

9. A METAFÍSICA DA TRANSCENDÊNCIA EM HENRIQUE C. DE LIMA VAZ

Samuel Dimas,
Universidade Católica Portuguesa
sdimas@fch.lisboa.ucp.pt
Data de recepção: 15/01/2018
Data de aprovação: 05/02/2018

Resumo:

A filosofia da transcendência constitui uma das áreas de investigação mais importantes da metafísica cristã de Henrique de Lima Vaz. Na recusa dos monismos panteístas e dos dualismos maniqueístas, recorre ao discurso paradoxal da analogia e ao princípio dialético da identidade na diferença para conceber a presença transcendente de Deus na imanência do Mundo. Pelas noções de relação e criação, a experiência do Absoluto transcendente é concebida em termos pessoais, no mistério da liberdade da vontade e do exercício da inteligência, e não em termos abstratos no movimento necessário e dialético do uno e do múltiplo. A metafísica da relação e da criação substitui a metafísica da emanção e da degradação. A metafísica da transcendência prevalece sobre a metafísica da imanência e da subjetividade.

Palavras-chave: metafísica, transcendência, imanência, analogia, participação, Deus, Mundo

1.Considerações iniciais: como conciliar o discurso da transcendência com o discurso da imanência?

A nossa reflexão sobre o pensamento metafísico de Henrique C. de Lima Vaz procura identificar o significado da noção de transcendência no âmbito da experiência filosófica e da experiência religiosa, de acordo com o enunciado na terceira parte dos *Escritos de Filosofia III*, e na segunda parte de *Antropologia Filosófica II*. Num permanente diálogo com São Tomás de Aquino através da mediação hermenêutica dos filósofos contemporâneos Joseph Maréchal e Etienne Gilson, cujas distintas contribuições são assumidas como complementares para a inteligibilidade do núcleo da metafísica do doutor da Igreja (LIMA VAZ, 1997), Lima Vaz associa a relação de transcendência à situação do homem que ultrapassa os limites da relação de objetividade com a realidade imediatamente acessível do mundo e os limites da relação histórica de intersubjetividade:

A relação de *transcendência* resulta, na verdade, do excesso ontológico pelo qual o sujeito se sobrepõe ao Mundo e à História e avança além do ser-no-mundo e do ser-com-o-outro na busca do fundamento último para o *Eu sou* primordial que o constitui e do termo último ao qual referir o dinamismo dessa afirmação primeira (LIMA VAZ, 1992, p.93-94).

A relação de transcendência advém do excesso ou superabundância ontológica do sujeito, que é expresso na categoria de espírito e que encerra o dinamismo de procura do Absoluto. Mas poderemos nós conceber a experiência do Absoluto na relação com o divino como realidade *exterior* ou *além* da condição de finitude na situação do mundo? Como admitir essa ausência, sem contradizer aquilo que é específico da condição de relação?

Na recusa das perspectivas monistas das metafísicas da imanência e da emanção, a filosofia cristã introduziu na reflexão clássica grega sobre o *ser* a noção de *relação* na ordem da essência

(ontologia trinitária) que excede a noção de *substância*, introduziu a relação de *criação* entre Deus e os seres finitos que excede a dialética tradicional entre uno e múltiplo, e introduziu a relação de analogia com a consequente distinção entre *existência* e *essência* (LIMA VAZ, 1997). Assim, a partir das noções platônicas de transcendência e de participação com o recurso à analogia, desenvolveu uma metafísica da transcendência que apresenta o mundo como aquilo que é criado por Deus sem se confundir com Ele. A criação deve a sua existência à ação livre e soberana de Deus e não à necessidade natural de uma emanção teogônica ou de uma degradação do Espírito.

Mas esta perspectiva de alteridade e de autonomia das criaturas em relação ao Criador, plasmada na noção de transcendência e na noção de criação *ex nihilo*, encerra a dificuldade de conceber a ação divina no mundo e na História e de conceber uma superação do dualismo ontológico entre a realidade inteligível imutável e a realidade sensível finita e temporal. Na procura de evitar o equívoco resultante deste discurso da filosofia clássica, o filósofo contemporâneo Xavier Zubiri, sem deixar de afirmar que Deus é sumamente inabarcável e é inobjetivável, considera que a sua ação criadora não está *além* do mundo, mas está presente *no* mundo (ZUBIRI, 2008), de maneira real, fontal e pessoal no fundo de toda a realidade (ZUBIRI, 1997). Esta ideia de que Deus é transcendência fontal *no* mundo significa, contra a perspectiva panteísta, que Deus está presente nas coisas sem ser idêntico à realidade das coisas (ZUBIRI, 1998)¹. Exige-se, pois, a pergunta: de que modo concebe Henrique de Lima Vaz a relação entre a transcendência e a imanência, de forma a não cair num dualismo ontológico e antropológico de origem maniqueísta e de forma a não cair num monismo ontológico e antropológico de origem panteísta?

2.Univocidade ou equivocidade, adequação ou inadequação?

Na procura de resposta para esta questão central, é necessário atender a uma segunda questão que surge como relevante para a compreensão da sua metafísica da transcendência e da criação, em contraposição com a metafísica da imanência e da emanção. O filósofo brasileiro apresenta como característica do pensamento metafísico ocidental, que vem de Parménides a Tomás de Aquino, a capacidade de uma inquirição racional para além do horizonte do mundo sensível e, ao mesmo, tempo através de modelos que não a reduziram a uma ciência do puramente inteligível (LIMA VAZ, 1997). Mas com a modernidade pós-cartesiana, dá-se o abandono do movimento em direção à transcendência real do ser em favor de uma metafísica da imanência e da subjetividade. Do nominalismo tardo-medieval ao criticismo kantiano desenvolve-se uma mudança de paradigma na reflexão filosófica que passa pela desarticulação do conceito analógico de ser, pelo abandono da distinção entre essência e existência no ser finito e pela passagem de uma relação de adequação entre o conhecer e o ser para uma relação de inadequação, tal como será proposta por Heidegger.

A verdade e a universalidade do saber já não se devem a uma relação de *adequatio* entre a coisa e o intelecto (*adaequatio rei ad intellectum*), mas sim a uma relação de inadequação, porque o homem é concebido como *ser-aí* (*Dasein*) ou existência em permanente abertura às imponderáveis e recriadoras relações da Vida que excedem a conceptualização (HEIDEGGER, 1995). De acordo com a visão clássica, a inteligência espiritual (*nous, intellectus*) proporciona o conhecimento da unidade, isto é, da forma da ordem e do fim dos seres. Pela transgressão do sensível, a inteligência eleva-se ao conhecimento do inteligível e dos princípios universais, constituindo-se uma identidade intencional entre a inteligência e o inteligível, naquilo a que a tradição platónico-aristotélica definiu de proporcionalidade entre o *nous* e o *noeton* (ARISTÓTELES, 2001). Mas Heidegger adverte que isso apenas é possível numa ontologia que esqueceu o ser e se centrou no plano categorial dos entes, porque o ser dos entes não é passível da total objetivação, excedendo a finita inteligência humana.

