto pelos estudos de vários pesquisadores do século XX, sobretudo E. Gilson, bem como as tentativas de sua releitura a partir de aportes da modernidade, como fez J. Maréchal e sua escola²⁹.

Heidegger possuía, possivelmente devido à influência suareziana, certa simpatia por Duns Scot mais que por Tomás de Aquino. De fato, dedicou ao Doutor Sutil sua tese de habilitação (Livre-Docência) *A teoria de Duns Scot sobre as categorias e o significado*, de 1915, em que indagava a escolástica a partir de questões e paradigmas contemporâneos (sobretudo o neokantismo e a fenomenologia)³⁰. Por certo, Heidegger herdará de Scot algumas inspirações para seu pensar futuro, sobretudo no que concerne à univocidade do ente e à questão de Deus na Filosofia.

No que diz respeito ao Doutor Angélico, pelo que se tem notícia, por três vezes ele comparece nos escritos de Heidegger. Em ordem cronológica, tem-se: a) a preleção *A História*

²⁷ J. A. MAC DOWELL, *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger*, p. 25-26.

²⁸ Cf. J. A. OLIVEIRA, “Francisco Suarez: A Metafísica na aurora da modernidade”, p. 44-57.

²⁹ “Heidegger não tomará conhecimento – é importante registrá-lo – nem da restauração do pensamento autêntico de Sto. Tomás, devida sobretudo a E. Gilson e aos dominicanos franceses, nem das tentativas de fecundar o Tomismo com a problemática transcendental da filosofia moderna, ligadas ao nome de J. Maréchal e de seus discípulos”. J. A. MAC DOWELL, *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger*, p. 26.

³⁰ “Não foi só o caráter crítico do pensamento de Duns Escoto, merecidamente famoso e tão necessário para os problemas lógicos, que dirigiu nossa atenção justamente para ele. Determinante foi o conjunto de sua personalidade de pensador com seus traços inconfundivelmente modernos. Ele desenvolveu uma proximidade maior e mais sutil para a vida real, sua multiplicidade e seu âmbito de possibilidades, do que os escolásticos anteriores. Ao mesmo tempo, ele sabe com a mesma facilidade voltar-se da plenitude da vida para o mundo abstrato da Matemática. Acresce que entre suas obras encontra-se, para falar em termos husserlianos, uma ‘teoria formal dos significados’ [Heidegger refere-se aqui ao *De modis significandi*], que está essencialmente correlacionada com a doutrina das categorias, enquanto estabelece as diferentes formas categoriais de ‘significado em geral’ e lança os fundamentos de qualquer ulterior elaboração dos problemas lógicos sobre sentido e validade”. M. HEIDEGGER citado por J. A. MAC DOWELL, *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger*, p. 41-42, nota 69. Sabe-se hoje que o texto estudado por Heidegger em sua tese de habilitação, na época tipo como sendo de Duns Scot, é na verdade da autoria de Tomás de Erfurt. Nada, porém, vem alterado na consideração que se fez acerca da simpatia que Heidegger dedicou ao Doutor Sutil.

da *Filosofia de Tomás de Aquino a Kant*, do semestre de inverno 1926-27³¹; b) o curso do semestre de verão de 1927, intitulado *Os problemas fundamentais da fenomenologia*³²; c) o curso *Os conceitos fundamentais da Metafísica*, de 1929-30, já citado. O primeiro apresenta uma abordagem histórica do Aquinate, com considerações sobre a questão de Deus e da verdade em seu pensamento. O segundo refere-se a Tomás quando da discussão acerca da distinção entre essência e existência na escolástica. O terceiro, já comentado no início deste trabalho, trata de Tomás quanto à determinação do conceito e do objeto da Metafísica. Observe-se que Heidegger ocupa-se com o Aquinate numa fase crucial de seu itinerário filosófico: a publicação de *Ser e Tempo*, em 1927, ponto de chegada do caminho formativo de sua reflexão, bem como de partida para a *Kehre*, a reviravolta, depois da qual, ao que parece, o filósofo alemão nunca mais se preocupará com Tomás e os medievais.

