

JEAN LAUAND

RELIGIÃO E SOCIEDADE

[SÉRIE COLLECTANEÆ - VOL.7]

[SELEÇÃO DE ARTIGOS]



EDIÇÕES CEMOROC
(CENTRO DE ESTUDOS MEDIEVAIS
ORIENTE & OCIDENTE - FEUSP)

2025

Copyright © 2025 do autor
Todos os direitos reservados.

Conselho Editorial dos livros do Cemoroc

Diretores:

Jean Lauand (Feusp)
Paulo Ferreira da Cunha (Univ. do Porto)
Sylvio R. G. Horta (FFLCH-USP)

Membros:

Aida Hanania (FFLCH-USP)
Chie Hirose (Pós-Doutora Feusp)
Enric Mallorquí-Ruscalleda (Indiana University-Purdue
University Indianapolis)
Gabriel Perissé (Pós-Doutor Unicamp)
Lydia H. Rodriguez (Indiana Univ. of Pennsylvania)
María de la Concepción P. Valverde (FFLCH-USP)
Maria de Lourdes Ramos da Silva (Feusp)
Nádia Wacila H. Vianna (Fea-USP)
Pedro G. Ghirardi (FFLCH-USP)
Pere Villalba (Univ. Autònoma de Barcelona)
Roberto C. G. Castro (Pós-Doutor Feusp)
Rui Josgrilberg (Dr. Univ. Strasbourg)
Sílvia M. Gasparian Colello (Feusp)
Terezinha Oliveira (Uem)
Vitor Chaves de Souza (UFPB)

Dados internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira de Livro, SP, Brasil).

Lauand, Jean ..
Religião e Sociedade - Série *Collectanea* vol. 7; S. Paulo: Cemoroc, 2025
ISBN 978-65-01-29125-3 .

1. Religião 2. Filosofia 3. Educação I. Título

(capa: JL em carvão do artista João Soares de Souza Sobrinho)

Todos os direitos desta edição reservados ao CEMOROC
<http://www2.fe.usp.br/%7Ecemoroc/>

SUMÁRIO

Apresentação – Sylvio R. G. Horta	05
O Diálogo entre a Fé e a Razão	11
O Deus que brinca: fundamentos lúdicos da realidade	53
Tomás de Aquino - Criação, participação e graça: Cristo sal	79
A Filosofia da Educação no novo Catecismo Católico	99
Tomás x Anselmo - <i>rationes necessariae</i> ou <i>theologia negativa</i>	127
O ambíguo “estilo Vaticano” – o caso do Novo Catecismo da Igreja Católica	145
O pecado capital da acídia	157
“Catolicismo insaciável”: dos dogmas às representações sociais	175
O papel dos enigmas na educação e na religião medievais	197
Humor na Bíblia	221
Olé! – O Belo e Deus	249

<i>Amthal</i> , a pedagogia metafórica de Deus na Bíblia e no Alcorão	255
Análise keirseyiana de clássicos cristãos e chineses	275
Santo Expedito: análise de uma devoção	309
Os “se” das línguas Semitas e o Evangelho Revisitado	323
Mother Mary Comes to me - a Radical Insegurança da Condição Humana	347
A linguagem mística do cotidiano	363
Teologia, corpo e educação moral	375

Apresentação – *Collectaneae*: organizando em livros seleções de artigos de Jean Lauand – 7

Sylvio R. G. Horta
Vice-Coord. área de Chinês (Dlo-Fflchusp)
Editor de Internet do Cemoroc

Jean Lauand é Professor Titular Sênior da Feusp, fundador e presidente do Cemoroc. Professor pesquisador da Universitat d'Alacant (Espanha) e da Universidade do Porto (IJ, de 2003 a 2019). É membro da Real Academia de Letras de Barcelona (correspondente). É também professor colaborador do Colégio Luterano São Paulo. Algumas de suas especialidades serão enumeradas ao elencarmos os temas desta coleção.

Trata-se de um professor incomparável. Nos seus 29 anos de magistério na FEUSP (até aposentar-se em 2009 e, desde então, continuar como professor Sênior na Pós-Graduação), foi em mais de 20 ocasiões formalmente distinguido pelos seus alunos: como Patrono dos formandos (5 turmas levam seu nome), como Paraninfo (em 8 formaturas) e como Professor Homenageado (10 vezes)!