Ora, em que plano epistemológico se situa Henrique de Lima Vaz?

Situa-se na consideração de uma relação de perfeita adequação entre o conhecimento e o ser, que, na linha de autores como Malebranche, Espinosa e Bergson, pode significar a captação plena do Absoluto ou a visão imediata da essência divina, por via de um intuicionismo intelectual ou instinto consciente que permite ao homem conhecer perfeitamente a realidade através da sua interioridade espiritual na libertação das condições de tempo e lugar (BERGSON, 1966)? De acordo com o inatismo ontológico de Malebranche, intuímos as ideias e as causas de todas as coisas no próprio intelecto de Deus, porque Ele é presente ao nosso espírito (MALEBRANCHE, 2003).

Situa-se na consideração de uma relação de inadequação entre o conhecer e o ser, na linha hermenêutica heideggeriana de autores como Karl Jaspers e José Enes, para quem o ser das coisas não se dá pelo conhecer categorial, em que o impensado vem a ser pensado quando atinge a expressão predicativa, mas exige o sentido do conhecer a-categorial, em que o mistério e excesso do impensado, intuído na experiência atemática e originária de ser, é aquilo que nunca poderá ser expresso numa formulação predicativa e lógico-analítica, mas apenas sugerido pelo conteúdo e modos dessa formulação e depois apreendido pelo dizer metafórico das *protopalavras* (ENES, 1990)²? Na metafísica simbólica de Karl Jaspers não é possível determinar o transcendente com expressões conceptualmente lógicas, porque isso significaria uma objetivação do inobjetivável, o que levou Emerich Coreth a considerar que nestas circunstâncias permanece válida a tese kantiana de negar à metafísica o estatuto de ciência (CORETH, 1964).

Ou situa-se na consideração de uma relação lógica e analógica entre o conhecer e o ser, na linha de autores como J. Maréchal, Emerich Coreth e Béla Weissmahr, que legitimam o carácter científico da metafísica? Esses autores recorrem a um método rigoroso fundado na noção aristotélico-tomista de que há uma identidade entre a inteligência e o inteligível, Deus e o Mundo, que corresponde à participação comum no Ser, e há uma diversidade entre inteligência e inteligível, Deus e o Mundo, que corresponde à sua diferente maneira de conhecer e de ser, absoluta e incondicional ou relativa e contingente. Em virtude do seu carácter incondicionado e da sua plenitude de ser, por um lado, Deus é totalmente distinto do Mundo e infinitamente superior a ele, ou seja, é absolutamente transcendente; mas, por outro lado, apesar da sua maneira de ser totalmente distinta da maneira de ser do Mundo, Deus é onnipresente a esse Mundo, tudo regendo e ordenando e estando presente nele de modo plenamente imanente, ou seja, não se distinguindo do Mundo como se distinguem os objetos uns dos outros (WEISSMAHR, 1986).

3. A pré-compreensão do ser absoluto e incondicionado no dinamismo do ato intelectual

Começamos por responder a esta segunda questão, citando Lima Vaz na consideração de que a noção de pré-compreensão originária do Absoluto, que se dá na natureza dinâmica e ilimitada do ato intelectual judicativo, é condição de possibilidade *a priori* da Metafísica como ciência e condição da própria demonstração da existência do Absoluto real (LIMA VAZ, 1997). Como desenvolve a filosofia transcendental de Emerich Coreth, o que está aqui em causa é o reconhecimento de que a evidência da transcendência do ser não se dá apenas na estrutura de juízos analíticos nem na estrutura de juízos sintéticos *a posteriori*, mas dá-se de forma imediata na estrutura lógica de juízos sintéticos *a priori* (CORETH, 1964). Todo o conhecimento lógico demonstrativo pressupõe algo imediatamente conhecido e evidente que não exige prova e justificação. Trata-se de um saber atemático e implícito acerca do ser do ente que não procede da experiência e que é prévio ao saber objetivo, mas que faz parte do conteúdo do próprio saber empírico, condicionando-o, e que apenas pela reflexão sobre as suas condições prévias de possibilidade se manifesta tematicamente (CORETH, 1964).

Este pré-saber ou saber fundamental acerca dos primeiros princípios lógicos e metafísicos, que não procede da experiência, já está presente em Platão na teoria das ideias. Ressurge em Santo

Agostinho, com a captação da verdade eterna no espírito por meio da iluminação, e em Descartes com a teoria das ideias inatas, mas que ao se objetivar conceptualmente nas ideias claras e distintas perde o sentido do saber originário. E é retomado no ontologismo de Malebranche que, ao contrário de Tomás de Aquino, autonomiza o conhecimento apriorístico da experiência, concebendo-o como uma visão imediata do conteúdo das essências eternas no espírito de Deus. Finalmente, em Kant este conhecimento é reduzido à subjetividade do sujeito finito sem a possibilidade de uma metafísica da transcendência. No racionalismo crítico deste autor, o processo de pôr a manifesto o princípio absoluto faz-se, por *redução* e *dedução* transcendental, em Fichte e em Schelling essa primeira certeza espiritual do *Eu* consciente como princípio dá-se na imediatez de uma intuição intelectual, e no pensamento neo-tomista de Coreth através da mediação do método transcendental que parte da pergunta, que nada supõe e origina perguntas ulteriores, na tematização de um saber originário que apresenta o horizonte incondicionado do Ser. A pergunta faz parte da essência do homem, que antes de saber e de julgar se entende a si mesmo como aquele que pergunta.

Assim, para Coreth, o horizonte de ser e de realização do conhecimento manifesta-se com maior clareza a partir da pergunta do que a partir do juízo, porque mostra paradoxalmente, por um lado, que o homem conhece a identidade do ser com a realização do seu saber e, por outro lado, que o homem conhece originalmente a diferença do ser em relação à realização do seu saber, ou seja, conhece a transcendência do ser em relação ao ser finito. O homem tem conhecimento prévio do ser, que transcende infinitamente o saber finito, como horizonte do próprio questionar: o ser que transcende todo o saber é algo já sabido como realidade transcendente (CORETH, 1964). Nada se poderia perguntar sobre o ser se de algum modo não soubéssemos previamente alguma coisa sobre ele.

De igual maneira, com o recurso ao argumento da *retorsão* já aplicado por Aristóteles sob a designação de *elentikos* (ARISTÓTELES, 1998), também Lima Vaz recusa a possibilidade da negação do espírito e da transcendência, porque essa negação traz implícita a sua afirmação, ou seja, retorna a si mesma para se negar. Torna-se assim evidente a composição do nosso espírito que, por um lado, está situado na contingência do mundo e da História e que, por outro lado, contém uma infinitude intencional, atestada pelo pensamento do Ser:

Com efeito, a negação da transcendência pressupõe no sujeito que a anuncia uma abertura intencional à infinitude do Ser, pois só no horizonte dessa abertura a *transcendência* pode ser pensada: e como poderia ser *negada* sem ter sido *pensada*, isto é, de alguma maneira *posta* ou *afirmada* pelo pensamento (LIMA VAZ, 1997, p. 200).