Para problematizar ainda o tema deste estudo, além do que já foi exposto na primeira seção, colhem-se aqui algumas provocações de Heidegger a Tomás presentes na preleção *História da Filosofia de Tomás de Aquino a Kant*³³.

Curiosamente, Heidegger se refere a Deus sempre como *ens increatum* ou *sumum ens*, contrapondo-se de modo vocabular ao Aquinate, para quem Deus é o Ser Subsistente e não um ente junto aos demais³⁴. Ainda, para o pensador alemão, Deus nunca pode ser tratado em Filosofia, sendo esta necessariamente a-teia por não possuir nenhum “órgão” (capacidade) que seja apto para captar a divindade. Para falar de Deus, somente a Teologia Revelada (e, por isso mesmo, histórica) teria propriamente competência³⁵.

A crítica fundamental de Heidegger ao modo de pensar de Tomás é: “Ciência dos últimos princípios pode significar: do ser do ente; significa, porém, no fundo: ciência do verdadeiro ente, Deus”³⁶. Tratar-se-ia, segundo ele, de uma confusão entre o ôntico e o

³¹ M. HEIDEGGER, *História da Filosofia de Tomás de Aquino a Kant*. Trad. E. P. Giachini. Petrópolis: Vozes, 2009.

³² M. HEIDEGGER, *I problemi fondamentali della fenomenologia*. Trad. A. Fabris. Genova: Il Melangolo, 1999. Este é o volume com o qual Heidegger quis iniciar a publicação de suas *Opera Omnia*, em 1975.

³³ O capítulo sobre Tomás de Aquino estende-se da página 49 à 116 da edição citada, à qual se reenvia o leitor para fundamentação e aprofundamento do que segue.

³⁴ Ainda que Tomás, sem contradizer-se, em raras passagens refira-se a Deus como *primum ens*, como em *Suma de Teologia*, I, q.3, a. 1, *ad secundum*.

³⁵ Pode-se perceber aqui mais uma ressonância escotista no pensamento heideggeriano: segundo o Doutor Sutil, com efeito, a Filosofia seria ciência teórica e a Teologia, ciência prática e, esta sim, poderia abordar Deus com propriedade. De certo modo, trata-se também de uma ressonância kantiana, pois, para o filósofo de Königsberg, a razão pura é incapaz de alcançar Deus, o que só seria possível à razão prática.

³⁶ M. HEIDEGGER, *História da Filosofia de Tomás de Aquino a Kant*, p. 108.

ontológico, ou seja, entre o domínio dos entes e o do ser, respectivamente. Basicamente nisto consistiria a onto-teo-logia.

O fundamento dessa crítica está em que Heidegger assumiu como ponto de partida, de modo quase velado, a divisão wolffiana da Metafísica em *Geral* (Ontologia – que, para Heidegger, deveria tratar do ser dos entes) e *Especial* (que trataria da tipologia dos entes), por sua vez subdividida em Cosmologia (mundo), Psicologia (homem) e Teologia Racional (Deus)³⁷. Kant, com a *Crítica da Razão Pura*, teria destruído as pretensões da Metafísica Especial, mas não conseguiu ainda romper totalmente com o modelo da tradição³⁸. Tomás – em sentido pior – nem sequer pôde vislumbrar tal distinção, já que confundiria a Metafísica Geral com a Especial, o ôntico com o ontológico.

Ademais, Heidegger em vários momentos insinua que a escolástica, e Tomás subentendido, desenvolveu a Filosofia a partir da Teologia, não apenas no sentido de que aquela seria instrumental para esta, e sim que esta última determinaria as conclusões da primeira. Em outras palavras, haveria uma ingerência da *Sacra Doctrina* sobre a Metafísica, o que comprometeria seus resultados³⁹.

