

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Platão no caminho filosófico de lima vaz [The role of Plato in Lima Vaz 's philosophical journey]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Perine, Marcelo
Publisher	Faculdade Jesuita de Filosofia e Teologia
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-06-12 13:04:09
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/219639

PLATÃO NO CAMINHO FILOSÓFICO DE LIMA VAZ**(The role of Plato in Lima Vaz's philosophical journey)***Marcelo Perine **

Resumo: Este artigo pretende mostrar que o itinerário filosófico de Henrique Claudio de Lima Vaz está marcado, do início ao fim, pela influência da obra de Platão. O caminho filosófico de Lima Vaz começou com a primeira reflexão sistemática sobre a obra de Platão, concretizada na sua tese de doutoramento, defendida na Universidade Gregoriana em 1953. A presença de Platão na obra de Lima Vaz, ao longo dos cinquenta anos de sua elaboração, se revela principalmente na sua particular compreensão da filosofia, como *anámnese* e *noésis*, na sua compreensão do ato de filosofar, como procedimento dialético, e, no seu entendimento da vida filosófica, como progressiva assimilação da verdade e do bem alcançados na investigação filosófica.

Palavras-chave: Platão, Verdade, Bem, Método, Dialética.

Abstract: This paper aims to show that the philosophical journey of Henrique Claudio de Lima Vaz is marked, from beginning to end, by the influence of Plato. Lima Vaz began his philosophical career with his first systematic reflection on Plato's work, which was the subject of the doctoral thesis he defended at the Gregorian University in 1953. The presence of Plato in the author's work along the fifty years of its development is revealed primarily in his particular understanding of philosophy as *anamnesis* and *noesis*, in his comprehension of

* Professor Associado da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil. Pesquisador bolsista do CNPq. Artigo submetido a avaliação no dia 09.09.2011 e aprovado para publicação no dia 10.10.2011.

the act of philosophizing as a dialectical procedure, and in his understanding of the philosophical life as the progressive assimilation of truth and goodness achieved through philosophical inquiry.

Keywords: Plato, Truth, Good, Method, Dialectic.

Introdução

A presença de Platão no roteiro da formação das ideias filosóficas do Pe. Lima Vaz é incontestável. O autotestemunho mais antigo a respeito encontra-se na sua *Bio-Bibliografia*, publicada inicialmente em 1976, no volume *Rumos da filosofia atual no Brasil*¹ e republicado, em 1982, no volume *Cristianismo e história*, organizado por Carlos Palácio como homenagem à celebração dos 60 anos do Pe. Vaz.²

Nesse autotestemunho o Pe. Vaz afirma que “a meditação do problema do sobrenatural no seu desenrolar histórico” provocada pela obra do Pe. de Lubac, lhe descobriu “a posição arquetipal do platonismo nas estruturas mentais do Ocidente, e da teologia cristã em particular”, de modo que a partir de 1948, ainda como estudante de Teologia em Roma, entregou-se “totalmente ao estudo dos ‘Diálogos’” e começou a “dar os primeiros passos incertos no campo sem fim da bibliografia platônica”. Esse primeiro contato com o texto de Platão foi fecundo, pois já no início do seu Doutorado em Filosofia na Gregoriana, em 1950, ele afirma que “algumas linhas de uma possível tese já estavam esboçadas e era uma tese sobre Platão”.³

Além da palavra autorizada desse autotestemunho, o minucioso trabalho de Rubens Godoy Sampaio demonstrou exaustivamente a presença “fundacional” de Platão no método e na estrutura, nos temas e no sistema filosófico do Pe. Vaz.⁴ Já no primeiro capítulo, intitulado “Apresentação textual-cronológica dos temas de Lima Vaz”, Rubens Sampaio identifica em dois textos publicados em *Ontologia e história*, a saber, “A dialética das Ideias no *Sofista*” e “Itinerário da ontologia clássica”⁵, o que ele chama de

¹ Cf. LADUSÃNS, S. (Org.), *Rumos da filosofia atual no Brasil: em auto-retratos*, São Paulo, Loyola, 1976, p.297-311.

² Cf. *Bio-Bibliografia*, in: PALACIO, C. (Org.), *Cristianismo e história*, São Paulo, Loyola, 1982, p.415-425.

³ *Ibidem*, p.420.

⁴ Cf. SAMPAIO, R. G., *Metafísica e modernidade. Método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*, São Paulo, Loyola, 2006.

⁵ Cf. LIMA VAZ, H. C. de, *Ontologia e história*, São Paulo, Duas Cidades, 1968. A reedição desta obra, por Edições Loyola em 2001, reproduz a primeira sem alterações. Citarei a partir da reedição.

“o ponto de partida da apresentação da metafísica do existir”.⁶ De maneira mais detalhada, no capítulo quatro, sobre “O método dialético e a rememoração filosófica”, Rubens Sampaio demonstra que “o pensamento filosófico vaziano desdobra-se em sistema graças ao método dialético”, e que “Lima Vaz reinventou os métodos dialéticos platônico e hegeliano”, a ponto de determinar toda estrutura do seu sistema filosófico.⁷ Como comprovação dessas afirmações, remete-nos a um texto de *Escritos de filosofia III*, do qual vale a pena reproduzir o parágrafo citado. Afirma o Pe. Vaz:

Platão e Hegel situam-se no começo e no fim da aventura da filosofia ocidental, entendida como o projeto talvez desmesurado, fruto da audácia de alguns efêmeros mortais, de recriar o mundo das coisas e o mundo dos homens à luz de um *logos* que julga, demonstra e unifica. Fazer-se o servidor e o seguidor desse *logos*, assim como Platão o propõe no *Fédon*, representa o risco da existência filosófica marcada [...] por essa *atopia* que a torna estranha ao torvelinho dos afazeres mundanos. Mas é justamente sobre esse torvelinho que o filósofo se debruça na intenção de reordená-lo segundo os cânones desse *logos* que ele se propôs seguir. Platão e Hegel representam justamente dois modelos dessa reordenação e, igualmente, duas possibilidades arquetípicas de interpretação da cultura segundo a matriz do *logos* filosófico.⁸

Esse texto, longo e denso, originalmente escrito como conferência de encerramento da II Semana Filosófica da Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus, ocorrida de 2 a 6 de agosto de 1993, sob a epígrafe temática “Cultura e Filosofia”, foi publicado na revista *Síntese*, com o título “Filosofia e cultura na tradição ocidental”⁹, e retomado como primeiro capítulo dos *Escritos de filosofia III*, cujo subtítulo é, justamente, Filosofia e Cultura.

A hipótese que guia a presente reflexão é que nesse texto sobre Filosofia e Cultura, mais precisamente, na exposição da dialética platônica, encontra-se a chave de compreensão do caminho trilhado pela sua elaboração filosófica. Esse caminho começa com a primeira reflexão sistemática sobre a obra de Platão, materializada na sua tese de doutoramento, defendida na Gregoriana no dia 29 de janeiro de 1953. Afirma o Pe. Vaz na sua *Bio-Bibliografia*:

A tese, escrita em latim escolástico e que, à falta de outro, acabou recebendo o título meio barroco: *Sobre a contemplação e dialética nos Diálogos platô-*

⁶ Cf. SAMPAIO, R. G., *op. cit.*, 45. A exposição dos capítulos citados encontra-se nas p. 45-56.

⁷ *Ibidem*, 225, 226. A exposição completa do método está nas p. 225-280.

⁸ Cf. LIMA VAZ, H. C. de, *Filosofia e cultura: perspectiva história*, *Escritos de filosofia III*. Ética e cultura, São Paulo, Loyola, 1997, p.4-80, aqui p.16. As pequenas citações deste texto serão indicadas no corpo do trabalho com a sigla EF III, seguida do número da página.