No *Dedalus*, sistema de bibliotecas da USP, na busca pelo autor Jean Lauand, encontramos mais de 800 publicações (mais da metade são artigos científicos). No currículo Lattes do autor, encontram-se referenciados 540 artigos (433 científicos e 107 em revistas, jornais etc.)

A imensa maioria desses estudos foram publicados nas diversas revistas (algumas hoje desativadas) que o Cemoroc fundou desde 1997 (<http://www.hottopos.com>) e encontram-se disponíveis na Internet: Revista Internacional d'Humanitats, Notandum, Convenit, International Studies on Law & Education, Mirandum, Collatio, Videtur etc.

Pareceu-nos bem aos Diretores do Cemoroc agrupar tematicamente em livros, seleções desses artigos para facilitar aos estudiosos da imensa produção de nosso Presidente a pesquisa sobre sua multifacética obra – os e-books facilitam imensamente a busca por palavras-chave. A coleção em geral mantém a forma original de cada artigo (alguns reedições de originais bem antigos), mesmo com a ocorrência de algumas inevitáveis repetições de uns quantos parágrafos e exemplos.

O plano destas *Collectaneae* - no caso, “Lauandiana” - comporta grandes temas desse autor como os já publicados (<http://www2.fe.usp.br/%7Ecemoroc/page5.html>):

- vol. 1 – Estudos Tomasianos
- vol. 2 – Estudos Pieperianos
- vol. 3 – Estudos Árabes
- vol. 4 – Estudos Keirseyanos
- vol. 5 – Estudos sobre a Linguagem
- vol. 6 – *Abroad*: 50 artigos (em 14 línguas e 25 países)

Quem acompanha a obra do Prof. Jean Lauand sabe muito bem da originalidade e pioneirismo do autor em seus artigos e com esses agrupamentos – que já somam 2371 páginas! – poderá melhor aprofundar em suas contribuições.

Nota sobre este volume 7

Este volume recolhe 18 artigos selecionados de Jean Lauand, dedicados a profundas reflexões filosóficas e teológicas, a seus valores, às relações entre religião e “mundo” e às influências (por vezes, disfunções) nas práticas sociais.

O livro se abre com “O diálogo entre Fé e Razão”, sua apresentação em debate (13-02-2009) com o bispo Dom Dimas Lara Barbosa, então secretário geral da CNBB. Passados 16 anos, os temas então tratados ganharam ainda mais atualidade, como é o caso dos abusos e do fanatismo que o grande pensador espanhol Julián Marías designou por “catolicismo insaciável” (claro que essa insaciabilidade não é tentação que assale só o catolicismo, mas acomete todas as religiões). Essa mesma extrapolação é também o tema – sob um determinado ponto de vista teórico tema – de outro estudo “‘Catolicismo insaciável’: dos dogmas às representações sociais”.

Ainda nesse debate, JL recolhe uma de suas mais brilhantes contribuições ao tema da liberdade do cristão em matérias temporais, estabelecida pelo próprio Cristo, na emblemática questão da partilha da herança. Enquanto Cristo se recusa a se envolver concretamente nessa questão secular, o Alcorão, pelo contrário, prescreve detalhadas normas para o caso: o que levou o Islã, pouco depois, a fundar a ciência

árabe da Álgebra, precisamente para “equacionar” esses preceitos.

Ainda nesse capítulo de abertura, JL recupera, em favor da autonomia da consciência de cada cristão – seguindo seu mestre Tomás de Aquino –, o caráter principal (e principal) da virtude cardinal da Prudência (da verdadeira *Prudentia*) contra a prepotência de líderes religiosos que preferem ocultá-la e pretendem substituí-la por detalhados e farisaicos códigos morais...

Segue-se um clássico lauandiano: “O Deus que brinca: fundamentos lúdicos da realidade”, profundo estudo sobre a antropologia e a teologia de Santo Tomás, todo um manifesto em favor da leveza da religião e um convite à contemplação de Deus no mundo, como se pode ver em “Olé! – O Belo e Deus”. O livro inclui também um divertido capítulo sobre o humor na Bíblia.

Explora a seguir uma (esquecida) metáfora do Aquinate, a de “Cristo sal”, desenvolvendo um dos conceitos essenciais da visão católica do mundo: a *participatio*. O homem e o mundo são por participação no Ser de Deus e a graça é a participação da Filiação divina de Cristo. Esse e outros conceitos que integram a *Weltanschauung* da doutrina católica são analisados em seu documento oficial: o Novo Catecismo da Igreja.