Ora, pelo que foi exposto anteriormente, Heidegger – cuja penetração e acuidade lógica não se discute – não teria fundamentos suficientes para realizar uma crítica do pensamento de Tomás desde dentro. Fá-la a partir de princípios a ele extrínsecos, não raro anacrônicos, bem como se servindo da visão obnubilada que possuía do *corpus thomisticum* via Suarez e a manualística posterior. Como, pois, avaliar suas invectivas, que tiveram e têm grande peso para muitos estudiosos? Como tentar responder-lhe?

IV.

Heidegger assevera que a Metafísica ocidental possui uma estrutura marcadamente onto-teo-lógica, além do que teria operado um esquecimento do ser, voltando-se somente aos entes⁴⁰. Nesta seção, deseja-se averiguar se isto se verifica no pensamento de Tomás de Aquino⁴¹.

³⁷ Para fundamentação e aprofundamento, cf. J.-F. COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*, p. 405-457.

³⁸ Cf. M. HEIDEGGER, *A tese de Kant sobre o ser*, p. 183-202.

³⁹ Cf. J. D. CAPUTO, “Heidegger e a Teologia”, p. 289-306.

⁴⁰ “Falamos da diferença entre o ser e o ente. O passo de volta vai do impensado, da diferença enquanto tal, para dentro do que deve ser pensado. Isto é o esquecimento da diferença. O esquecimento a ser aqui pensado é o

Quais seriam, segundo Heidegger, as características da onto-teo-logia?

Porque o ser aparece como fundamento, o ente é o fundamentado; mas o ente supremo é o fundamentante no sentido da primeira causa. Pensa a metafísica o ente no que respeita seu fundamento, comum a cada ente enquanto tal, ela é lógica como onto-lógica. Pensa a metafísica o ente enquanto tal no todo, quer dizer, no que respeita o supremo (que é o) ente que a tudo fundamenta, ela é lógica como teo-lógica (...). A constituição onto-teo-lógica da metafísica emerge do imperar da diferença, que sustenta separados e unidos ser como fundamento e ente como fundado-fundamentante, sustentação que a de-cisão consuma⁴².

Trata-se de uma dúplici fundamentação: o ser, diferenciando-se totalmente de todo ente, pode fundamentá-los todos, inclusive Deus, pois os torna pensáveis e/ou possíveis; reciprocamente, o *primum ens* funda os demais entes como causa primeira, mas funda também o ser do ente, enquanto realiza plenamente as características pelas quais é ente.

Em outras palavras, tem-se uma fundação conceitual dos entes no seu ser e a fundação causal dos entes por parte de um ente primeiro. Trata-se, contudo, de uma única fundação, pois o ser dos entes também seria fundado pelo *primum ens*. Assim, há um aspecto conceitual e outro causal-eficiente entrecruzados na constituição onto-teo-lógica da Metafísica. Assim é que entra Deus na Metafísica, segundo Heidegger: não o Deus da fé, mas uma hipótese de trabalho – um ente primeiro e plenamente realizado em sua entidade, causa eficiente de si mesmo (*causa sui*) e dos outros entes, bem como do próprio ser dos entes. Tal ente por excelência, contudo, também depende do conceito único (unívoco) e universal de ente, que ele realiza com perfeição. Perceba-se que o ser dos entes é entendido aqui como sua essência, características fundamentais que o fazem ser o que é, bem ao estilo suareziano.

Desse modo, em resumo, só se pode falar de onto-teo-logia quando se dão três condições: a) a fundação conceitual do ente por parte do ser do ente; b) a fundação dos entes

velamento da diferença enquanto tal, pensado a partir da *léthe* (ocultamento), velamento que por sua vez originariamente se subtrai. O esquecimento faz parte da diferença porque esta faz parte daquele. O esquecimento não surpreende a diferença, apenas posteriormente, em consequência de uma distração do pensamento humano. A diferença de ente e ser é o âmbito no seio do qual a metafísica, o pensamento ocidental em sua totalidade essencial, pode ser o que é". M. HEIDEGGER, *Identidade e diferença*, p. 153. Cf. P. GILBERT, *A paciência de ser*, p. 13-29.