⁹ “Filosofia e cultura na tradição ocidental”, *Síntese* 63 (1993) p.533-578.

nicos, não passou, afinal, de um exercício de leitura, de um lado do texto de Platão, de outro da bibliografia platônica recente em torno do problema das relações entre intuição e dialética das Ideias”.¹⁰

O texto da tese, que marca o início do caminho, permaneceu inédito até recentemente, quando, por iniciativa do Pe. João Mac Dowell, foi confiado ao Prof. Juvenal Savian Filho, que o traduziu cuidadosamente para ser publicado como volume IX da série de *Escritos de filosofia*. No meio desse caminho encontram-se alguns marcos miliares, que foram reunidos por iniciativa do Pe. Delmar Cardoso no volume VIII, *Platonica*, dos *Escritos de filosofia*, que acaba de ser lançado por Edições Loyola.¹¹ A presente reflexão, portanto, terá três momentos: 1) Platão é o caminho: método e dialética; 2) Platão no início do caminho: contemplação e dialética; 3) Platão ao longo do caminho: *Platonica*.

1. Platão é o caminho: método e dialética

Logo no início do texto “Filosofia e Cultura”, o Pe. Vaz explica os dois alvos que tem em vista ao situá-lo como primeiro capítulo do terceiro volume dos *Escritos de Filosofia*:

O primeiro é o de mostrar, na correlação dos dois termos, a *universalidade* da intenção filosófica que, tal como é entendida e praticada na tradição ocidental, abrange todos os campos da cultura. O segundo é o de pôr em relevo a *singularidade* do modo de pensar filosófico, que, ao penetrar os diversos domínios da cultura, opera uma inversão da sua intencionalidade espontânea e impõe-lhes a tarefa de uma autofundamentação reflexiva, a qual, por sua vez, só a própria filosofia pode levar a cabo.¹²

Para atingir esse duplo alvo, o Pe. Vaz começa com uma longa introdução cujo pano de fundo é a constatação de que a presença da filosofia na cultura apresenta a dupla face de necessidade e paradoxo:

Uma necessidade latente, que já pulsa nos primeiros vestígios da cultura pré-histórica e nos quais está inscrita a inquietação pelo *ser* e pelo *sentido*; e um paradoxo patente no fato de que interrogar-se sobre o ser e o sentido significa justamente pôr em questão os fundamentos dessa morada que o homem penosamente constrói e que deveria ser para ele a extensão do seguro abrigo da natureza.¹³

¹⁰ Cf. *Bio-Bibliografia*, p.420.

¹¹ Cf. LIMA VAZ, H. C. de, *Escritos de filosofia VIII. Platonica*, São Paulo, Loyola, 2011.

¹² *Ibidem*, p.3.

¹³ *Ibidem*, p.4.

A exploração das raízes históricas de filosofia e cultura na tradição ocidental revela que na aurora da nossa cultura a figura da filosofia,

[...] se desenha com uma face enigmática que estabelece entre si e o mundo no qual faz a sua aparição uma relação propriamente dialética, na medida em que a intenção filosófica propõe-se levar a cabo uma crítica e uma negação das pretensas evidências da *dóxa*, da opinião, e a recuperação do sentido da realidade natural e da vida humana à luz da *alétheia*, da verdade.¹⁴

A relação filosofia-cultura, segundo o Pe. Vaz, tem uma estrutura dialética, que explica a continuidade demonstrada ao longo de sua história, permanecendo como instância crítica da cultura mesmo em seus momentos de profundas transformações. Um dos fios condutores dessa continuidade, paradoxalmente, é dado pela feição *aporética* da filosofia com relação à sua própria natureza. A resposta à questão da identidade da filosofia “está na origem da pluralidade dos sistemas que confere à história da filosofia essa feição singular de uma *concordia discors* assinalada pela diferença entre o *tempo lógico* dos discursos que a compõem e a continuidade do seu *tempo histórico*”. Dado que “a identidade histórica da filosofia apresenta-se como uma identidade assegurada justamente pela diferença”, segue-se que “a sua relação com o tempo é uma relação dialética, e é dialeticamente que se estabelecem as suas relações com a cultura” (EF III, 10 s.).

Isso explica a escolha do Pe. Vaz, na segunda parte da sua reflexão, “do platonismo e do hegelianismo como paradigmas privilegiados da relação entre filosofia e tempo histórico, ou seja, entre filosofia e cultura” (EF III, 11). Porém, se buscarmos mais profundamente a razão pela qual a relação da filosofia com seu tempo revela uma estrutura dialética, que determina o próprio ser histórico da filosofia e sua relação com a cultura, a encontraremos “na direção primeira da intencionalidade própria da reflexão filosófica, aquela que aponta para o começo radical e, nele, para a grande *aporia* metafísica que opõe o uno ao múltiplo” (EF III, 11 s.). A intenção de *compreender* a gênese do múltiplo a partir do uno traz implícita a questão “sobre a possibilidade do aparecimento, no seio do múltiplo, da interrogação sobre o princípio e o uno”, que assinala a singularidade do saber filosófico: “o desdobrar-se sobre si mesmo na interrogação sobre o seu próprio ser, a necessidade de justificar-se como pensamento do *uno* na multiplicidade dos discursos e dos seus objetos”. E conclui o Pe. Vaz:

Todo saber, ensina Platão, é saber de si mesmo enquanto se distingue da ignorância e do erro. Mas o saber da filosofia é saber de si mesmo por um título singular, na medida em que é saber do todo e do seu princípio e, portanto, da sua própria significação no seio do todo.¹⁵

¹⁴ *Ibidem*, p.9.

¹⁵ *Ibidem*, p.12.

A grandeza e o risco da filosofia, no interior do universo do senso comum, consistem em mover-se na direção da última fronteira do pensável e assim levantar a questão em torno do Ser, questão que revela o horizonte último de sua intencionalidade:

Sua relação com o ser empírico simplesmente dado é inicialmente uma relação *negativa*, constituindo ele o mundo da *dóxa*, da opinião, cujo objeto é o múltiplo errante longe da unidade originária. Tal a intuição geradora do eleatismo que será retomada por Platão, o qual lhe dará um estatuto gnosiológico e ontológico definitivo. O segundo momento dessa relação é, justamente, o da *negação da negação*, ou seja, o da *suprassunção* do mundo da *dóxa* na ordem ontológica que articula o múltiplo ao uno e nele instaura uma unidade assegurada pelos firmes laços da *epistéme*.¹⁶

Como pensamento do Uno e interrogação sobre o Ser, a filosofia estabelece com o mundo da *dóxa*, com o mundo da cultura, uma relação dialética, na tentativa de submetê-lo “ao mesmo movimento de transformação que dá origem ao modo de existir filosófico e que Platão, por primeiro, designou com o termo de ‘conversão’ (*epistrophé* ou *periagogé*)”, que é uma conversão à Ideia. A filosofia, portanto, propõe ao mundo humano um modelo ideal, que é “o reflexo do Uno numa pluralidade por ele unificada e ordenada”. Esse *outro* da realidade empírica é posto pela filosofia como a sua *norma*, o seu *ser-outro*, que só é negação “como primeiro momento do movimento dialético que visa restituir o múltiplo empírico segundo a necessidade ou o dever-ser da Ideia” (EF III, 14). Esta é a relação estrutural da filosofia com a cultura.