Outro salutar conceito em favor da liberdade – derivado do onipresente princípio central: a Criação – está na decidida postura praticada e ensinada por Tomás: a de uma filosofia e teologia negativas, antídotos contra qualquer tentativa de rígidos racionalismos, como prefigurados em um

S. Anselmo de Canterbury. O artigo é: “Tomás x Anselmo - *rationes necessariae* ou *theologia negativa*”. Na esteira desse tema, estão os artigos que abordam a comunicação de Deus, pela metáfora e pelo *mashal*: “O papel dos enigmas na educação e na religião medievais” e “*Amthal*, a pedagogia metafórica de Deus na Bíblia e no Alcorão”.

Seguindo as preocupações do Papa Francisco, desde o início de seu pontificado, JL documenta as manipulações (e contradições), que por vezes se observam no Vaticano: as ambiguidades ligadas à edição definitiva do Novo Catecismo da Igreja Católica.

Seguindo seu mestre contemporâneo, o grande filósofo alemão Josef Pieper, recupera e apresenta para nosso meio acadêmico a desconhecida Acídia, o pecado capital de extremo alcance antropológico e que é ignorado pelos cristãos, que o substituíram pelo “*pecadillo*” da Preguiça, elevado incrivelmente à categoria de vício capital...

Contra os que pretendem uma uniformização do estilo de viver a religião, a legítima e saudável diversidade de modos de o cristão “viver a vida de Cristo” (Gal: 2, 20) é explorada na análise psicológica (“Análise keirseyaniana de clássicos cristãos e chineses”) de dois grandes santos: São Bento e São Francisco, não por acaso nomes escolhidos pelos dois últimos papas...

Também à luz do escorregadio “estilo eclesiástico”, JL analisa sociológica e historicamente o curioso caso da devoção a Santo Expedito (questionando inclusive sua própria existência...), verdadeira febre ainda há poucos anos.

Um artigo de 2001, que causou muito impacto internacional foi “*Mother Mary Comes to me...*”, uma interpretação do “Let it be” de Paul McCartney, como um possível hino a Maria, mãe de Jesus. Já o título não significa “deixa estar”, mas o próprio *fiat*, “faça-se” de Maria (no evangelho em inglês: “let it be”).

Uma interessante análise exegética que ilumina a leitura dos evangelhos é “Os ‘se’ das línguas Semitas e o Evangelho Revisitado”.

“A linguagem mística do cotidiano”, sempre a partir do conceito central de Criação, refuta o fundamentalismo dos que querem controlar os fiéis, criando uma oposição da religião ao mundo, como se o mundo não fosse obra de Deus. A partir da poesia de Adélia Prado, mostra-se como a arte (não só a arte sacra, mas qualquer verdadeira arte) remete a Deus criador: assumir plenamente a Criação envolve também a valorização do corpo e da matéria, tema do último capítulo desta obra.

Sylvio R. G. Horta

O Diálogo entre a Fé e a Razão

(Debate com D. Dimas Lara Barbosa, secretário geral da CNBB - “Manhã Filosófico-Teológica” da Semana da Faculdade Dehoniana: “85 anos de Teologia em Taubaté”, 13-02-09. Mantivemos o tom oral do discurso)

Bento XVI: o dever de criticar a Igreja

Inicialmente quero agradecer aos organizadores desta semana pelo imensamente honroso convite para esta sessão, nesta Faculdade tão ilustre, nesta data tão especial. É uma honra especial, também, poder dialogar com Dom Dimas, figura tão importante da Igreja no Brasil.

A referência principal para nosso diálogo será naturalmente a *Carta Encíclica Fides et Ratio do Sumo Pontífice João Paulo II*, publicada em 14-09-98.

Desde há muitos anos, dedico boa parte de meu trabalho de docência e pesquisa na Universidade de São Paulo ao pensamento medieval - com tantas interfaces com o tema que nos ocupa hoje - e, de modo especial na Pós-Graduação, a Santo Tomás de Aquino, que, como não

poderia deixar de ser, situa-se no próprio centro da *Fides et Ratio*.