Desse modo, o método de manifestar tematicamente a evidência originária, que em José Enes só é possível através da linguagem trans-predicativa do discurso metafórico ou poético, e que em Coreth se realiza pelo discurso lógico transcendental, que segue em ascensão dialética da *imediatez de realização*, para a *mediação da reflexão conceptual* e termina na *imediatez mediada*, funda-se na analogia do ser (CORETH, 1964). Para Béla Weissmahr é precisamente no âmbito analógico do conhecimento supra-conceptual que é possível ascender da univocidade da abstração de uma realidade construída pelo pensamento à pluralidade do conhecimento metafísico da realidade concreta do ser que se dá na apreensão simultânea da sua unidade e diversidade e da sua identidade e diferença (WEISSMAHR, 1986).

De modo semelhante, sob a inspiração de Tomás de Aquino e em diálogo com Maréchal, o pensador brasileiro defende a fundamentação universal da filosofia num princípio absolutamente universal, o qual se exprime na inteligência pela afirmação incondicionada do ser no ato do juízo. Pelo juízo ilumina-se conceptualmente o objeto da metafísica, que é o *ser enquanto ser*. O ceticismo é negado pela relação natural que existe entre a inteligência humana finita e o ser na sua amplitude transcendental ou infinita. Mas trata-se de uma relação ativa, passando do poder conhecer ao ato de conhecimento, que não significa uma identidade absoluta com o ser, condição apenas reservada à inteligência infinita. Assim, a inteligência finita une-se

intencionalmente ao ser, naquilo que o filósofo apelida de uma *identidade na diferença* (LIMA VAZ, 1997).

Assim, podemos concluir que a Metafísica de Lima Vaz se situa no plano da filosofia dialética transcendental de J. Maréchal e Emerich Coreth que, a partir da evidência atemática do Ser, recorre à noção analógica de *identidade na diferença* como condição de possibilidade de conhecimento da *relação de transcendência* que fundamenta toda a experiência humana. A pré-compreensão da *relação de transcendência* dá-se na *experiência transcendental*, entendendo-se aqui experiência no sentido analógico de instância em que se dá a captação ou intuição da *presença* do ser à inteligência pela inter-relação dialética entre a universalidade absoluta do ser e a determinação ou limitação eidética do ente particular apreendido na experiência imediata. É uma *presença transcendental*, porque nessa intuição do Ser, abre-se o horizonte ilimitado de inteligibilidade em que o ser se manifesta como condição de possibilidade do conhecimento de qualquer ente particular.

É uma experiência noética da Verdade (LIMA VAZ, 1992) que também é uma experiência ética do Bem, porque se dá na correlação entre inteligência e liberdade. Mas como adverte Lima Vaz, as duas apenas são uma experiência transcendental porque nelas se reflete a identidade da Verdade e do Bem com o Ser, na sua infinitude que transcende qualquer limitação eidética. Assim, pode ser denominada de uma Experiência *noético-ética* do Ser ou do Absoluto (LIMA VAZ, 1992), que no âmbito religioso e teológico se define por experiência do Sagrado ou experiência de Deus, tal como é desenvolvido em Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. Ou seja, é a experiência *fontal* e metafísica do Absoluto ou Incondicional, em que se dá a abertura à inteligibilidade do Ser e na qual se manifesta a irrupção da transcendência na imanência, quer no plano da relação de objetividade, quer no plano da relação de intersubjetividade: qualquer experiência humana na contingência da experiência é atravessada pelas questões transcendentais da unidade, verdade e bondade (LIMA VAZ, 1992).

4. A inadequação entre conhecer e ser e a explicitação racional da intuição atemática do absoluto incondicional

Em comum, todos estes autores partilham a perspectiva kantiana e heideggeriana de que não é possível compreender o absoluto pela pura intuição e apenas de forma imediata, sendo necessário um conhecimento mediato que pode ser facilitado por meio do conhecimento empírico e da reflexão sobre as suas condições *a priori*, surgindo o método da redução transcendental como um instrumento útil nesse processo de tematização.

No entanto, apesar de recusar a idolatria conceptual de Deus que advém da indiferenciação entre os entes e o ser, denunciada por Heidegger, Lima Vaz não concorda com o filósofo alemão quando este estende esta insuficiência a todo o pensamento ocidental a partir de Platão, porque considera que esse esclarecimento já está feito, por exemplo, em Tomás de Aquino quando distingue o *ens commune* do *Ipsum Esse* e, assim, afirma a absoluta transcendência de Deus (LIMA VAZ, 1997). Dessa maneira, embora se insira no movimento renovado do tomismo, parece discordar da generalizada divisão heideggeriana seguida por José Enes entre uma metafísica medieval da *adequatio* e uma metafísica contemporânea da inadequação entre o conhecer e o Ser, que levaria pensadores como Jean-Luc Marion a procurar outros caminhos para a reflexão teológica, nomeadamente através de uma metafísica do Excesso (MARION, 1982).

Para Lima Vaz, o modelo onto-teológico, no sentido apresentado por Heidegger segundo o qual o pensamento do ser estaria limitado à hierarquia dos seres como entes, só tem pertinência quando é aplicado a uma metafísica fundada na univocidade do conceito de ser, que se teria desenvolvido a partir de Duns Escoto até Kant, e não à metafísica tomista que se fundamenta na analogia do ser. Na interpretação do conceito platónico de verdade (*aletheia*) como

correspondência do ser com a inteligência, estabelece Heidegger a sua teoria onto-teológica. Mas para Lima Vaz, em Tomás de Aquino não existe uma perfeita coincidência ou adequação entre a ordem do ser e a ordem do conhecer, ao contrário do que defendem as perspectivas ontologistas sobre a intuição em Deus das verdades eternas e as perspectivas do argumento ontológico sobre a demonstração *a priori* da existência de Deus. A metafísica de São Tomás fundamenta-se na analogia dos entes e estabelece que o Absoluto ou Deus é o primeiro na ordem do ser, mas é o último na ordem do conhecer: “[...] o princípio é, heurísticamente, princípio do caminho que conduz ao fim e o fim é, ontologicamente, justificação e fundamento do princípio” (LIMA VAZ, 1997, p. 345).

No entanto, Heidegger encontra neste procedimento uma dialética circular entre o Ser (*Ens primum cognitum*) como fundamento gnoseológico do conhecimento dos seres (*entia*) e, inversamente, a hierarquia dos seres que tem no Ente supremo o Princípio como fundamento ontológico dos seres. A estrutura conceptual unívoca que subjaz à mútua dependência lógica e ontológica entre o ser e Deus provoca a ocultação e o esquecimento do Ser, porque não respeita a diferença entre o Ser e os entes (LIMA VAZ, 1997). Acontece que para Lima Vaz esta interpretação não é correta porque não compreende que Tomás de Aquino estabelece uma diferença ontológica entre o Ser e os entes, ao apresentar a transcendência absoluta do Ato puro na ordem do existir do *Esse subsistens* em relação à hierarquia dos *entia* (LIMA VAZ, 1997).