Dela resultam os *modelos ideais* propostos pelo filósofo ao mundo do homem e às suas obras. A sucessão desses modelos no tempo constitui uma das vertentes da tradição filosófica no Ocidente, aquela segundo a qual a história da nossa cultura pode ser lida à luz da hermenêutica filosófica como história das matrizes de inteligibilidade com as quais a filosofia captou seu tempo no conceito.¹⁷

O Pe. Vaz conclui afirmando que na tradição ocidental, de Platão a Hegel, a filosofia se apresenta como *metafísica da cultura*, na medida em que busca o modelo ideal para reconduzir o mundo dos homens à sua unidade e ao seu ser verdadeiro, e como *ética da cultura*, enquanto anuncia *normas* de inteligibilidade do agir humano. A relação da filosofia com a cultura é uma relação dialética que se exerce no nível crítico, no nível metafísico e no nível ético: “crítico, onde ocorre a *negação* da dimensão empírica da cultura; metafísico e ético onde ocorre a sua *suprassunção* em termos de ideia e de norma” (EF III, 15).

¹⁶ Ibidem, p.13.

¹⁷ Ibidem, p.14.

Entretanto, o Pe. Vaz não entende a função crítica apenas como “desconstrução”, mas como “prolegômenos a uma metafísica e a uma ética do mundo humano” (EF III, 16). Por isso, a intenção da segunda e da terceira partes do seu texto não é “descrever ou inventariar ruínas”, mas apresentar o modelo platônico e o modelo hegeliano como os “dois modelos verdadeiramente emblemáticos da relação da filosofia com a cultura”, operando assim uma *anámnese*, uma *Erinnerung*, “capazes de nos situar justamente na perspectiva do que poderia ser, hoje, uma hermenêutica genuinamente filosófica da cultura do nosso tempo” (Id.).

O Pe. Vaz apresenta em seguida os modelos platônico (EF III, 16-44) e hegeliano (EF III, 44-76) como as duas possibilidades arquetípicas de interpretação da cultura segundo a matriz do *lógos* filosófico. Para os objetivos da presente exposição, interessa a sua compreensão do modelo platônico. Entretanto, é impossível resumir aqui o itinerário de uma reflexão que percorre os grandes momentos da obra escrita de Platão, partindo da “segunda navegação” e chegando aos grandes diálogos dialéticos do final da atividade literária de Platão. Esse caminho pela obra escrita de Platão visa mostrar que ele entende o saber filosófico como dialética, chamada a operar uma *reductio ad unum*, vale dizer, a “mostrar a unidade profunda do *lógos* epistêmico justamente ao descrever o seu movimento essencial como um movimento de unificação cujos termos são os conceitos supremos e os primeiros princípios da Razão” (EF III, 29).

O parágrafo que, a meu ver, resume esse itinerário merece ser lido por inteiro:

A esse saber Platão denominou dialética: a dialética é o termo da *paidéia* filosófica nos diálogos da maturidade, assim como o método dialético é a forma própria do pensamento filosófico na *República*, no *Fedro* e nos chamados diálogos metafísicos. A dialética, porém, não tem para Platão a estrutura formal de uma disciplina filosófica como terá a filosofia primeira de Aristóteles. A caracterização da dialética como *métodos* deve ser entendida segundo a acepção literal do termo, ou seja, a de “caminho”, o que põe em evidência o seu enraizamento no terreno da cultura vivida, pois é justamente a partir das *aporias* nela presentes que o “caminho” dialético começa e desdobra-se em estágios, seja de ascensão ao mundo das Ideias, para a qual o instrumento do procedimento dialógico é considerado essencial, seja de discurso sobre as Ideias, no qual consiste propriamente a dialética.¹⁸

Ora, como bem mostrou Rubens Sampaio, “a exposição da dialética platônica como ontologia e como método, recuperada e enriquecida por Hegel, faz-se presente na obra de Lima Vaz”.¹⁹ A prova mais cabal disso encontra-

¹⁸ *Ibidem*, p.30.

¹⁹ Cf. SAMPAIO, R. G., *op. cit.*, p.244.

se num dos últimos textos escritos pelo Pe. Vaz, com o título “Método e dialética”, para o Terceiro Colóquio Filosófico da Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus, em outubro de 2000 e publicado em 2002 no volume *Filosofia e método*, que reúne as comunicações do evento.²⁰

Nesse texto, que é quase um testamento filosófico, o Pe. Vaz retoma de maneira resumida a ampla exposição sobre a origem histórica da dialética e sobre o caminho dialético apresentados no texto “Filosofia e Cultura”, e conclui exemplificando e justificando o uso da dialética na elaboração da sua *Antropologia filosófica* e no segundo volume da sua *Introdução à ética filosófica*.²¹ Segundo o Pe. Vaz, esses dois textos podem ser considerados, respectivamente, como uma ontologia da pessoa humana e uma ontologia do agir humano, porque pretendem ser uma reflexão e um discurso sobre o ser humano e o seu agir do ponto de vista da sua inteligibilidade radical. Afirma o Pe. Vaz:

Ora, ao situar-se nesse nível, a reflexão vê-se em face da oposição fundamental finito-infinito, que no ser e no agir do indivíduo humano apresenta características originais, visíveis na experiência mais elementar que fazemos de nós mesmos. Com efeito, o ser e o agir em nós, sendo por essência finitos, estão implicados numa presença do infinito que se manifesta em diferentes formas. Portanto, a oposição finito-infinito é constitutiva do ser humano e de seu agir. E é a desenvolver essa oposição que se aplica a ontologia do ser (antropologia filosófica) e a ontologia do agir (ética).²²

O Pe. Vaz conclui seu texto explicando a diferença que o “caminho dialético” traça no caso do ser e no caso do agir, que é a diferença entre a articulação dialética do texto da antropologia e do texto da ética. Na antropologia filosófica o infinito está implicado na “limitação tética” da afirmação “Eu sou”, pela qual o sujeito se afirma como dinamicamente orientado para o infinito ou o Absoluto; na dialética do agir, o infinito já está presente no ponto de partida como Norma primeira do agir sob a razão transcendental do Bem:

No primeiro caso, o caminho dialético deve percorrer os momentos estruturais e relacionais através dos quais o “Eu sou” se constitui na sucessão dialeticamente articulada das formas ou expressões que manifestam seu ser subsistente finito (pessoa) enquanto intencionalmente aberto ao ser infinito

²⁰ Cf. BRITO, E. F. de; CHANG, L. H. (Orgs.), *Filosofia e método*, São Paulo, Loyola, 2002, p.9-17.

²¹ Note-se que o primeiro volume da *Antropologia filosófica* foi publicado em 1991, o segundo volume em 1999; o primeiro volume da *Introdução à ética filosófica* é de 1999 e o segundo volume é de 2000. Portanto, os últimos 10 anos da produção filosófica do Pe. Vaz nos oferecem os frutos maduros de uma convivência com Platão iniciada nos anos 1950.

²² *Filosofia e método*, p.15.

(Absoluto). No segundo caso, o caminho dialético parte do “Eu sou” já constituído como pessoa em sua abertura ontológica ao Absoluto e percorre os momentos e dimensões de seu agir (*práxis*) como auto-realização de seu ser sob a norma do Bem (forma mais elevada da categoria da realização), definindo-a, finalmente, como pessoa moral.²³

Portanto, a dialética platônica é, manifestamente, constitutiva do caminho filosófico do Pe. Vaz, caminho que o conduziu às duas grandes elaborações sistemáticas do seu filosofar: a *Antropologia filosófica* e a *Introdução à ética filosófica*. Vejamos agora como Platão se encontra no início desse caminho.