Nestes 30 anos lecionando esses temas na USP - em diálogo acadêmico não só com católicos, mas também com cristãos de outras igrejas e seguidores de religiões não cristãs, e também céticos, ateus..., enfim, o público em geral -, alunos, orientandos e colegas expressam muitas dúvidas e objeções em relação a nossa Igreja, e eu gostaria de trazer aqui algumas que considero pertinentes a esse debate, como porta-voz de queixas ligadas ao tema: fé e razão.

O próprio papa Bento XVI, citado em um importante documento da CNBB, convoca os jovens a apresentarem suas críticas à Igreja:

A Igreja tem seu lado divino, mas, também, seu lado humano. É santa e, ao mesmo tempo, formada por pecadores. Devida à fraqueza humana, sofre continuamente a tentação de se afastar da mística do seu fundador, deixando de ser reflexo do modelo. A Igreja que evangeliza, portanto, deve estar sendo continuamente evangelizada.

“Pode-se criticar muito a Igreja. Nós o sabemos e o Senhor mesmo nos disse que ela é uma rede com peixes bons e ruins, um campo com trigo e joio. O Papa João Paulo II, que nos mostrou o verdadeiro rosto da Igreja nos numerosos beatos e santos que proclamou, também pediu perdão pelo mal causado, no correr da história, pelas palavras ou atos de homens da Igreja”

(Sermão de Bento XVI para mais de um milhão de jovens na Jornada Mundial da Juventude em Colônia, em 2005).¹

Essas queixas – pelo menos em meu âmbito de debate acadêmico – giram em torno de certos desvios teológicos, derivados de um mal entendimento ou esquecimento de algo muito profundo e que deveria ser muito caro para a Igreja e que se encontra em seu principal mentor filosófico, Santo Tomás de Aquino: é necessário lembrar, contra as **certezas dos fariseus** e seu **legalismo tirânico**, a **liberdade** e o **mistério** (em vez de falar de um pretense “tomismo” como sistema completo, deveríamos recordar que a grande missão da filosofia cristã é manter vivo esse sentido de mistério e de liberdade - as esquecidas “**teologia negativa**” e “**filosofia negativa**” de Tomás), e devolver ao cristão o leme da direção da própria vida, o que classicamente se chama a **virtude da prudentia**. É sobre esses fundamentos teológicos, tomasianos, que versa esta minha fala.

Fariseus de ontem e de sempre. O catolicismo insaciável.

O tema do relacionamento entre fé e razão entra em pauta para a Igreja já no século II, quando começa a haver convertidos de esmerada cultura grega e surgem as perguntas: “Que fazer com a cultura e a filosofia pagãs?” “A filosofia tem um lugar no cristianismo ou deve ser descartada?” Desde então, desde a nascente patrística até hoje, encontramos no

¹ *Evangelização da Juventude Desafios e Perspectivas Pastorais* São Paulo, Paulinas, 2007, No. 69

cristianismo diversas posições, que vão do franco acolhimento ao repúdio total; de um São Justino que afirma que “tudo quanto de verdade se disse pertence a nós cristãos” (e considera Platão discípulo de Cristo; e Sócrates, mártir do cristianismo) ao desprezo de um Tertuliano², que enuncia a pergunta retórica: “Que há de comum entre Atenas e Jerusalém; entre a Academia e a Igreja?”

Como diz Henri Irenée Marrou, o catolicismo é necessariamente uma religião culta. E, em meio a vicissitudes e restrições, deu-se o acolhimento da cultura pagã e do pensamento pagão. Sempre em oposição a outras correntes. Um interessante livro de Étienne Gilson, *The unity of Philosophical Experience*, mostra como há nas religiões - cristianismo, judaísmo e islamismo - certas constantes históricas no relacionamento entre fé e razão, por exemplo no repúdio à filosofia.

Uma dessas constantes é o teologismo: pessoas piedosas empenhadas em enaltecer mais a glória de Deus partem para a afirmação de que Deus é que é e faz tudo, enquanto a natureza e o homem nada são e nada fazem. Assim, chega-se à conclusão de que a natureza está desprovida por completo de realidade e de inteligibilidade. E, neste caso, o ceticismo é inevitável³.

² Diga-se de passagem, que embora muitos na Igreja continuem considerando o “fundamentalista” Tertuliano um Padre da Igreja, S. Tomás não hesita em considerá-lo um herege delirante.