⁴¹ A *Revue Thomiste* dedicou o número 1995/1 à questão da pertinência ou não de se falar de uma onto-teo-logia no pensamento de Tomás de Aquino. No que vem a seguir, acompanha-se de perto a argumentação de Jean-Luc Marion em seu artigo "Santo Tomás e a onto-teo-logia", aparecido no referido número da *Revue Thomiste* e também publicado na segunda edição de seu famoso livro *Dieu sans l'être*, aqui utilizado em tradução italiana: J.-L. MARION, *Dio senza l'essere*. 2. ed. Trad. C. Canullo. Milano: Jaca Book, 2008, p. 241-285.

⁴² M. HEIDEGGER, *Identidade e diferença*, p. 160-161.

individuais por parte do ente supremo, tido como causa eficiente; c) a fundação conceitual do ser do ente por parte do ente primeiro⁴³.

Estariam esses elementos presentes em Tomás de Aquino? Ou ele mostraria um caminho diferente do pensar, que Heidegger não considera?

Para o Aquinate, Deus não é o objeto da Metafísica e, se esta é também uma Teologia, somente trata do divino enquanto princípio daquilo que é o objeto próprio de tal saber: o *ens commune*, ou seja, o ente em geral, que não se aplica a Deus nem se confunde com ele. Com efeito, afirma o Doutor Angélico:

Deve-se afirmar que aquilo ao qual nada se acrescenta pode ser entendido em dois sentidos: ou porque é de sua noção excluir qualquer adição: como da noção de animal irracional é que seja sem razão. Ou então porque não é de sua noção que se lhe faça acréscimo: como animal em geral não possui razão, pois não pertence à sua noção ser dotado de razão, mas também não é próprio de sua noção não possuí-la. No primeiro caso, o ser sem acréscimo é o ser divino (*esse divinum*); no segundo caso, o ser sem acréscimo é o ser em geral ou comum (*esse commune*)⁴⁴.

Tomás distingue assim o que é próprio do ser de Deus, como aquele que exclui *de per se* qualquer acréscimo exterior, pois já é pleno, e o que é próprio do ser comum aos entes, conceito mais abstrato de todos, enquanto pode ou não receber acréscimos exteriores que o definam especificamente. O ser de Deus, afirma ainda Tomás na *Summa contra Gentiles*, “é sem adições não só no pensamento, mas também na natureza das coisas: não é apenas sem adições, mas também sem possibilidade de recebê-las”⁴⁵.

Em que sentido, contudo, Tomás usa o conceito de ser (*esse*)?

Deve-se dizer que ser (*esse*) se diz em dois sentidos: primeiro, para significar o ato de ser; segundo, para significar a composição de uma proposição, à qual a mente chega unindo um predicado a um sujeito. Pela primeira maneira de entender o ser, não podemos conhecer o ser de Deus, tampouco sua essência, mas apenas de acordo com a segunda maneira. Sabemos que a proposição por nós construída, dizendo que *Deus é*, é verdadeira e o sabemos a partir dos efeitos de Deus, como acima [q. 2, a. 2] foi dito⁴⁶.

⁴³ Cf. J.-L. MARION, *Dio senza l'essere*, p. 246.

⁴⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 3, a. 4.

⁴⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os Gentios*, I, § 26, n. 4.

⁴⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 3, a. 4, *ad secundum*. Não se pode deixar de mencionar a riqueza do conceito tomasiano de ser (*esse*), entendido como *actus essendi*. Tomás não poupou argumentos para enaltecê-lo, vendo nele o que há de mais perfeito e digno, o ato de todos os atos e a perfeição de todas as perfeições. Veja-se, por exemplo: “O ser é o que há de mais perfeito entre todas as coisas, pois a todas se refere como ato. E nada tem atualidade senão enquanto é; o ser é, portanto, a atualidade de todas as coisas, até das formas” (*Suma Teológica*, I, q. 4, a. 1, *ad tertium*); “Consequentemente, aquilo que chamo de ser (*esse*) é a atualidade de todo ato e a perfeição de todas as perfeições” (*Quaestiones disputatae de potentia*, q. 7, a. 2, *ad nonum*. In: *Quaestiones disputatae*, v. 2). Para fundamentação e aprofundamento, cf. B. MONDIN, “Essere”. In: *Idem, Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, p. 260-268.