2. Platão no início do caminho: contemplação e dialética

A tese de doutoramento do Pe. Vaz, apresentada à Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, orientada pelo Pe. René Arnou, SJ, foi depositada no dia 6 de dezembro de 1952 e defendida no dia 29 de janeiro de 1953. Conforme o testemunho da sua *Bio-Bibliografia*, esse “exercício de leitura”, contrapondo-se à tese do grande helenista dominicano André-Jean Festugière (1898-1982), na obra clássica de 1936, *Contemplação e vida contemplativa segundo Platão*²⁴, pretendeu acentuar o caráter intelectualista da contemplação platônica. Diz o Pe. Vaz na *Bio-Bibliografia*:

Num sentido em que já se podia perceber uma primeira e ainda indecisa influência hegeliana [...] busquei interpretar a *noésis* em Platão como um *resultado* intrinsecamente ligado ao caminho – ou ao *método* – dialético, e não como uma intuição infável e quase mística. Se se pensa que o caminho dialético, na condição terrestre da alma, se desenvolve no tempo, vê-se que o problema se coloca no terreno das relações entre o “a priori” da Ideia, dada na reminiscência, e os métodos dialéticos de descoberta da própria Ideia, os quais têm lugar na situação temporal da alma, isto é, na História.²⁵

A tese se apresenta sob duas epígrafes extremamente sugestivas, não só do seu conteúdo, mas também da direção na qual se desenvolverá o pensamento do Pe. Vaz. A primeira é extraída do livro VI da *República*: “Nada de imperfeito pode ser medida de nada” (504 c). Esta citação reaparece como última linha da Conclusão Geral da tese. A segunda epígrafe é da

²³ *Ibidem*, p.16.

²⁴ Cf. FESTUGIÈRE, A. J., *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 1936, 2^a ed. 1950 (esta foi a edição consultada pelo Pe. Vaz para a sua tese).

²⁵ Cf. *Bio-Bibliografia*, p.420 s.

Primeira Parte da *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino: “O que é perfeito é naturalmente anterior ao que é imperfeito” (I, q. 77, a. 4).

A estrutura da tese é bastante simples: uma introdução, três capítulos e uma conclusão geral.

Na Introdução, define o escopo e alcance da tese; faz um balanço do problema da cronologia dos Diálogos, segundo o estado da arte no momento, e toma posição em favor do tema da contemplação das Ideias como a intuição geradora de toda a obra platônica. Apresenta ainda, resumidamente, o estado do conhecimento em torno do problema literário sobre a pessoa de Sócrates nos Diálogos, seguido de um condensado desenvolvimento sobre o problema lexicológico nos Diálogos, no qual mostra que algumas palavras como *eídos*, *idéa*, *ideîn*, *noûs*, *noeîn*, *theoría*, *theoreîn*, já presentes no discurso grego mais cultivado, adquirem no texto platônico uma significação específica segundo o contexto em que são usadas. A Introdução se conclui com uma densa reflexão sobre a representação mítica na obra de Platão. Também aqui, como se verifica pelas notas ao pé das páginas²⁶, o Pe. Vaz faz o estado da arte e toma posição em favor de um nexos interno dos mitos com a demonstração do Diálogo. Com exceção dos que são propriamente alegóricos, os mitos platônicos seriam expressão de “fatos primitivos” que devem ser submetidos à exigência lógica da Dialética. Segundo o Pe. Vaz, Platão teria escolhido exprimir esses “fatos primitivos” pela narrativa mítica, em primeiro lugar, para produzir nos espíritos uma espécie de persuasão designada pelo nome de “experiência estética”, na qual o verdadeiro aparece como belo e é desejado como digno de ser amado, e, também, para indicar uma ordem supra-dialética, que, todavia, era suposta pela Dialética.

O primeiro capítulo, intitulado “A visão original”, começa por uma análise do *Mênon*, para identificar a origem da doutrina platônica sobre a ciência no esforço de Sócrates para fundamentar a virtude em algo absoluto, que, na ordem do conhecimento levava a uma convergência da virtude com a ciência. Platão teria buscado esse absoluto na alma mesma, acima das coisas sensíveis, atribuindo-lhe uma ciência prévia e perfeita, que, começando pelos sentidos, seria ao mesmo tempo norma e explicação. Este seria o

²⁶ A literatura utilizada pelo Pe. Vaz sobre esta questão, vai desde estudos clássicos como COUTURAT, *De platonis mythis* (1896) e de FRUTIGER, *Les mythes de Platon* (1930), até uma literatura contemporânea à elaboração da sua tese, como DE MARIGNAC, *Imagination et Dialectique. Essai sur l'expression du spirituel par l'image dans les Dialogues de Platon* (1951); GREENE, *Moirai, Fate, Good and Evil in Greek Thought* (1948); GRENET, *Les origines de l'analogie philosophique dans les Dialogues de Platon* (1949); KUCHARSKY, *Les chemins du savoir dans les derniers Dialogues de Platon* (1949); NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion* (1941); PETREMENT, *Le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens* (1947) e SCHUHL, *La fabulation platonicienne* (1947).

sentido da doutrina da reminiscência no *Mênon*, no contexto do problema da virtude. Mas, a reminiscência do *Mênon* se revela imperfeita, tanto em relação ao *objeto* da visão prévia, que não se define rigorosamente como inteligível, como em relação ao *sujeito*, pois não atribui à alma a faculdade específica da contemplação. Essas imperfeições se resolvem no *Fédon*, no qual Platão descreve tanto a natureza da verdadeira ciência ou filosofia, como o seu objeto, a saber, as Ideias, que aparecem como puramente inteligíveis. Platão atribui à alma a faculdade da intuição que atinge por si as Ideias, mas a possibilidade do conhecimento das Ideias, para a alma no corpo, explica-se pela reminiscência, que é remetida à contemplação prévia. A ciência da alma no corpo consiste assim na Dialética, entendida como discurso acerca das Ideias, unida intrinsecamente com aquela contemplação prévia ou “visão original”.

O capítulo ilustra, portanto, a doutrina epistemológica da reminiscência no *Fédon*, na qual Platão teria ido muito além do que foi no *Mênon*. No *Fédon*, ele define claramente o objeto da ciência em sua entidade puramente inteligível, assim como a conaturalidade perfeita da alma com esse objeto inteligível. A alma é dotada de uma faculdade da intuição intelectual, que lhe permite, mediante a reminiscência, unir-se com a ciência anterior e perfeita. Finalmente, o capítulo se dirige ao *Fedro*, para mostrar que a análise da experiência do amor pelo belo, que começa pela percepção, oferece a Platão a ocasião privilegiada para a ascensão dialética fundada na reminiscência, ou seja, na ciência perfeita ou na visão da Beleza em si.

As análises permitem concluir que o primeiro momento da vida cognitiva da alma, para Platão, é uma contemplação perfeita. Em seguida, ela se une, pela reminiscência, com o processo cognitivo da alma no corpo e é seu primeiro fundamento. Anuncia-se assim o princípio fundamental da filosofia platônica: “o imperfeito vem do perfeito e tende para o perfeito”. Nosso conhecimento atual, incompleto e dividido, só se torna inteligível quando conjugado com um conhecimento perfeito anterior, e ele será tanto mais perfeito quanto mais se aproximar dele. Este é o sentido da ascensão dialética. Entretanto, essa perfeição situa-se no plano ontológico ou real: há, portanto, uma visão espiritual (*ideîn*) do objeto cuja essência é poder ser visto pela contemplação (*eîdos*).

O segundo capítulo, sobre “A contemplação e a dialética”, tem por objetivo mostrar que a dialética é, para Platão, discurso acerca das Ideias, apropriado para conduzi-las à unidade. O capítulo se articula em dois momentos: a análise da *natureza* e a da *forma* da Dialética.