³ Diz Gilson: “Por mais diversas que estas doutrinas possam ser de acordo com as diferentes épocas, lugares e civilizações em que foram concebidas, sempre, no final de contas, se assemelham, pois todas estão intoxicadas por um determinado sentimento religioso que chamarei singelamente: sentimento da Glória de Deus. Sem dúvida, não existe verdadeira religião

Outra constante são os radicalismos farisaicos, presentes em todas as igrejas, em todas as religiões. Poucos, mas muito determinados e organizados, podem chegar a dominar uma igreja. Sim, o que caracteriza a “seita dos fariseus” (a expressão é de At 15, 5), como já advertia o próprio Cristo, é a hipocrisia ligada a seu insaciável apetite por normas e leis, os fardos pesados que atam (Mt 23, 4), para *garantir* a salvação nesse mundo tão perigoso e dominado pelo mal.

A expressão “*catolicismo insaciável*”, e poderíamos falar também de um “cristianismo insaciável”, de um islã ou judaísmo insaciáveis etc., foi cunhada em 1952 pelo saudoso filósofo Julián Marías (ele mesmo um católico exemplar),

sem este sentimento: é o mais profundo e o que há de melhor nela. Mas uma coisa é experimentar profundamente certo sentimento e outra, permitir-lhe que, sem controle da razão dê uma interpretação completa do mundo. Sempre que se permitiu à piedade entrar no campo da Filosofia, o resultado foi que teólogos pios, para enaltecer mais a glória de Deus, investiram contra a própria criação divina. Deus é grande, alto, onipotente. Que melhor prova pode-se dar destas verdades do que mostrar que a natureza e a humanidade são criaturas insignificantes, vis e totalmente desprovidas de poder? Mas, este método é muito perigoso, porque seu desenvolvimento prejudica igualmente a Filosofia e a religião. Nesse caso, a sequência de teses costuma ser, com demasiada frequência, a seguinte: alguns teólogos, com a melhor intenção do mundo, dão por verdade filosoficamente estabelecida que Deus é e faz tudo, enquanto a natureza e o homem nada são e nada fazem; surge, então, um filósofo que leva a sério à demonstração feita pelo teólogo da impotência da Natureza e exacerba, ainda mais, tal debilidade, para demonstrar que existe Deus. E, assim, chega-se, logicamente, à conclusão de que a natureza está desprovida por completo de realidade e de inteligibilidade. E, neste caso, o ceticismo é inevitável. Ora, alguém pode conviver com o ceticismo filosófico, enquanto esteja respaldado por uma fé religiosa positiva. Porém, se essa fé desaparece, que nos resta senão um ceticismo absoluto?” (http://www.hottopos.com/mp4/gazali_mplus4.htm#teol)

para denunciar certo tipo de fanatismo, vigente na Espanha franquista.

Após enumerar as manobras dessa insaciabilidade, que impunha - com força de dogma religioso, opiniões políticas, estéticas, filosóficas etc. - Marías conclui:

Isto procede de um espírito, frequente no catolicismo espanhol e que não tem nada que ver com o catolicismo como tal, que se poderia chamar de “insaciabilidade”. Há em Espanha excessivas pessoas que não se contentam com que alguém seja católico; não lhes basta que se creia nos artigos da fé, que se recebam os sacramentos e que se cumpra, na medida do possível, o Decálogo...⁴

Não se contentam com o Credo, os sacramentos e os mandamentos: são insaciáveis! Para eles, é necessário, além disso, opinar que o único catolicismo autêntico é o deles, é necessário adotar certas posições políticas, com as quais não se sentem solidários os católicos do resto do mundo; é necessário crer em uma série de “dogmas” - que vão da política à pedagogia, passando pelas artes, ciências, cultura etc. - e que nada têm que ver com o catolicismo.

Para ficarmos em alguns casos mais notórios, lembro-me de uma grande campanha em certos setores insaciáveis do

4 “Dios y el César” in *Sobre el Cristianismo*, Barcelona, Planeta, 1998, pp. 51 e ss.

cristianismo (chegou a ter chamada de capa da revista “Época”, em dezembro de 2001), decretando que a série de livros de Harry Potter eram uma ameaça à fé cristã⁵.

Outro exemplo foi a cruzada lançada por certos setores insaciáveis em favor do filme “A Paixão” de Mel Gibson, como se fosse a mais pura evangelização. As críticas, como as de que o filme poderia suscitar anti-semitismo ou “evangelizar” pela violência, foram consideradas simplesmente: “pretextos, ‘motivos aparentes’ da rejeição do filme, os disfarces hipócritas do ódio inegável, desencadeado no mundo contra o filme de Mel Gibson”⁶.