Desse modo, Tomás não aceita o *ens* ou o *esse commune* como ponto de partida para chegar ao conhecimento de Deus, bem como Deus, não se confundindo com o *ens commune*, conserva seu mistério enquanto desconhecido ao homem e, por isso mesmo, inapropriável⁴⁷. De acordo com Marion,

Tomás de Aquino não refuta somente qualquer *conceptus univocus entis*, mas invalida, sobretudo, o núcleo central de qualquer onto-teo-logia – ou seja, que o teológico e o ontológico possam fundar-se reciprocamente no *ens* (...). O *ens commune* não pode, tanto quanto afirma Tomás de Aquino, introduzir nada de comum – e, sobretudo, não pode introduzir a própria inteligibilidade – entre o ente enquanto ente e Deus⁴⁸.

Vê-se que há um abismo ontológico e gnosiológico entre Deus e o ente em geral. Abismo ontológico porque o ser divino se exime de quaisquer adições, já que de nada necessita, pois é plenamente. Abismo gnosiológico porque Deus não se deixa dominar conceitualmente, permanece sempre como mistério insondável naquilo que lhe é próprio. Para Tomás de Aquino, não há lugar, pois, para a univocidade pressuposta em qualquer onto-teo-logia. A única ponte que se pode lançar sobre o abismo é a da analogia.

É impossível atribuir alguma coisa univocamente a Deus e às criaturas (...). É preciso dizer que os nomes (...) são atribuídos a Deus e às criaturas segundo analogia, isto é, segundo proporção (*secundum analogiam, idest proportionem*) (...). É segundo esta maneira que alguns termos são atribuídos a Deus e às criaturas por analogia, nem equívoca nem univocamente (...). E este modo de conformidade é intermediário entre a pura equivocidade e a simples univocidade. Nos nomes ditos por analogia não há nem unidade da noção, como nos nomes unívocos, nem total diversidade das noções, como nos nomes equívocos; mas o nome que é assim tomado nos vários sentidos significa proporções diversas a algo uno, como, por exemplo, *sadio* dito da urina significa um sinal da saúde do animal; dito do remédio significa uma causa da mesma saúde⁴⁹.

A analogia⁵⁰ implica uma semelhança em determinada realidade entre vários, mas com proporção variada na realização desta, todas com referência a um primeiro. A variedade de proporção implica uma dessemelhança estrutural, impossível de se reduzir à univocidade. Este é o meio pelo qual Tomás atribui o ser a Deus e aos entes. Em Deus ele é plenamente, sendo

⁴⁷ Cf. C. A. R. NASCIMENTO, “Santo Tomás de Aquino e o conhecimento negativo de Deus”, p. 61-77.

⁴⁸ J.-L. MARION, *Dio senza l'essere*, p. 256.

⁴⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 13, a. 5.

⁵⁰ Cf. B. MONDIN, “Analogia”. In: Idem, *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, p. 36-42.

que, nas criaturas, é na medida de sua essência. Assim, nada pode ser dito da mesma forma de Deus e das criaturas, menos ainda o *esse*.

Com efeito, em Deus, conforme Tomás, há uma identificação entre sua essência e seu ser: “Deus não é apenas sua essência (...), mas é também seu ser”⁵¹. Pode-se dizer que Deus é superabundância infinita de ser, o que pertence exclusivamente a ele e o faz transcender o nível dos entes: ele é o *Esse ipsum subsistens*. Na verdade, tal transcendência mostra, por outro lado, sua face criadora. Os entes somente são porque recebem o ser da parte de Deus, participam dele. *Participação*, entendida na esteira da tradição platônica, seria o nome filosófico de criação: significa realizar parcialmente em si, na medida da própria essência, o *esse*, que em Deus é pleno, e por obra dele⁵².