Em rigor, para Lima Vaz, assistimos já em São Tomás a uma inadequação entre o ser e o conhecer, tal como se pode verificar pela afirmação do carácter analógico da realidade e do conhecimento. Essa mudança de paradigma noético-especulativo que se traduziu pela univocidade na significação de ser, descrita por Heidegger como onto-teologia, terá tido início, de acordo com o filósofo brasileiro, em Duns Escoto e Guilherme de Ockam para se aprofundar no sistema de Francisco Suárez e na *mathesis* cartesiana. Com Duns Escoto dá-se a mudança do princípio platónico-aristotélico da identidade intencional entre o intelecto em ato e o inteligível em ato como estrutura fundante da reflexão para a primazia da representação, que do *esse obiectivum* de Escoto à ideia objetiva de Descartes e ao transcendental kantiano faz retroceder o princípio último da fundamentação do ser para o sujeito.

5. A necessidade de uma noção analógica e não unívoca do ser para a legitimidade de uma ciência metafísica da Transcendência fundada na pré-compreensão do incondicionado

Podemos identificar dois problemas principais nesta mudança de paradigma, que levarão à decadência da Metafísica e à impossibilidade da sua legitimação enquanto ciência: a) a alteração na compreensão do ser, em que se dá a passagem de uma concepção polissémica ou analógica da noção de ser da tradição aristotélica para a concepção monossémica ou unívoca da tradição escotista; b) o abandono da metafísica como ciência inquisitiva e aporética aberta à reflexão teológica do Absoluto, para um sistema fechado de natureza axiomático-dedutiva regido pelos princípios da causalidade, da razão suficiente, da não contradição e da univocidade de ser (LIMA VAZ, 1997). Essa alteração, para além do desaparecimento da noção analógica de ser e do abandono da teologia negativa, vai provocar a separação definitiva entre metafísica e mística e vai culminar na metafísica essencialista de Christian Wolff que ignora a noção de “ato de existir” (*esse*) e assume definitivamente a forma de ontologia regida pelo princípio estrito da não contradição (LIMA VAZ, 1997). Dá-se a passagem do *Primeiro ser* do saber do Transcendente para o *primeiro Conhecido* do saber transcendental no plano da subjetividade. Desta forma, a partir do diálogo com Courtine, o filósofo Lima Vaz considera que o modelo onto-teológico, que situa Deus como sumo na escala dos entes, e que estabelece a distinção entre a metafísica geral e as metafísicas especiais, entre as quais se encontra a Teologia natural ou Teodiceia, é uma criação da metafísica pós-suareziana e não se aplica a toda a história da metafísica ocidental (LIMA VAZ, 1997).

Nessa mudança do estatuto do saber metafísico abandona-se a possibilidade de uma relação imediata da inteligência com o ser, referida nas noções de pré-compreensão e experiência atemática, em favor do domínio da concepção da representação sobre o ser ou do *esse objetivum* sobre o *esse in re*. Possibilita a definição de um conceito unívoco do ser como *ens generalissimum*, que, na sua indeterminação, vai abranger o finito e o infinito, o absoluto e o relativo, Deus e as criaturas. O ser é reduzido à univocidade abstrata da representação, o que conduziu a dois caminhos antagônicos: a) afirmar a verdade integral da realidade no dizer e conceber (ontologismo de Malebranche); b) defender a impossibilidade do conhecimento da verdade da realidade que não pode ser reduzida à representação conceptual (fenómeno e noumeno de Kant). E, por outro lado, não reconhece nenhuma inteligibilidade intrínseca ao *ato de existir*, que para São Tomás era o fundamento da estrutura analógica de ser. A esta opção noética pela univocidade, seguida pela escolástica ibérica, corresponde a opção metodológica de *sistema* metafísico, e a recuperação da analogia procurada por Suárez, como analogia de atribuição, permanece ainda subordinada à univocidade do *ens*:

A consequência maior desse deslocamento em ordem à construção da Metafísica será a incompatibilidade da analogia tomásica da noção de *ser*, que se estabelece no campo do dinamismo causal do *esse*, irredutível a um conceito abstrato e emergindo da *separatio* operada pelo juízo, e a analogia suareziana que supõe a univocidade do conceito abstrato do ser (*ens ut sic*) (LIMA VAZ, 1997, p. 364).

Como sublinha Lima Vaz, a analogia é a condição de possibilidade da ascensão da inteligência espiritual ou *nous*, que de Platão a Tomás de Aquino definiu o movimento da reflexão metafísica. A filosofia dos metafísicos contemporâneos, numa recusa crítica dessa essencialização do ser operada na subjetividade moderna de Descartes a Kant e numa recusa do domínio da racionalidade matemático-experimental, procura recuperar a Metafísica da Transcendência em articulação íntima com a Ética, porque como diz Lima Vaz: “Exilada do domínio da razão, a metafísica emigra para o mundo do mito” (LIMA VAZ, 1997, p. 366).

Nesses termos, interpreta Lima Vaz, com Joseph Maréchal, que em Tomás de Aquino não se acede ao objeto próprio da metafísica por um simples processo de abstração e representação, num sentido analítico e estático do juízo, porque o ser se desvela na intencionalidade dinâmica e sintética do ato judicativo como identidade dialética entre a forma do juízo e o ato perfeito de existir do *Ipsum Esse subsistens* (LIMA VAZ, 1997). Desse modo, dá-se uma passagem do plano lógico (*ratio*) do conhecimento científico, ao nível das essências, para o plano metafísico (*intellectus*), ao nível do Absoluto real (*Ipsum Esse subsistens*). Dá-se a passagem da *representação* ao *ser* ou da *forma* ao *ato de ser*, em que o ser da predicação é suprasumido no ser transcendental ou no horizonte absoluto de ser, que encerra a função tética do juízo, isto é, a posição do ser como existir³. Na linguagem de José Enes dá-se a passagem do plano predicativo para o plano trans-predicativo da significação analógica pela qual se desvela a experiência atemática da pré-compreensão originária. Reconhecendo que não há mudez absoluta nem identidade absoluta com o objeto, Lima Vaz recusa a perspectiva de Joseph de Tonquedéc que apresenta uma concepção analítica e estática do juízo e, por isso, segue a perspectiva de Joseph Maréchal que propõe uma noção sintética e dinâmica do juízo pela passagem da racionalidade lógica (*ratio*) da *representação* à inteligência metafísica (*intellectus*) do ser e deste ao Absoluto real:

[...] ao ser submetido ao dinamismo da *afirmação*, o juízo transgride a limitação *eidética* da síntese concretiva, e eleva o objeto ao nível da universalidade formal do ser (*ens comunne*), o que implica, por sua vez, referi-lo ao Absoluto real (*Ipsum Esse Subsistens*) que é posto (função tética do juízo) como finalidade última do dinamismo intelectual (LIMA VAZ, 1997, p. 322).