5 Descobrir se o pequeno Potter tem parte com belzebu foi a discussão central em duas revistas religiosas de orientações diferentes. *A Eclésia*, dirigida aos evangélicos, disse que “por trás da aparência frágil do garotinho há uma séria ameaça à fé cristã”. *A Catholicismo*, editada pela ultraconservadora Tradição, Família e Propriedade (TFP), viu nos livros e no filme “uma preparação das almas e das mentes para abrir-se a um mundo de horror e trevas, que configura o reino do demônio” (Revista Época, No. 188, 24-12-2001, <http://epoca.globo.com/edic/20011224/cult3a.htm>)

6 <http://www.presbiteros.com.br/old/Artigos/Globalizacao.htm> É o site de D. Antônio Carlos Rossi Keller, bispo de Frederico Westphalen-RS, membro do Opus Dei e, na época, único responsável pelo site. O curioso é que essas invectivas foram lançadas por um outro sacerdote, o Pe. Francisco Faus, também do Opus Dei, - em uma palestra para formação de seminaristas em São Paulo, ao mesmo tempo em que o Cardeal de São Paulo, escrevia contra o filme: “O simples fato de a comunidade judaica, no Brasil, ter considerado o assunto tão grave a ponto de emitir uma nota para denunciar anti-semitismo, deve ser levado seriamente em consideração ao julgarmos o filme. Na verdade, um filme sobre Jesus Cristo não deve ser nem parecer anti-semita, pois por tudo que sabemos de Jesus, ele jamais aceitaria ser usado para o anti-semitismo seja aberta seja disfarçadamente, tanto assim que ele mesmo, sua mãe, seus apóstolos, inclusive Paulo, todos são judeus (Dom Cláudio Hummes “‘Paixão’ deve ser visto pelo filtro da fé e da crítica”, *O Estado de S. Paulo*, 24/03/04).

Um fator de perigo adicional que costuma ocorrer nos católicos insaciáveis é o da pessoa - ou instituição... – estar, além do mais, convencida de que é representante da verdade de Deus e aí ela pode se permitir pequenos (ou grandes...) deslizes na seriedade e no rigor: afinal, trata-se de promover a causa de Deus e aí vale tudo. Nos *Anexos*, apresentarei alguns casos ilustrativos a respeito.

Fariseus de ontem e de sempre: a arte de negar a realidade.

A propósito dos fariseus, recordo outra característica - mais profunda e sutil -, que Cristo aponta no final do cap. 9 de João, o episódio do cego de nascença.

Num sábado, Jesus vê um cego de nascença. Os discípulos lançam a descabida pergunta: “quem pecou: este ou seus pais, para que nascesse cego?” Jesus faz um lodo, aplica-o nos olhos do cego, manda que se lave na piscina. Ele vai e fica curado. Aí começa um interminável processo: os fariseus, furiosos, querem negar o fato da cura: não houve cura, não pode ter havido cura (“Nós sabemos que esse homem - Jesus – é um pecador Jo 9, 24”), este não é o homem cego, ele nunca foi cego etc. Interrogam-no, interrogam os pais e, por fim, a terrível exclusão: expulsam-no da sinagoga. Jesus volta a encontrar-se com ele (que não tinha visto Jesus) e lhe pergunta se crê...

Após um primeiro momento de perplexidade (mais perguntas...) ele reconhece a voz de Jesus e o adora. Cristo, então, fala que veio para que os que não vêem, vejam; e os que vêem se tornem cegos. Os fariseus que estão por perto

ficam indignados: “Você está dizendo que nós, os fariseus, somos cegos?” (Jo 9, 41). E a resposta de Cristo, surpreendente e terrivelmente condenatória: - Não, se vocês fossem cegos, não haveria pecado; vocês permanecem no pecado porque *acham que são os que vêem*⁷.