Com esses dois princípios, analogia e participação, distinguem-se totalmente o *esse* divino e o *esse* dos entes, de modo que se exclui qualquer mútua fundamentação, bem como toda confusão, entre Deus e o *ens commune*:

Tal inadequação dos causados em relação à causa que lhes excede – que resulta diretamente do modelo [explicativo] da criação – implica evidentemente que a fundação seja unilateral, não recíproca: vai ao causado a partir da causa, jamais à causa a partir do causado. A criação impõe ao causado uma assimetria essencial (...) que, de retorno, lhe impede de pretender estabelecer uma fundação recíproca do ser e do ente ou do ente através do ente. Aqui, Deus (...) funda os entes, mas não recebe deles em nenhum caso uma contra-fundação nem a título de entes (pois os cria), nem a título de ente enquanto tal, de ente em geral ou *esse commune* (...). Esta reforma tomasiana da causalidade permite à causa produzir o *esse commune*, transcendendo-o perfeitamente (...)⁵³.

Conclui-se, portanto, que Tomás de Aquino jamais cai no que Heidegger chama de onto-teo-logia⁵⁴, da qual se aproximam muito mais Duns Scot e Suarez, bem como se afasta completamente de um esquecimento do ser, já que o *esse* é um dos elementos mais importantes de seu pensamento filosófico⁵⁵. De fato, segundo o Aquinate: a) Deus não entra

⁵¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 3, a. 4. E ainda: “Por isso, como o ser de Deus é sua mesma essência, o que não cabe a nenhum outro, como acima foi demonstrado, é evidente que este nomeia Deus com maior propriedade”. *Suma Teológica*, I, q. 13, a. 11.

⁵² “Tudo que é algo por participação remete a outro que seja a mesma coisa por essência, como a seu princípio supremo (...). Ora, dado que tudo que é participa do ser e é ente por participação, ocorre que acima de tudo haja algo que seja em virtude de sua própria essência, isto é, que sua essência seja o ser mesmo. Este é Deus, o qual é causa sufficientíssima, digníssima e perfeitíssima de tudo: tudo que é participa em seu ser”. TOMÁS DE AQUINO, *Comento al Vangelo di San Giovanni [Lectura super Ioannem]*, Prologo, n. 5.

⁵³ J.-L. MARION, *Dio senza l'essere*, p. 262-263.

⁵⁴ Cf. J.-L. MARION, *Dio senza l'essere*, p. 283.

⁵⁵ Não sem uma ponta de ironia, pode-se afirmar que, na verdade, é Heidegger que se esquece de Tomás, o grande baluarte do pensamento do ser na tradição ocidental. Segundo Gilson, “O tomismo é para ele [Heidegger] o símbolo de uma realidade desconhecida. O que Santo Tomás disse do ser parece não existir. Se, por outro lado,

no campo da Metafísica como seu *subiectum*; b) Deus não é entendido como um ente, mas como o *Esse ipsum subsistens*; c) a causalidade que Deus opera em relação aos entes e a seu ser (*esse commune*) nada possui de reciprocidade, isto é, não implica que ele seja conceitualmente fundado pelos entes: Deus não se deixa capturar em um conceito, já que o intelecto finito é incapaz de apreendê-lo em sua essência mesma; d) Deus não é entendido como *causa sui*, subtraindo-se a toda auto-fundação metafísica⁵⁶.