Partindo novamente do *Fédon*, e avançando para a *República*, o Pe. Vaz mostra que, para Platão, há uma ciência discursiva das Ideias, que começa na afirmação mesma das Ideias e se chama propriamente Dialética. Trata-se de uma ciência discursiva, um discurso acerca das Ideias, que, quando profere juízos, exprime explicitamente relações entre Ideias. Essas relações

aparecem nesses Diálogos sob o aspecto da dependência hipotética, ou seja, a explicação de uma Ideia é dada na medida em que ela se refere a uma Ideia superior, pela qual é justificada. Segue-se daí, no plano objetivo das Ideias, a tendência a uma unidade suprema que, na *República*, é indicada como a Ideia do Bem, princípio não hipotético.

A doutrina sobre a natureza da Dialética como discurso acerca das Ideias não se explicita no *Banquete*, mas apresenta o seu aspecto dinâmico no plano subjetivo, ou seja, na Alma, que aspira chegar à visão da Ideia unificante, que aqui é a Ideia do Belo. Platão teria fundamentado criticamente a doutrina da natureza da Dialética na primeira parte do *Parmênides*, ao mostrar que a ciência das Ideias goza da característica de aprioridade, relativamente à realidade sensível, na medida em que as Ideias são inteligíveis por si. Por isso, nos juízos acerca das Ideias não se aplicam as leis de implicação material ou espacial que vigem entre os sensíveis.

Em seguida, um amplo exame do diálogo *Sofista* mostra que Platão, ao investigar o problema da atribuição de existência na predicação, concebe o Ente ou a Ideia de Ente como o intermediário entre todas as Ideias, produzindo o nexo entre elas no plano da existência e conferindo assim unidade formal à Dialética, pela qual ela se distingue da Erística dos Sofistas. A Ideia de Ente não aparece como princípio de dedução *a priori* do mundo das Ideias, deixando aberto o problema da unidade terminal da Dialética, que corresponda à “visão inicial”.

O segundo capítulo se encerra com um Apêndice, que analisa detalhadamente a passagem 253d-e do *Sofista*. As extensas análises do *Sofista* neste capítulo, assim como as do Apêndice, seriam retomadas e ampliadas, posteriormente, em dois textos magistrais publicados dois anos após a defesa da tese: “A dialética das ideias no *Sofista*”, na *Revista Portuguesa de Filosofia*, e, “Itinerário da ontologia clássica”, na revista *Verbum*, ambos retomados em 1968, em *Ontologia e história*.²⁷

O problema do qual parte o terceiro capítulo da tese é o da unidade final da ciência das Ideias ou Dialética. Na medida em que a Dialética é um discurso acerca das Ideias, bem definida em sua estrutura e em sua unidade formal, ela é também ciência do Ente, vale dizer, ciência que afirma implicitamente em todo juízo a Ideia de Ente, conferindo valor ontológico às suas proposições e distinguindo-se das formas inferiores de conhecimento, sobretudo da Heurística dos sofistas. Permanecia, contudo, o problema de saber como a Dialética podia reduzir todas as Ideias a um prin-

²⁷ Cf. A dialética das Ideias no *Sofista*, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 10 (1954) p.3-44 // *Ontologia e história*, 13-55; Itinerário da ontologia clássica, *Verbum* (Rio de Janeiro) 11 (1954) p.17-36 // *Ontologia e história*, p.57-76.

cípio uno que fosse ontologicamente princípio de unidade para o mundo das Ideias, e que reconduzisse logicamente a própria Dialética ao corpo uno da ciência. A questão epistemológica, portanto, era sobre o *modo* de conhecimento desse princípio.

Retomando as conquistas dos dois capítulos anteriores, principalmente as características da contemplação original, com a qual seria comparado o conhecimento do princípio no termo da Dialética, o terceiro capítulo procede à análise do *Banquete*, no qual a Ideia do Belo se mostra com as características da Ideia suprema. No entanto, ela não é conhecida no final do processo dialético propriamente dito, mas pela comparação de diversos particulares. Portanto, o modo de conhecimento da Ideia suprema, no *Banquete*, inclui-se no método geral que faz chegar dos particulares às Ideias, operando por reminiscência. Mas a Ideia do Belo aparece como superior às outras na medida em que é participada por diversos graus de realidade e não apenas por objetos unívocos. Passando do *Banquete* à *República*, Platão teria enfrentado o problema da Ideia suprema num discurso mais elaborado, no qual a Ideia do Bem aparece como fim e como princípio da Dialética, e, conseqüentemente, do mundo ideal em sua realidade ontológica. Na medida em que é o termo da Dialética, a Ideia do Bem pode ser definida e conjugada, no sistema ideal, com as outras Ideias.

Finalmente, o capítulo busca saber se a Ideia do Belo e a Ideia do Bem devem ser afirmadas como idênticas ou como dois aspectos de uma única Ideia Suprema. A resposta do Pe. Vaz é pela identidade, muito embora essa identificação não apareça explicitamente na obra de Platão. Entretanto, se no *Banquete* o Belo apareceu como Ideia suprema, e se na *República* o Bem se apresentou do mesmo modo, não se vê como elas poderiam distinguir-se. O fato de o Belo e o Bem serem conhecidos por processos diversos, no *Banquete* e na *República*, decorre da diversa posição dos problemas: no *Banquete*, o Belo unifica diversas ordens de realidade, na medida em que é objeto do amor que leva precisamente àquelas diversas realidades; na *República*, o Bem também é objeto do desejo, que unifica precisamente na ordem da fundamentação da inteligibilidade todo o mundo ideal.

A Conclusão Geral da tese, em sete páginas, mereceria ser lida por inteiro, tamanha a maestria com que refaz o caminho da demonstração. Tentarei resumi-la, mesmo sob o risco de empobrecer um texto extremamente denso.

A tese partiu da constatação de que a teoria platônica do conhecimento devia responder à exigência de unidade e de imutabilidade no objeto do conhecimento, manifestada num tríptico plano: no da virtude, nascida do magistério socrático; no da reflexão física dos pré-socráticos, para encontrar a causa da multiplicidade e do fluxo nas coisas físicas, e, no plano da própria ciência, posta em crise pela sofística, que sustentava a impossibi-

lidade de distinguir o juízo verdadeiro do falso. Foi essa tríplice exigência que levou a reflexão platônica a buscar um objeto uno, imutável, puramente inteligível, afirmado como o único que propriamente existe.

A esse aspecto objetivo do problema da ciência, soma-se um aspecto subjetivo, referente ao modo e às condições pelas quais o intelecto humano conhece o puramente inteligível. A tentativa de esclarecer a experiência fundamental de transmissão da ciência leva Platão a formular, no *Mênon*, a doutrina da reminiscência, que será plenamente desenvolvida no *Fédon*, já em relação com a teoria das Ideias. Assim como as Ideias se apresentaram como o puramente inteligível, uno e imutável, a ciência das Ideias só poderia ser ontologicamente *a priori* com relação à ciência do intelecto no corpo. Mas como o sujeito de ambas é o mesmo, isto é, a alma, então ao conhecer as Ideias, a alma no corpo tem reminiscência da ciência perfeita que possuía na contemplação original do inteligível.

Partindo da ciência perfeita como “condição *a priori*”, Platão mostra que a alma no corpo pode chegar à ciência verdadeira na medida em que ela mesma é o sujeito dessa ciência. Essa “aprioridade ontológica”, tanto da parte do *objeto* como da parte do *sujeito* se revela, para o Pe. Vaz, como o centro da teoria platônica do conhecimento, de onde procedem a *possibilidade* e a *justificação* da ciência da alma no corpo.²⁸ Mas essa ciência da alma no corpo, embora atinja o mesmo objeto da “contemplação original”, procede de modo diverso, pois são diversas as condições nas quais ela se exerce. Na “contemplação original” tinha-se o contato imediato com a totalidade do mundo inteligível; na ciência da alma no corpo, as Ideias são alcançadas por um laborioso processo que emprega diversos métodos, dos quais Dialética é a via régia.