É a triste constatação de Clément Rosset, frequente nas religiões:

Se há uma faculdade humana que merece atenção e assemelha-se ao prodígio é realmente essa aptidão, particular ao homem, de resistir a toda informação exterior quando esta não concorda com a ordem da expectativa e do desejo, de ignorá-la se for preciso e a seu bel-prazer; admitindo a possibilidade de opor a ela, se a realidade insiste, uma recusa de percepção que interrompe toda controvérsia e encerra o debate, naturalmente às custas do real. Esta faculdade de resistência à informação tem algo de fascinante e de mágico, nos limites do inacreditável e do sobrenatural: é impossível conceber como se utiliza o aparelho perceptivo para não perceber, o olho para não ver, o ouvido para não ouvir. No entanto, essa faculdade, ou melhor, essa antifaculdade, existe; ela é mesmo

7 Cf. Pieper, J. “A experiência com a cegueira”, <http://www.hottopos.com.br/videtur12/cegueira.htm>

das mais banais e qualquer um pode fazer sua observação cotidiana⁸.

Os fariseus de todas as épocas - os de hoje, aliás, contam com um notável acréscimo de poder, porque são organizados - têm certezas estabelecidas, “eles vêem”. E, insaciavelmente, vão criando novos dogmas, como quando Paulo e Barnabé estão contando, para júbilo da comunidade, as maravilhas que o Espírito Santo operou na conversão dos gentios, “mas alguns da seita dos fariseus, que tinham recebido a fé, levantaram-se dizendo que era necessário circuncidá-los e mandar-lhes observar a lei de Moisés” (At 15, 5). E é imediatamente excluído quem diverge de algum de seus dogmas inventados - como o da proibição de curar no sábado⁹.

Como brilhantemente mostrou Gabriel Perissé, “O fanatismo religioso é um ateísmo”:

Há algo que os fanáticos não podem dissimular por muito tempo: o seu ateísmo. Todo fanático religioso termina recriminando a Deus. Impaciente com a bondade divina, chateado com a misericórdia de um Deus não-fanático, o fanático gostaria de criar um novo Deus, à sua imagem e semelhança. Um Deus mais

8 Rosset, Clément “A inobservância do real” in *O Princípio da Crueldade*, Rio de Janeiro, Rocco, 2002, pp. 52-3.

9 Em II Re 4, a sunamita, desesperada ante a morte do filho diz ao marido que vai em busca do profeta Eliseu; e o marido responde que *não* é sábado para buscar curas com o profeta (II Re 4, 23).

engajado, mais atento, mais preocupado com os desmandos do mundo.

(...)

A obra fanática sonha recriar o mundo. Não entende como Deus pode ter sido tão descuidado, deixando tantas heresias proliferarem como moscas. Os fanáticos, reunidos semanalmente, olham para as estatísticas e planejam dar umas férias para Deus tão incompetente. Já tentaram conversar com Deus. Numa boa. Rezaram longamente, implorando que Deus abrisse os olhos, colocasse um ponto final neste caos. Inutilmente. Deus parece estar brincando de Deus. Não se leva a sério nem leva a sério os seus fiéis servidores. Por isso, a obra fanática tomou uma decisão histórica. A partir de agora, queira Deus ou não, vamos assumir tudo por aqui. Sem alardes, mas com profissionalismo. Chegou o momento de pôr ordem no barraco. Se Deus perdeu a compostura, cabe aos homens de bem assumir o comando. Cabe à obra fanática, a última coisa coerente e bela neste mundo sem rumo, recolocar a humanidade nos trilhos. Se Deus quiser aproveitar a oportunidade, ótimo. Se preferir continuar fingindo que está tudo bem... problema dEle! (www.correiodadania.com.br/content/view/809/ 2007)

Cristo e a liberdade da indeterminação. Evangelho e Alcorão.

Nesse ponto, é interessante voltarmos os olhos para o próprio Cristo.

Em Sua pregação não encontramos nada que se assemelhe à Filosofia. Cristo em nenhum momento pretende elaborar articulações racionais; perguntar-se o que, em si e afinal, é a beleza, o amor, a justiça - como Platão em *Teeteto* 175, caracteriza o filósofo: interessado não em saber se o rei que tem muito ouro é feliz, mas o que a felicidade é; não se com este ato eu leso teu direito, mas o que a justiça é. Nada mais distante da pregação de Cristo... Ele se apresenta como o Filho de Deus, como Caminho, Verdade e Vida¹⁰.

Cristo só fala em parábolas e não dá sequer uma única formulação conceitual. Se um Aristóteles fosse perguntado sobre “o próximo”, ele responderia: “A diz-se próximo de *B*, se, e somente se, ocorrerem as seguintes condições...”. Quando, porém, indagaram a Cristo pelo próximo, Ele respondeu com um *mashal*, a parábola do bom samaritano: “Um homem descia de Jerusalém a Jericó...”. E é precisamente para tentar esclarecer as alegorias e alusões das parábolas - Jerusalém, Jericó, descer... - que um Agostinho acolhe a cultura “profana”.