Como bem notou J. B. Lotz, em seu famoso ensaio sobre o ser em Tomás de Aquino e Heidegger:

No que diz respeito ao Ser de Heidegger, realçamos no Ser, tal como o vê Santo Tomás de Aquino o seguinte. O pensamento humano e, de uma forma geral, todas as realizações especificamente humanas, acontecem no *horizonte do Ser* que desde sempre se lhe comunicou e que, pelo mesmo ato de realizar, é levado para o interior da desolcultação, não como objeto, mas como um pano de fundo supra-objetual. Este ocultamento na desolcultação fornece o pretexto para o escamoteamento, o *esquecimento*, a incompreensão, a assimilação do Ser ao ente, e igualmente para o fato de ser muitas vezes alcançado unicamente sob a forma do ato de ser que transpõe a essência para a realidade. Para além disso, Santo Tomás de Aquino alcança o próprio Ser que se eleva tanto acima da essência finita como designa a *plenitude absoluta*. Neste processo, o “esse” começa a ser realizado enquanto “ens”, pelo que se mostra que o nosso pensamento referente ao Ser provém do “modus concretionis” ou do mundano e, com isso, do tempo. Ao passo que, agora, Heidegger não supera o fato de o Ser se reportar ao Homem e, assim, ao horizonte do tempo, Santo Tomás de Aquino chega ao Ser liberto disso, ou seja, absoluto, cujo horizonte é a eternidade sem, contudo, saltar a zona intermédia que Heidegger não consegue transpor, tal como insinuam nossas anotações relativamente ao “ens”. Com isto, porém, Santo Tomás de Aquino ingressa nessa profundidade derradeira do Ser, que Heidegger ainda não retira do *esquecimento*, e acaba por abrir acesso a Deus⁵⁷.

V.

A Filosofia de Tomás de Aquino, por certo, é bem característica do medievo. Ele filosofa como cristão. Nem por isso sacrifica as exigências da razão a uma fé fácil e ingênua, nem confunde Filosofia e Teologia.

Como se viu, apostando na unidade da *Metafísica* aristotélica, Tomás não encontra nenhuma contradição em derivar das questões generalíssimas sobre o ente em geral e o que

se ele o supôs, por que nada disse nos momentos em que sua problemática pessoal lhe impunha como um dever falar dele?”. E. GILSON, *Les tribulations de Sophie*, p. 69.

⁵⁶ “Não é possível que alguma coisa seja causa eficiente de si mesma porque, de outro modo, seria antes de si mesma, o que é impossível”. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 2, a. 3.

⁵⁷ J. B. LOTZ, “O Ser segundo Heidegger e São Tomás de Aquino”. In: Idem, *Martin Heidegger e São Tomás de Aquino*, p. 75.

lhe segue – o que é o *subiectum* próprio da Metafísica – a indagação por aquilo que o fundamenta no ser, Deus, reconhecendo neste a suprema perfeição.

Para Heidegger, a posição de Tomás em seu citado *Proêmio* é incongruente e insustentável. O que Tomás procura unir mediante o princípio da analogia (aplicado aos vários aspectos do saber metafísico) Heidegger não o admite, a partir de sua visão unívoca do ser do ente.

Não se quer de modo algum atacar ou menosprezar Heidegger, nem se pode aqui analisar seu profundo e vasto pensamento com maior detalhe. O que, contudo, se pode afirmar é que, se por um lado, ele tem razão ao alertar para o perigo de se reduzir Deus a um “funcionário do sentido”, algo que entra logicamente no discurso filosófico meramente para preencher o vazio aberto pela indagação pelos fundamentos do ser do ente, correndo o risco de acabar entificado e instrumentalizado por algum discurso, por outro lado, é mister recordar que o pensamento de Tomás de Aquino não cai nessas armadilhas, pois procura salvaguardar a transcendência de Deus, bem como sua transbordante fecundidade, enquanto *Esse ipsum subsistens*, como afirma Lima Vaz:

O problema do *existir* resiste a toda tentativa de “desconstrução”. Ele renasce de sua própria negação no niilismo absoluto, pois a negação só subsiste no sujeito que nega e que, portanto, existe e se atribui um sentido no ato mesmo de negar qualquer sentido à existência (...). Do ponto de vista ontológico, o *subjectum* da Metafísica tem, pois, o seu âmbito definido pela totalidade dos seres finitos formalmente enquanto seres (...) que subsistem na dependência causal do *Esse* infinito⁵⁸.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edição bilíngue realizada por G. Reale, v. II. Trad. M. Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

CAPUTO, J. D. “Heidegger e a Teologia”. In: GUIGNON, Ch. *Poliedro Heidegger*. Trad. J. C. Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

COURTINE, J. –F. *Suárez et le système de la métaphysique*. Paris: PUF, 1990.