Mas a posição da Dialética como discurso a respeito das Ideias levanta dois novos problemas. O primeiro diz respeito à unidade final do processo dialético. Ao exprimir relações necessárias entre as Ideias, os juízos dialéticos

²⁸ Vale a pena transcrever integralmente a nota 2, ao pé de página, que Pe. Vaz acrescenta a esta afirmação: “Erraria gravemente, bem o sabemos, quem descrevesse a doutrina platônica da ‘reminiscência’ como um ‘inatismo’ no sentido de Descartes e Leibniz. Afinal, para Platão, as Ideias não são inatas à alma; aliás, sequer a própria *ciência* o é, mas, uma vez tida pela alma no ato do perfeito conhecimento (contemplação), ela permanece ínsita na alma. E, embora essa ciência, pelo advento no corpo, como que se perca (*gignómenos apolósamen*, *Fédon* 75e) como ciência em ato (no sentido de que os homens, a partir do nascimento, não são capazes de “dar razão” (*ibidem*, 76b) das realidades ideais), ela, entretanto, ‘revive’ pela ‘instrução correta’. Essa é propriamente a *anámnesis* que tem por objeto não Ideias inatas que desconheço, mas a *ciência* que a alma adquiriu por um ato próprio de conhecimento (no qual o inteligível como objeto realmente existente distingue-se inteiramente do sujeito). A teoria das ‘ideias inatas’ parece visar, sobretudo, um aspecto *psicológico* do conhecimento. A ‘reminiscência’ platônica tem um sentido propriamente *metafísico*”.

indicam a dependência de uma Ideia com relação a outra na razão da inteligibilidade. A hierarquia entre as Ideias exige que se chegue a uma Ideia suprema, causa da inteligibilidade para as outras. Essa Ideia é a Ideia do Bem, laboriosamente conhecida, na *República*, como princípio e fim do mundo. O segundo problema refere-se ao fato de a Dialética proferir juízos de existência ao exprimir relações entre Ideias. Para livrar a Dialética das dificuldades provenientes do eleatismo e da sofística, Platão concebe, no *Sofista*, a Ideia de Ente como *intermediário dinâmico* que se afirma implicitamente em todo juízo dialético. A Ideia de Ente é *princípio de objetivação* para as Ideias, que, nos juízos dialéticos, é afirmada das Ideias particulares não por identidade absoluta, mas por participação ordenada.

Pode-se, então, perguntar se a Ideia do Bem da *República* e a Ideia de Ente do *Sofista* são uma e a mesma. O Pe. Vaz responde afirmativamente, pois ambas aparecem como Ideia suprema que é participada por todas as outras: na *República*, na perspectiva moral-metafísica, no *Sofista*, na perspectiva do problema lógico-metafísico.

Mas – conclui o Pe. Vaz – tanto a Moral como a Lógica, para Platão, reduzem-se à ciência da realidade ideal: por isso, a suprema Ideia “moral”, assim como a suprema Ideia “lógica”, é também a suprema Ideia “metafísica”. Desse modo, a Dialética platônica parece adquirir sua *unidade*: unidade *formal* pela forma da Ideia de Ente que é implicada em todo juízo seu; unidade *terminal* pelo “finalismo” da Ideia do Bem que se visa em todo juízo seu”.²⁹

No último desenvolvimento da Conclusão Geral, o Pe. Vaz retoma a imagem da parábola geométrica, que procede do infinito, desce até tocar o eixo em seu vértice, e sobe novamente ao infinito. A parábola ilustra a vida do conhecimento, que é a vida da própria alma, que desce do plano transcendente às condições do corpo, no qual entra em contato com o fluxo dos sensíveis, e deve esforçar-se por subir novamente à sua condição primitiva. Esta é também a parábola da vida filosófica como exercício da Dialética. A análise da teoria platônica do conhecimento comprova que o *motivo* fundamental da filosofia platônica, antecipado na epígrafe tirada de Santo Tomás de Aquino e nas conclusões do primeiro capítulo, pode ser formulado assim: “o imperfeito vem do perfeito e para ele tende”. Por isso, para concluir a sua tese, o Pe. Vaz escolheu as palavras do texto da *República*, da primeira epígrafe, porque nelas o “motivo fundamental” da filosofia platônica exprime-se com elegância: “Nada de imperfeito pode ser medida de nada” (*Rep.* 504c).

²⁹ Este é o último parágrafo do ponto 6 da Conclusão Geral.

3. Platão ao longo do caminho: Platonica

Afirma o Pe. Vaz na sua *Bio-Bibliografia*:

Nos meus primeiros anos permaneci ainda quase totalmente imerso no estudo de Platão. Condensei seus resultados nos artigos “Eros e logos: natureza e educação no *Fedro* platônico (escrito ainda em Roma), na revista *Verbum* em 1952; “A dialética das Ideias no *Sofista*” e “Amor e conhecimento: sobre a ascensão dialética no *Banquete*”, na *Revista Portuguesa de Filosofia*, em 1954 e 1956. No entanto, a comunicação que apresentei ao II Congresso Brasileiro de Filosofia (Curitiba, set. 1953) sob o título “Itinerário da Ontologia Clássica” (publicada na revista *Verbum* em 1954) pode ser interpretada como a reconstituição do meu próprio itinerário pelos caminhos do pensamento clássico, de Platão a Santo Tomás...³⁰

O texto sobre o *Sofista* e a comunicação sobre o itinerário da ontologia clássica, como acenei acima, foram republicados, em 1968, em *Ontologia e história*; os textos sobre o *Fedro* e sobre o *Banquete* reaparecem agora em *Platonica*.³¹ Eles são herdeiros da grande familiaridade com os Diálogos adquirida na preparação da tese de doutoramento, assim como da profunda assimilação dos clássicos da bibliografia platônica e do estudo dos comentadores do texto platônico publicados nos anos que precederam e se seguiram à defesa da tese. Com efeito, a análise das notas desses textos revela que as referências bibliográficas neles utilizadas já se encontram, quase todas, na Bibliografia da sua tese de doutorado.³² Portanto, os dois capítulos que abrem *Ontologia e história*, assim como os dois primeiros capítulos de *Platonica* dão testemunho do Platão que iria acompanhar o Pe. Vaz ao longo de seu caminho filosófico.

³⁰ Cf. *Cristianismo e histórica*, p.421.

³¹ O texto “A ascensão dialética no *Banquete* de Platão” foi publicado também em *Kriterion* (Belo Horizonte), 35-36 (1956) p.17-40, de onde foi extraído para a publicação em *Platonica*. Para a publicação em *Kriterion*, o Pe. Vaz escreveu uma introdução na qual manifesta a emoção de retornar, depois dos anos de formação longe de Minas, à terra mãe, e conta que o seu primeiro contato com Platão, aos 13 anos, se deve aos volumes da *República* que encontrou na biblioteca de seu avô, em Ouro Preto. Ele identifica, nesse lugar e nesse gesto, “todo o humanismo mineiro”, ao qual ele afirma dever tudo o que é. E numa espécie de retomada do tema do humanismo, que conclui o texto sobre o *Fedro*, faz uma inusitada revelação autobiográfica: “Se o humanismo cristão tem um sentido é, precisamente, como um humanismo ou como o *humanismo* simplesmente. Ele não se edifica num terreno neutro onde só penetram as pontas de lança da apologética nem é primeiramente uma teoria. O humanismo cristão é a criança mineira que olha curiosa nas estantes do seu avô os velhos volumes de Platão, e cuja inteligência não tem depois de escolher entre Sócrates e Jesus, porque não perde mais, como na comparação célebre do *Sofista* (249 D), a espontaneidade infantil e tão sensata de quem destrói as fáceis oposições no largo acolhimento de um mesmo abraço”. Cf. *Platonica*, 50.