Sem uma finalidade antecedente e consequente ou sem um primeiro Princípio ou um Fim último, esta posição do ser no juízo permaneceria incompreensível, pelo que surge a necessidade de introduzir uma reflexão teológica na Metafísica. Assim, Henrique de Lima Vaz partilha com o Tomás de Aquino, na tradição cristã que vem de Filon de Alexandria, uma teologia filosófica em que Deus não é conhecido em si mesmo, mas apenas como fonte ou princípio de ser, no reconhecimento da sua infinita Transcendência. Formalmente, para Tomás de Aquino, a demonstração da existência de Deus só pode ser feita *a posteriori* pelos seus efeitos, ou seja, a partir da análise das estruturas do ser finito (movimento, causalidade, contingência, participação, finalidade), não entrando na composição dos demais seres como princípio formal ou princípio material, tal como propunham os neoplatônicos que apresentavam o divino como alma do Mundo (TOMÁS DE AQUINO, 1998).

A teologia filosófica em que se situa o filósofo neo-tomista brasileiro contém o reconhecimento de que a natureza do primeiro Princípio permanece incognoscível, invocando a fórmula do doutor da Igreja, segundo a qual “[...] conhecemos a Deus *per ignorantiam mostram*, pois conhecer a Deus é ignorar o que ele é em si mesmo” (LIMA VAZ, 1997, p.327). Nesse sentido, ao arremate das perspectivas ontologistas e panteístas, Lima Vaz partilha com São Tomás a ideia de que o conhecimento de Deus apenas se pode fazer por aproximação analógica, isto é, por via assintótica ou tangencial:

A nossa inteligência, enquanto *inteligência espiritual*, aproxima-se dele paradoxalmente, sem diminuir a distância ontológica infinita da sua Transcendência, seguindo nesse aproximar-se os caminhos consagrados pela tradição pseudodionisiana: *per viam negationis, causalitatis e supereminentiae* (LIMA VAZ, 1997, p. 327).

No entanto, a esta via acrescenta três tópicos metafísicos que diz encontrar na obra do Aquinatense mas que não foram usados formalmente pelo doutor da Igreja entre as provas da existência de Deus. São vias que se podem incluir na realidade paradoxal do discurso analógico e que apontam, como foi referido antes, para a referência constitutiva do Absoluto real como ato puro do existir que é Princípio e Fim de toda a realidade: a) a estrutura analógica do conceito de ser que apresenta o Ser Absoluto como primeiro analogado; b) a distinção entre essência e existência no ser finito que implica a sua identidade no ser infinito; c) a estrutura finalista do dinamismo da inteligência expressa nos axiomas sobre o desejo natural de Deus, que implica a existência de Deus como Fim absoluto capaz de satisfazer esse desejo (LIMA VAZ, 1997).

6. A relação entre transcendência e imanência pela presença fontal do Ser absoluto de Deus

Agora já estamos em condições de retomar a questão central sobre o modo como Henrique de Lima Vaz estabelece a relação entre a transcendência e a imanência sem ceder ao monismo panteísta e ao dualismo maniqueísta. Devemos começar por referir que o autor situa esta questão metafísica no âmbito do debate sobre tempo histórico e a diferenciação noética da consciência, em diálogo com Karl Jaspers, Eric Voegelin (LIMA VAZ, 1997), W. Dilthey e Heidegger, por contraposição com as visões cosmológicas do tempo recorrente e eterno, e partilha com outros autores contemporâneos neo-tomistas, como Xavier Zubiri, a ideia de que o Absoluto está presente de forma transcendente no mais fundo do ser humano como seu *princípio fontal*⁴:

Desta sorte, a reflexão sobre a transcendência, longe de ser um caminho de alienação, faz-nos descer às raízes do nosso ser, onde o Absoluto está presente como seu princípio fontal. Aí, o ser que experimentamos na frágil contingência do existir-no-mundo e do existir-com-o-outro mostra-se primigeniamente como um existir-para-

a-Verdade e um existir-para-o-Bem, em suma, um existir-para-o-Absoluto que é um *existir-para-a-transcendência* (LIMA VAZ, 1997, p. 200).

Nesse sentido, podemos dizer que comunga com o filósofo espanhol esta ideia de que Deus, enquanto êxtase originante de puro amor que dá de si o mundo de forma fontal, está presente no interior do homem como realidade interpessoal e fundamento que se mostra, não pela visão, mas sim pela inteligência, exigindo uma relação, não de exclusiva ordem teórica, mas também de ordem vital e ética (ZUBIRI, 1998). Esta presença fundante de Deus na realidade não se constitui como uma espécie de espírito subjacente às coisas, pois isso seria absurdo animismo, mas significa um absoluto dar de si (ZUBIRI, 1998), pelo que embora não haja uma separação física nem metafísica entre Deus, o mundo e o homem, há uma real distinção, que é caracterizada pela noção de transcendência⁵, a qual também não significa estar além da realidade, mas pelo contrário, significa um modo *fontal* de estar na realidade do mundo⁶.

Explicando que o termo transcendental reúne uma metáfora espacial para designar a transgressão dos limites de determinado espaço intencional, como por exemplo na predicação dos atributos transcendentais que na sua extensão lógica ultrapassam todo o conceito limitado, e reúne uma metáfora de movimento intencional ou lógico para designar o pensamento que vai para além das fronteiras em que habitualmente se move (*trans*) na direção do alto (*ascendere*), Lima Vaz aplica o termo no âmbito da antropologia para significar o movimento do homem que transcende os limites da sua situação na história e no mundo e procura uma realidade trans-histórica em que descobre a coroa de todo um sistema simbólico capaz de unificar as razões com que os homens procuram dar sentido à sua vida no mundo (LIMA VAZ, 1997). À relação de objetividade que o homem estabelece com o *mundo* e à relação de inter-subjetividade que estabelece com o *outro*, Lima Vaz acrescenta a relação de transcendência que exprime o excesso ontológico do sujeito que se auto-afirma como além de ser-no-mundo e como além de ser-com-o-outro na procura de um fundamento último para o *Eu sou*. Deste excesso ou superabundância ontológica do sujeito inteligente e livre, que a reflexão filosófica define pelo conceito de espírito, procede o dinamismo que dá origem às formas culturais da religião, filosofia, arte e política, as quais assinalam as imperfeitas expressões da relação de transcendência com um absoluto (LIMA VAZ, 1997).