DOIG, J. C. *Aquinas on Metaphysics: A historico-doctrinal study of the Commentary on the Metaphysics*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1972.

GILBERT, P. *A paciência de ser*. Trad. N. N. Campanário. São Paulo: Loyola, 2005.

⁵⁸ H. C. L. VAZ, *Escritos de Filosofia VII: Raízes da modernidade*, p. 167; 178.

GILSON, E. *Les tribulations de Sophie*. Paris: Vrin, 1967.

HEIDEGGER, M. *A tese de Kant sobre o ser*. Trad. E. Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1989 (Os Pensadores).

_____. *História da Filosofia de Tomás de Aquino a Kant*. Trad. E. P. Giachini. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *I problemi fondamentali della fenomenologia*. Trad. A. Fabris. Genova: Il Melangolo, 1999.

_____. *Identidade e diferença*. Trad. E. Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1989 (Os Pensadores).

_____. *Os conceitos fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. M. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

LOTZ, J. B. *Martin Heidegger e São Tomás de Aquino*. Trad. N. Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

MAC DOWELL, J. A. *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger*. São Paulo: Loyola, 1991.

MARION, J.-L. *Dio senza l'essere*. 2. ed. Trad. C. Canullo. Milano: Jaca Book, 2008.

MONDIN, B. *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*. Bologna: Ed. Studio Domenicano, 2000.

NASCIMENTO, C. A. R. "Introdução à leitura do Comentário de Tomás de Aquino ao *Tratado da Trindade* de Boécio, questões 5 e 6: divisão e modo de proceder das ciências teóricas". In: TOMÁS DE AQUINO, *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*. Trad. C. A. R. Nascimento. São Paulo: Ed. Unesp, 1999, p. 11-56.

_____. "Santo Tomás de Aquino e o conhecimento negativo de Deus". *Interações – Cultura e comunidade*, v. 3, n. 3, Uberlândia, 2008, p. 61-77.

_____. "Tomás de Aquino, a metafísica e a teologia". In: CENTRO UNIVERSITÁRIO SALESIANO DE SÃO PAULO. *Frutos de gratidão: Homenagem a Francisco Catão em seus 80 anos*. São Paulo: Paulinas: Unisal, 2007, p. 115-145.

OLIVEIRA, J. A. "Francisco Suarez: A Metafísica na aurora da modernidade". *Theoria – Revista Eletrônica de Filosofia*, v. 2, n. 4, 2010, p. 44-57.

REALE, G. *Il concetto di "Filosofia prima" e l'unità della Metafísica di Aristotele*. 6. ed. Milano: Vita e Pensiero, 1994.

TOMÁS DE AQUINO, *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*. Trad. C. A. R. Nascimento. São Paulo: Ed. Unesp, 1999.

_____. *Commento al Vangelo di San Giovanni*, v. 1. Trad. T. S. Centi. Roma: Città Nuova, 1990.

_____. *In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*. Editio Cathala-Spiazzi. Roma: Marietti, 1950.

_____. *O ente e a essência*. Trad. C. A. R. Nascimento. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. “Proêmio ao Comentário à *Metafísica* de Aristóteles”. Trad. C. A. R. Nascimento e F. B. Souza Netto. *Trans/Form/Ação*, n. 5, 1982, p. 104-106.

_____. *Quaestiones disputatae*, v. 2. Roma: Marietti, 1965.

_____. *Suma contra os Gentios*. Trad. O. Moura. Porto Alegre: EST: Sulina, 1990, 2 v.

_____. *Suma Teológica*. Trad. C.-J. P. Oliveira *et alii*. São Paulo: Loyola, 2001-2005, 9 v.

VAZ, H. C. L. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.