³² Dos 123 títulos da Bibliografia complementar utilizada na tese (exceto as fontes), 40 títulos aparecem citados nas notas dos capítulos de *Platonica*, sobre um total de 135 títulos (exceto as fontes).

A leitura desses textos mostra claramente a permanência e os desdobramentos da compreensão fundamental do conjunto da obra platônica adquirida na elaboração da tese. Depois de 1956, o primeiro texto dedicado a Platão – “Nas origens do realismo: a teoria das Ideias no *Fédon* de Platão” –, só aparecerá em 1983, em volume especial da revista *Filosofar Cristiano*, de Córdoba (Argentina), em homenagem ao Pe. Stanislavs Ladusāns, SJ.³³ Mas, as intuições fundamentais da primeira leitura dos Diálogos reaparecem com a segurança de uma reflexão amadurecida no confronto com a dialética, que, a partir dos anos 1958 e 1959, ao avançar pelo continente do racionalismo, “passara por Kant” e se “encontrava já nas terras desse misterioso Império do Meio do pensamento moderno que era [...] a obra de Hegel”.³⁴

Duas citações deste texto bastam para comprovar isso. Na primeira parte do texto, em torno do conceito platônico de ciência, ele afirma:

[...] é, a meu ver, erro histórico e pecado mortal de método fazer de Platão o protagonista de uma busca inquieta que não aceita descansar em nenhuma certeza absoluta. A busca sem fim exprime a curva descendente das metafísicas exaustas. Ora, Platão nos oferece o itinerário da primeira grande ascensão metafísica que nos legou a filosofia ocidental. Sua filosofia é, pois, uma filosofia que ambiciona elevar-se às mais altas e definitivas certezas.³⁵

A ciência platônica, na busca do absoluto de inteligibilidade, se expõe em toda a sua originalidade nos diálogos da maturidade, a partir do *Fédon*, no qual a demonstração da imortalidade da alma aponta o caminho a ser percorrido pela reflexão platônica até a identificação do absoluto de inteligibilidade como absoluto de existência, que ocorrerá no *Sofista*. O *Fédon*, segundo o Pe. Vaz, pode ser considerado “o primeiro grande texto *realista* da história do pensamento ocidental”.³⁶ Portanto, o correto entendimento da teoria da Ideias mostra que o dilema realismo ou idealismo não se aplica à teoria platônica do conhecimento. E conclui:

Ainda aqui é Hegel que nos encaminha na direção do reto entendimento do platonismo ao mostrar que, para Platão, a realidade verdadeira só pode ser a realidade *conhecida* e o conhecimento verdadeiro é o conhecimento das Ideias. [...] O primeiro capítulo do realismo, escrito por Platão, é a teoria das Ideias.³⁷

³³ Cf. *Pluralismo pluridimensional. Homenaje al R. P. Dr. Stanislavs Ladusāns S.J.*, Asociación Interamericana de Filosofía, Córdoba, Dirección General de Publicaciones, 1983, p.115-129.

³⁴ Cf. *Bio-Bibliografía*, p.422.

³⁵ Cf. *Platonica*, p.72.

³⁶ *Ibidem*, p.80.

³⁷ *Ibidem*, p.84.

O texto que representa, por um lado, a retomada das intuições iniciais sobre o Platão do começo do caminho e, por outro, a abertura de novos horizontes de compreensão do platonismo, apareceu em 1990, na Revista *Síntese*, com o título “Um novo Platão?”, no qual o Pe. Vaz resenhou o grande livro de Giovanni Reale sobre a nova interpretação de Platão. Seria ocioso insistir aqui na importância desse texto para o início da discussão sobre a tradição indireta do platonismo e as doutrinas não escritas nos ambientes acadêmicos brasileiros. Com efeito, foi esse texto que me levou a traduzir o livro de Reale³⁸, assim como a promover a tradução de outros textos de representantes da Escola de Tübingen-Milão³⁹, provocando a nossa Academia a entrar numa discussão que já produzira uma abundante literatura, particularmente no Velho Continente.⁴⁰ Baste-nos uma única citação daquele texto para verificar que o Platão dos últimos anos da reflexão do Pe. Vaz não é mais que um aprofundamento no Platão que o acompanhou ao longo de todo o seu caminho filosófico:

A Teoria dos Princípios, cujos traços se encontram nas “doutrinas não escritas”, representa o esforço supremamente audacioso de Platão para pensar de alguma maneira, na sua gênese dialética, a ordem do mundo ou o “divino” (*theion*) por excelência tal como o Demiurgo (o Deus platônico) a contempla e a realiza. É esse o sentido mais profundo da “assimilação a Deus” (*homoiosis theo*, *Teet.* 176 B) que Platão propõe ao Filósofo. Quem, nesses tempos de nihilismo ético e metafísico, nutrir alguma dúvida a respeito da atualidade de Platão, reinterpretado à luz da Teoria dos Princípios, deverá ler as últimas páginas de Reale.⁴¹

O último grande texto do Pe. Vaz dedicado exclusivamente a Platão é de 1993 e foi escrito para a aula inaugural do Curso de Doutorado em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. Com o sugestivo título “Platão revisitado. Ética e Metafísica nas origens platônicas”, o Pe. Vaz serve-se da ocasião para fa-

³⁸ Cf. REALE, G., *Para uma nova interpretação de Platão*. A metafísica dos grandes diálogos à luz das “Doutrinas não escritas”, trad. M. Perine, São Paulo, Loyola, 1997, 22002.

³⁹ Cf. CATTANEI, E., *Entes matemáticos e metafísica*. Platão, a Academia e Aristóteles em confronto, trad. Fernando S. Moreira, rev. técnica M. Perine, São Paulo, Loyola, 2005; SZLEZÁK, T., *Ler Platão*, trad. de Milton C. Mota, São Paulo, Loyola, 2005; ID., *Platão e a escritura da filosofia*. Análise de estrutura dos diálogos da juventude e da maturidade à luz de um novo paradigma hermenêutico, trad. M. Camargo, São Paulo, Loyola, 2009 e, ainda, ID., *A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platão*, trad. W. Fuchs, rev. técnica M. Perine, São Paulo, Loyola, 2011.

⁴⁰ Um breve estado da arte da discussão entre nós e na Europa pode ser visto em: PERINE, M., *Estudos platônicos: leituras entre o escrito e o não escrito*, in: ID., *Estudos platônicos*. Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem, São Paulo, Loyola, 2009, p.9-26; e também, PERINE, M., *A recepção da Escola de Tübingen-Milão no Brasil*, *Revista ARCHA*. As origens do pensamento ocidental, 6 (2011) p.27-33.