Ao contrário da relação de alteridade com o mundo no plano da objetividade, na relação de alteridade com o outro e com o infinito divino no plano da inter-subjetividade há uma opacidade cuja inteligibilidade exige o princípio dialético ou analógico da *identidade na diferença*: “Não há, para nós, intuição pura transparente do outro, e a visão da sua verdadeira face é toldada pelo véu dos sinais que se estende entre o Eu e o outro Eu” (LIMA VAZ, 1997, p. 197). Esta relação abissal entre o eu e o outro eu e entre o finito e o infinito é traduzida pela metáfora da dialética entre a interioridade e a exterioridade, tal como foi estabelecida por Santo Agostinho na relação analógica de identidade na diferença entre o *superior summo* e o *interior intimo* (AGOSTINHO DE HIPONA, 2000). Assim, Lima Vaz refere que a ideia de Deus na Metafísica clássica era assegurada pela aplicação do discurso analógico que permitia ultrapassar os limites conceptuais definidos pela nossa razão finita e ascender à realidade dos transcendentais clássicos de ser, uno, verdadeiro e bom:

A analogia da ideia do *ser* permite exatamente unificar esses predicados, pelas três vias pseudodionisianas, da afirmação causal, da negação e da supereminência, no Existente que está *além* de toda a determinação conceptual finita, mas que pode ser atingido pela nossa razão que, como *nous* ou *intellectus*, transcende as suas próprias fronteiras nos *excessos* da contemplação analógica (LIMA VAZ, 1997, p. 240).

Por causa da condição finita da nossa inteligência, que não tem a intuição ontológica ou noumenal do ser, precisamos estabelecer a distinção entre a transcendência formal e real do

Existente absoluto, recorrendo aos conceitos analógicos transcendentais de Ser, Unidade, Verdade e Bem. Por mediação dos transcendentais, o Absoluto real pode ser pensado de forma objetiva na intencionalidade do nosso espírito finito (LIMA VAZ, 1992).

Para o autor, a relação de transcendência, que resulta deste excesso ontológico acerca da afirmação transcendental *Eu sou*, significa a suprassunção dialética da oposição entre exterioridade e interioridade, transcendência e imanência, na qual se expressa o paradoxo do homem que está situado na exterioridade do mundo e da história e, ao mesmo tempo, experimenta o sentimento da abertura essencial e interior à universalidade do Ser e ao absoluto de Deus (LUBAC, 1965), que é condição de possibilidade da sua auto-afirmação. Mais uma vez, o que está aqui em debate é a questão de se pensar a transcendência de Deus na imanência do sujeito, seja como absoluto formal de Ser, Unidade, Verdade e Bem, seja como absoluto existencial de Deus na relação pessoal da graça do Espírito: “Pensar o Absoluto transcendente na *imanência* do sujeito: esse o *enjeu* profundo e decisivo do problema da *transcendência* tal como se apresentou, de Platão a Hegel, a toda a tradição filosófica” (LIMA VAZ, 1997, p. 198).

Esta relação de transcendência do homem com o Absoluto é de não-reciprocidade por parte desse mesmo Absoluto que não pode ser pensado de acordo com uma relação real *ad extra*, tal como a relação intencional teórico-poiética de compreensão e de transformação do homem estabelecida com o mundo é de não-reciprocidade, porque às palavras e gestos do homem as coisas respondem com silêncio e inércia. Mas, explica Lima Vaz, que ao contrário do que acontece como o Absoluto, cuja não reciprocidade se deve à infinita riqueza ontológica que o constitui na sua radical transcendência, a relação de não-reciprocidade com o mundo deve-se à deficiência ontológica do objeto em relação à superabundância ontológica do sujeito: “Ora, os ídolos de substituição e os pseudo-absolutos que povoam a História insinuam-se justamente no hiato aberto pela não-reciprocidade *per excessum* do Absoluto verdadeiro para aí mascarar a pobreza da sua não-reciprocidade *per defectum*” (LIMA VAZ, 1997, p. 199). No entanto, acrescenta Lima Vaz em diálogo com J. de Finance acerca da ação criadora de Deus na criatura espiritual (DE FINANCE, 1955), que a relação de inter-subjetividade, em que se dá uma certa reciprocidade entre os sujeitos, é suprassumida na relação de transcendência, porque à oblatividade do amor que caracteriza essa relação responde a infinita generosidade de Deus que na sua imanência ao sujeito inteligente e livre, torna-o participante da sua infinita plenitude ontológica (LIMA VAZ, 1997).

Aquilo que caracteriza as civilizações que se desenvolveram na Idade Axial é a superação da indiferenciação originária da configuração mítica da realidade cosmológica na diferenciação noética (Grécia) e profética (Israel), bem como a referência a um fundamento transcendente, quer como Ideia na Grécia, quer como Palavra da Revelação em Israel (JASPERS, 1950). Esta mundividência desenvolve-se tendo em consideração os seguintes aspetos: a experiência da participação no ser; o processo de simbolização que evoluirá para uma estrutura analógica de inteligibilidade; a fixação da ideia de verdadeiro e falso; a noção de relação com a realidade pelo trabalho que incorpora a ideia de colaboração num desígnio transcendente que conduz a História para uma plenitude final (LIMA VAZ, 1997).

Daqui surgirá no Ocidente a noção grega de Verdade do ser, ao arrepio da tradição mítica, e a noção cristã medieval da transcendência absoluta de Deus como *Esse subsistens*, ao arrepio das idolatrias e das conceções panteístas. A experiência da transcendência como experiência do Ser, desdobra-se pois em experiência noética da Verdade, ética do Bem e metafísico-religiosa do Absoluto. Contra a ameaça de uma impossibilidade humana da experiência do inalcançável Transcendente, vai-se desenvolvendo a noção de uma realidade mediadora capaz de articular a particularidade do homem com a universalidade do Ser ou do Absoluto, sob a imagética da contraposição entre o superior e o inferior: na Grécia será a Filosofia e a ascensão pelo esforço do conhecimento à luz da verdade superior, e na tradição bíblica hebraica será a *Aliança* numa iniciativa divina que desce do alto como dom e implica a escolha do povo que é depositário da *Promessa*:

A experiência da Verdade será interpretada na categoria de *fidelidade* de Deus à Palavra da Revelação na forma da Promessa; a experiência do Bem será interpretada na categoria da Lei divina (*Torah*) na qual a Palavra se faz norma de vida; e a experiência do Uno ou do Absoluto encontrará a sua interpretação na proclamação da unicidade de Deus e da sua soberania absoluta sobre o cosmos, expressa na categoria da Criação: ela será traduzida, em suma, no rigoroso monoteísmo da tradição bíblica (LIMA VAZ, 1997, p. 2011).

De forma inversa, na Grécia, a mediação entre a finitude do homem e a infinitude do Ser, exigida pela experiência da transcendência como Ideia, não significa a iniciativa revelada do Mistério supremo para a realidade inferior da Criação, mas sim o movimento de ascensão pelo esforço gnóstico da mente num itinerário ontológico em direção a uma intuição plenificante que constituirá a união da inteligência ou *nous* com o inteligível supremo e perfeito ou *noeton* (PLATÃO, 1987). A Filosofia será assim constituída como a ciência sobre o Ser (filosofia primeira), enquanto Verdadeiro (Teoria do conhecimento), Bom (Ética ou ciência prática) e Uno (ciência do divino ou teologia), ou seja a ciência do Ser e dos seus atributos transcendentais (LIMA VAZ, 1997).

Na tradição bíblica, a mediação da transcendência viria a transformar-se em Pessoa divina e histórica, como *Logos* ou via imanente de Deus na sua transcendência. À *anabasis* da filosofia grega, com a ascensão da mente desde a imanência do mundo à contemplação (*teoria*) do Transcendente, contrapõe-se a *katabasis* da Transcendência à imanência do mundo, da tradição judaico-cristã, em que o Absoluto torna-se imanente à História pela mediação da fé no facto de Cristo. Para Lima Vaz, a experiência fundante de participação no Ser ou de relação de transcendência diferencia-se na experiência da Palavra de Deus em Israel, cujo Princípio é concebido como Absoluto de existência e Causa eficiente, e na experiência da Ideia na Grécia, cujo Princípio é Absoluto de essência e Ideia Suprema. De acordo com a tradição bíblica constitui-se na revelação de *Deus Criador* e do *Deus que é*, que toma a iniciativa como Promessa, como Aliança e como Presença Pessoal na condição finita e contingente da História. De acordo com a tradição grega constitui-se na experiência da contemplação do Princípio pensado de acordo com a perfeição da Unidade, Verdade e Bem. Assim, podemos identificar uma distinção entre a tradição grega, que se centra na *essência* referida à exemplaridade da Ideia como modelo transcendente das essências (Absoluto na Ideia trans-histórica e no domínio eidético ou essencial), e a tradição judaico-cristã, que se centra na *existência* referida ao Absoluto criador das existências (Absoluto na História e no domínio existencial) (LIMA VAZ, 1997).

Ora, é na procura de inteligibilidade para a relação entre estes dois planos da existência e da essência que a filosofia Cristã vai socorrer-se da noção grega de analogia ou proporção. Neste plano, a analogia entre a identidade do existir e da ideia no Absoluto e entre o existir e a ideia nos seres contingentes do mundo e da História supera a noção de necessária imanência do Absoluto transcendente na multiplicidade dos seres contingentes, através da noção paradoxal da presença existencial e imediata do absoluto na História ou da identidade absoluta na diferença do espaço e do tempo como resultante de um ato de deliberação (Encarnação). Para explicar esta nova relação, Lima Vaz recorre à noção de *analogia entis concreta* proposta por H.U. von Balthasar, considerando situar-se aí a originalidade do pensamento cristão por via de uma conciliação de *meta-analogia* entre a *analogia-fidei* da conceptualização lógico-concreta, realizada pela Teologia da Revelação do Que é (Existência Absoluta) da metafísica bíblica do existir, e a *analogia entis* da conceptualização *lógico-abstrata* da Razão do Ser (Essência) da metafísica grega do ser:

Na analogia *lógico-abstrata*, a referência ao Transcendente absoluto como Ideia opera-se na subida dialética que deve abandonar a existência empírica à contingência do devir no tempo. A analogia *lógico-concreta* torna possível o resgate dessa contingência pela

“descida” do Absoluto à imanência da História (LIMA VAZ, 1997, p. 218).

7. Considerações finais: a evidência da presença transcendente do Ser Absoluto na imanência da existência histórica do Mundo

O filósofo neotomista Henrique de Lima Vaz fundamenta a sua filosofia da transcendência na noção de uma pré-compreensão atemática do ser no dinamismo da inteligência judicativa, que não dá a visão imediata e intuitiva da totalidade essencial do Absoluto real, como pretendem os ontologismos de Malebranche ou Espinosa, mas que permite um ponto de partida seguro e evidente para legitimar o caráter científico de uma Metafísica que não se reduz ao plano imanente da subjetividade. Na evidência indubitável da pré-compreensão atemática do ser, que transcende o plano dos entes, está radicada a legitimidade da ciência metafísica, pois o seu objeto é reconhecido como dado da experiência ontológica por via da exigência tematizadora de um método rigoroso e não como mera construção ou projeção imaginativa do sujeito cognoscente.

Mas a relação do pensamento com o ser não se dá penas pelo conhecimento intuitivo da experiência atemática originária, porque esta só é reconhecida quando é tematizada através do labor lógico-judicativo da racionalidade. No entanto se este exercício racional se fundamentar numa visão unívoca do ser, o conhecer fica reduzido à imanência da subjetividade (racionalismos críticos) e ao fenómeno objetivo das realidades do mundo material (empirismos positivistas) ou fica confundido na imanência do inteligível apriorico (ontologismos panteístas). Só a partir de uma analogia do ser é possível traduzir a experiência atemática do Ser no reconhecimento de um Absoluto real que é transcendente e cuja essência excede a inteligência finita pela sua radical alteridade de amor superabundante. No entanto, se por um lado, o transcendente está além do nosso espírito finito e situado, por outro, enquanto transcendente mostra-se imanente ao espírito que o pensa, pois caso contrário estaria submetido à lei da exterioridade que rege o mundo da objetividade dos seres finitos (LIMA VAZ, 1997).

Recusando submeter a metafísica aos critérios da validade da linguagem das ciências empíricas que, alegadamente, acrescentariam uma significação objetiva ausente da filosofia tradicional (LIMA VAZ, 1997), o pensador brasileiro faz a distinção entre o mundo objetivo, correspondente ao mundo das formas instituídas pela tecnociência que é regido pelas categorias da *produção* e da *utilidade*, do mundo do saber desinteressado e da inutilidade técnica que constitui a ação teórica e ética do homem. Neste sentido, também se pode compreender a absoluta transcendência de Deus pela distinção entre o sentido do seu ato criador originário, que é de total independência, e o sentido da atividade criadora do *homo faber*, que é de dependência em relação aos objetos produzidos. O problema é que, por estar circunscrito pelos objetos do *fazer* técnico, “[...] o *élan* inato do espírito humano para o Absoluto fica aprisionado no universo dos objetos, e seu alimento essencial, que é o *ato de existir* como perfeição suprema do ser, fica restrito ao existir artificial da multidão das formas produzidas, que não reflectem no seu produtor senão as mil faces dele mesmo” (LIMA VAZ, 1997, p. 341).

Assim, numa época de grande desenvolvimento tecnológico e digital, não podemos deixar de partilhar com o autor esta ideia de que no interior mais profundo do *homo technicus* subsiste o *homo metaphysicus*, porque no ato judicativo do pensar em que se afirma o ser e a descoberta do horizonte transcendental de existir, reconhecemos que a profundidade do existir autêntico só se atinge na transgressão da limitação *eidética* dos objetos do mundo finito (LIMA VAZ, 1997).