⁴¹ Cf. *Platonica*, p.99 s.

zer, literalmente, um inventário do patrimônio que Platão legou à nossa tradição de filosofia. Com efeito, logo no início do texto ele afirma:

[...] a história de quase dois milênios e meio da *pragmateia* filosófica no Ocidente, a começar pelos discípulos imediatos de Platão e pelo maior deles, Aristóteles, nos mostra que o gesto inaugural de toda decisão autêntica de filosofar dentro da nossa tradição é um encontro ou um reencontro com Platão. Platão é o gênio tutelar da cidade dos filósofos, e seu pensamento é o pórtico por onde se entra nessa cidade que cresceu até tornar-se a *megalopolis* de ideias e sistemas por onde hoje andamos e muitas vezes nos perdemos.⁴²

Naquela aula inaugural o Pe. Vaz afirma que daria “apenas os primeiros passos na direção do roteiro que nos leva ao lugar conceptual em que Metafísica e Ética têm a sua origem”, e que se limitaria aos primeiros diálogos de Platão, “apenas divisando ao longe a alta cordilheira metafísico-ética dos diálogos da maturidade”. Entretanto, a limitação aos primeiros diálogos não ofusca a constatação de que, nos vinte e três séculos que nos separam da Primeira Academia, o platonismo se tornou “o arquétipo fundamental do pensamento filosófico do Ocidente”, e que os modelos de interpretação do texto de Platão são “os marcos miliários na rota desse pensamento”.⁴³

Ora, o mais recente desses modelos hermenêuticos, proposto pela Escola de Tübingen-Milão, mostra que a reconstituição da teoria platônica dos Princípios “obriga a pôr em relevo [...] o problema da relação entre Metafísica e Ética”, e leva à constatação de que a Metafísica é o horizonte último da Ética, horizonte que se descobre “mediante o pressuposto socrático de uma estrita homologia entre a *arete* e a *episteme*”. A ética platônica avança na direção desse horizonte, “cuja linha extrema é traçada pela ontologia do *Bem-Uno*”, e situa “inteiramente a *práxis* sob a regência da *teoria*, o que significa, para Platão, suprassumir a necessidade cega do Destino na necessidade manifestada da Razão”.⁴⁴ Eis como o Pe. Vaz resume a ousadia de Platão:

Tentar elevar a hermenêutica da liberdade humana (ou da *práxis* humana na sua prerrogativa de livre agir) ao plano de uma metafísica da liberdade ou de uma Ética enraizada na necessidade suprema do ser revelou-se como uma aventura intelectual de assombrosa audácia, cujas consequências foram profundas e decisivas para a história espiritual do Ocidente. Platão foi o herói dessa aventura ou o Odisseu desse extraordinário périplo que o lançará nas rotas de uma “segunda navegação”, através do oceano do *logos*, da qual tornará para estabelecer nos firmes vínculos do inteligível a natureza, a cidade e o indivíduo.⁴⁵

⁴² *Ibidem*, p.103.

⁴³ *Ibidem*, pp.104 e 105 n. 6.

⁴⁴ *Ibidem*, p.109.

⁴⁵ *Ibidem*, p.111 s.

Como normalmente ocorre, é impossível resumir a tessitura do texto do Pe. Vaz sem praticamente repeti-lo. Não farei nem uma coisa nem outra. Quero começar a concluir esta reflexão afirmando que a reconstrução das origens platônicas da Ética e da Metafísica nos primeiros diálogos platônicos proposta pelo Pe. Vaz retoma, de maneira plenamente amadurecida e atualizada, as intuições que marcaram a sua primeira leitura de Platão e que o acompanharam ao longo de todo o seu caminho. Uma prova elementar dessa afirmação pode ser dada pela comparação da bibliografia utilizada na sua tese com a que é citada nas 84 notas do texto, onde comparamos desde Festugière e Stefanini, os dois grandes mentores da sua primeira leitura de Platão, até os nomes mais expressivos da mais recente pesquisa sobre Platão. A prova textual é dada pelo desfecho do percurso pelos diálogos da juventude, numa breve reflexão sobre o enigma do *Fédon*, que conclui a aula.

Esse diálogo inaugural das obras da maturidade, segundo o Pe. Vaz, surpreende pelo paradoxo da meditação socrática sobre a morte, na qual Platão une morte e Metafísica. Mas o enigma do *Fédon* se desfaz ao nos darmos conta de que ele é também um diálogo programático, que “faz parte do grupo dos diálogos que anunciam a fundação da Academia e falam da vida filosófica que nela se tentará viver”, cujo modelo é Sócrates “no ato supremo do seu exercício de filosofar”. E arremata o Pe. Vaz:

Se esse ato supremo é, ao mesmo tempo, uma meditação metafísica na qual se lançam os fundamentos da teoria das Ideias e se formulam as exigências da teoria dos Princípios [...] é porque, para Platão, o conhecimento do Ser é a norma suprema da vida filosófica. Na sua homologia com o Ser, a vida filosófica não pode ser levada pelo fluxo a efêmera existência dos mortais. A ela cabe o predicado de “divina” (*theia*) e, por conseguinte, a imortalidade, predicado das divinas Ideias.⁴⁶

Essa mesma compreensão do enigma do *Fédon* está presente no final da Conclusão Geral da tese de doutorado, quando descreve a vida do conhecimento segundo Platão com a imagem da parábola geométrica, que procede do infinito, desce até tocar o eixo em seu vértice, e sobe novamente ao infinito. Com mais esta citação me avio à conclusão.

De modo semelhante, a vida do conhecimento, que é a vida própria da alma, “desce” do plano transcendente onde se situava perfeitamente, pela pura relação entre sujeito e objeto, às condições do corpo, no qual entra em “contato” com o fluxo dos sensíveis. Daí (pelo processo de “reminiscência”) esforça-se por “ascender” novamente à sua condição primitiva. Esse labor ou essa obra é a “vida filosófica” que, então, define-se como “separação do corpo” (por “purificação”) e como exercício da Dialética. A vida filosófica, que é a perfeição da vida do conhecimento no corpo, define-se, portanto,

⁴⁶ Cf. *Platonica*, p.128.

como “investigação” perpétua (*zétesis*). E a morte aparece para o “filósofo” como “experiência fundamental” positivamente superada pela meditação sobre ela, na medida em que uma “grande esperança” (*pollè elpís*, *Fédon* 67b) de imortalidade e, ainda mais, a demonstração apodítica da própria imortalidade surgem da afirmação do mundo ideal e da “reminiscência” da contemplação original.⁴⁷

Concluindo

Quando interrogado por Marcos Nobre e José Marcio Rego, em *Conversas com filósofos brasileiros*, sobre os conceitos mais representativos da sua posição filosófica, como eles surgiram e como os via hoje, o Pe. Vaz afirma que se liga a uma tradição para a qual a filosofia eleva-se sobre o transitório em busca de *princípios* que são também *fundamentos*. Os conceitos fundacionais que o acompanharam ao longo de sua evolução são o de “ato de existir”, recebido de Tomás de Aquino, que é a pedra angular da Metafísica. Da Antropologia filosófica, o conceito fundamental é o Eu como *expressividade*. A Metafísica e a Antropologia filosófica abriram-lhe o caminho para a Ética, cujo conceito fundamental é o de *Bem*, recebido de Platão e Aristóteles. E conclui a sua resposta com uma afirmação com a qual também quero concluir essa exposição sobre Platão no caminho filosófico de Lima Vaz:

Penso que os conceitos que chamo “fundacionais”, presentes já desde o início no núcleo básico das ideias filosóficas nas quais fui formado, foram sendo explicitados e adquirindo uma estrutura formal mais definida ao longo do meu magistério e do trabalho de preparação dos meus cursos. Aqui está realmente o roteiro da formação das minhas ideias filosóficas fundamentais.⁴⁸

Endereço do Autor:

R. Itacolomi, 258 ap. 11
01239-020 São Paulo – SP
email: mperine@gmail.com

⁴⁷ Texto extraído do ponto 7 da Conclusão Geral da tese.

⁴⁸ Cf. NOBRE, M.; REGO, J. M., *Conversas com filósofos brasileiros*, São Paulo, Editora 34, p.37.