Assim, com o recurso ao princípio dialético da *identidade na diferença*, Henrique de Lima Vaz estabelece, por um lado, a conciliação entre o conhecimento da racionalidade lógica e o conhecimento da racionalidade analógica, não remetendo o discurso do ser para o plano apofático ou para o plano estritamente metafórico do mito e da poesia, e estabelece, por outro

lado, a conciliação entre a transcendência e a imanência, a exterioridade e a interioridade, não cedendo aos dualismos maniqueístas e aos monismos panteístas:

Identidade entre o exterior e o interior (aqui pensados na sua extrema amplitude analógica) na diferença abissal entre o finito e o infinito: tal a expressão da transcendência que Platão legou à tradição filosófica do Ocidente ao afirmar, ao mesmo tempo, a eminente prerrogativa ontológica das Ideias, e a sua “congenialidade” (*syggeneia*) com a Alma, lugar da sua manifestação (LIMA VAZ, 1997, p. 197).

Nesta procura de conciliação entre as noções clássicas de Uno e Múltiplo, Transcendência e Imanência, Essência e Existência, Deus e Mundo, Lima Vaz recorre à noção de relação *meta-analógica* entre as estruturas analógicas *lógico-abstrata* da metafísica grega da Essência e *lógico-concreta* da metafísica cristã da Existência, desenvolvendo uma proposta, que ao arripio das interpretações gnósticas dualistas e monistas panteístas, estabelece uma harmoniosa relação entre o Logos e a História: “[...] o Absoluto é *lógos*, Ideia e Palavra, e é *sarx*, é História” (LIMA VAZ, 1997, p. 218). No mistério revelado da Encarnação, a *transcendência* do Absoluto trans-histórico, na instância formal da Verdade e do Bem e na instância real de Existente absoluto, torna-se, de forma paradoxal, uma Presença ausente na *imanência* da existência histórica, como fundamento fontal de todas as criaturas e como graça espiritual em sinal evidente de uma exigência absoluta e incondicional de Perfeição e Plenitude.

Notas:

1. Para Xavier Zubiri, Deus é intramundano sem ser idêntico ao mundo, porque a sua alteridade é precisamente o fundamento formal de toda a realidade mundana: “La fundamentalidad de Dios es la transcendencia mundanal de Dios” (ZUBIRI, 1998, p. 177.)
2. Para José Enes, a experiência ante-predicativa ou atemática do Ser, que possibilita uma pré-compreensão da sua inteligibilidade, não pode ser tematizada pelo discurso lógico-analítico da experiência predicativa, exigindo o recurso à linguagem metafórica da experiência trans-predicativa: “(...) o filósofo recorre aos processos criadores de linguagem, próprios da poesia, a fim de, com eles possibilitar o aparecimento das verdades que não podem ser demonstradas segundo os processos da razão filosófica ou científica” (ENES, 1990, p. 36).
3. Lima Vaz refere-se à inteligibilidade do ato de existir (*esse*) como a grande originalidade do pensamento de Tomás de Aquino: “Essa intuição fulgurante da existência como inteligível supremo assegura a originalidade de Tomás de Aquino e o afasta definitivamente, como mostrou Etienne Gilson, da tradição essencialista dominante na metafísica grega” (LIMA VAZ, 1997, p.325).
4. Xavier Zubiri, recorrendo à linguagem analógica do paradoxo, afirma que há uma ambivalência na realidade pelo fato de, por um lado, não ser Deus e, por outro lado, estar formalmente constituída em Deus: “Dios está presente de una manera inexorable y real en el fondo de toda realidad creada, de una manera fontanal y además de una manera personal, sin identificarse con ninguna de las realidades creadas, pero intrinsecamente perteniente a ellas” (ZUBIRI, 1997, p. 55).
5. O filósofo espanhol apresenta assim a conciliação entre a transcendência e a imanência pela noção de presença de Deus nas coisas sem se identificar com elas: “Este carácter según el cual Dios está presente en las cosas con una presencia intrínseca y formal, y que sin embargo las cosas no sean Dios es justo lo que yo llamo transcendencia de Dios “en” la realidad” (ZUBIRI, 1998, p. 174)

6. Destaque para esta ideia da transcendência na imanência que caracteriza a metafísica contemporânea: “lo esencial de la transcendencia divina: no es ser “transcendente a” las cosas, sino ser “transcendente en” las cosas mismas” (ZUBIRI, 1998, p. 175)

Referências

- ARISTÓTELES. **De Anima**. Lisboa: Edições 70, 2001.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Madrid: Editorial Gredos, 1998.
- BERGSON, Henry. **La pensée et le Mouvant**. Paris: PUF, 1966.
- CORETH, Emerich. **Metafísica – Una Fundamentacion Metodico-sistemática**. Barcelona: Ediciones Ariel, 1964.
- ENES, José. *À Porta do Ser: Ensaio sobre a Justificação do Juízo de Percepção Externa em S. Tomás de Aquino*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990.
- GILSON, Étienne. **A Filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. **Sobre a Essência da Verdade**. Porto: Porto Editora, 1995.
- JASPERS, Karl. **Origen y Meta de la Historia**. Madrid: Revista de Occidente, 1950.
- LIMA VAZ, Henrique C. de. **Antropologia Filosófica II**. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- LIMA VAZ, Henrique C. de. **Escritos de Filosofia III – Filosofia e Cultura**. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- MALEBRANCHE, Nicolas. **Meditações Cristãs e Metafísicas**. Lisboa: Edições Colibri, 2003.
- MARION, Jean-Luc. **Dieu sans l'être**. Paris: Communio-Fayard, 1982.
- PLATÃO. **República**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.
- TOMÁS DE AQUINO. **Suma contra los gentiles**. Madrid: BAC, 2007.
- TOMÁS DE AQUINO. **Suma de Teologia**. Madrid: BAC, 1998.
- TOMÁS DE AQUINO. **De ente et essentia**. Braga: Faculdade de Filosofia, 1991.
- WEISSMAHR, Béla. **Ontología**. Barcelona: Editorial Herder, 1986.
- WEISSMAHR, Béla. **Teologia Natural**. Barcelona: Editorial Herder, 1986.
- ZUBIRI, Xavier. **El Hombre Y Dios**. Madrid: Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1998.
- ZUBIRI, Xavier. **El Problema Teológico del Hombre: Cristianismo**. Madrid: Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1997.
- ZUBIRI, Xavier. **Los Problemas Fundamentales da la Metafísica Occidental**. Madrid Alianza Editorial: Fundación Xavier Zubiri, 2008.

Abstract:

The philosophy of transcendence represents one of the most important fields of the Christian metaphysics of Henrique de Lima Vaz. In the refusal of pantheist monisms and Manichean dualisms, this makes recourse to the paradoxical discourse of analogy and the dialectic principle of identity in difference in order to conceive of a transcendental presence of God in the immanence of the World. Through the notions of relation and creation, the experience of the transcendent Absolute is perceived in personal terms, in the mystery of free will and the exercise of intelligence, and not in the abstract terms of a necessary and dialectic movement of the one and the multiple. The metaphysics of relation and creation replace the metaphysics of emanation and degradation. The metaphysics of transcendence prevail over the metaphysics of immanence and subjectivity.

Keywords: metaphysics, transcendence, immanence, analogy, participation, God, World