10 A propósito, caminho, *derek* (Jo 14, 6) não comporta uma tradução como a que temos que repetir nas missas: “Caminhamos pela estrada de Jesus!” Para aquele povo do Oriente, o caminho é o de cada um, não há rodovias no deserto... Não por acaso *derek* significa também o jeito pessoal de cada um fazer as coisas: uma acumulação semântica na Bíblia que foi parar no inglês *way*...

Falávamos de uma gama semelhante de perfis religiosos no cristianismo e demais religiões, com seus 8% de insaciáveis fariseus etc. Há diferenças essenciais, porém, que - pensando em termos puramente abstratos - poderiam (ou deveriam...) defender-nos no cristianismo. Diferenças que se enquadram no núcleo mesmo das relações entre fé e razão.

Começemos por uma cena evangélica que começa com uma sentença de Cristo importantíssima, mas, infelizmente, quase totalmente esquecida, até por padres e seminaristas e líderes de outras igrejas cristãs, como tenho podido verificar. Imensamente conhecida é a outra sentença, bela e poética mas secundária, que dá o desfecho da cena: “Olhai os lírios do campo...; olhai as aves do céu...”

Trata-se de um episódio evangélico *aparentemente* intranscendente: “um da multidão” aproxima-se de Cristo e faz um pedido: que Jesus use Sua autoridade para convencer seu irmão a repartir com ele a herança (Lc 12, 13). Para surpresa daquele homem (e contrariando a mentalidade antiga e a oriental, que uniam o poder religioso a questões temporais...), Cristo recusa-se terminantemente a intervir nessa questão: “Homem, quem me estabeleceu juiz ou árbitro de vossa partilha?” (Lc 12, 14). O máximo a que Cristo chega é a uma condenação genérica da cobiça, contando a esses irmãos a parábola do homem rico cujos campos haviam produzido abundante fruto e com o célebre convite à contemplação dos lírios: “Olhai os lírios do campo...”.

Bem diferentes são as coisas no mundo muçulmano. Roger Garaudy, no capítulo “Fé e Política” mostra como a

tawhid (unidade, dogma central islâmico) muçulmana se projeta sobre a política, o direito e a economia:

“Deus é o único proprietário e ele é o único legislador. Tal é o princípio de base do Islam em sua visão de unidade (*tawhid*)”.¹¹

Garaudy tem razão ao afirmar que não se dá no Islam (não há sacerdotes), uma teocracia clerical de tipo ocidental, mas é inegável, também, que a visão muçulmana tem favorecido uma forte e arraigada teocracia própria e não por acaso o chefe político se intitula *ayyatullah*, “sinal de Deus”. O que não impede que, concretamente, a Igreja muitas vezes tenha sucumbido à tentação da teocracia e o Islam tenha dado lições de tolerância ao longo da história... E talvez o fundamentalismo muçulmano de nossos dias se deva mais a problemas políticos mais do que a questões de fé: teria havido um *ayyatullah* Khomeini (e sua revolução islâmica, que comemorou 30 anos no dia 1 deste mês), se não tivesse havido antes um Reza Pahlevi?

Seja como for, ainda hoje no Irã, o governo antes de dar um “habite-se” para uma construção inspeciona as latrinas para certificar-se de que não estão apontadas para Meca. E o regime Taliban chegou a instituir um “Ministério do Vício e da Virtude” (para inveja dos nossos 8% de fariseus cristãos...), que regulava não só as vestes femininas e o

11 Garaudy, Roger *Promessas do Islam*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1988, p. 70.

comparecimento às mesquitas, mas até as manifestações verbais das torcidas nos estádios.

Mas voltemos à emblemática questão da herança: o Alcorão (4, 11 e ss.) diz expressamente:

Allah vos ordena o seguinte no que diz respeito a vossos filhos: que a porção do varão equivalha à de duas mulheres. Se estas são mais de duas, corresponder-lhes-ão dois terços da herança. Se é filha única, a metade. A cada um dos pais corresponderá um sexto da herança, se deixa filhos; mas se não tem filhos e lhe herdarem só os pais, um sexto é para a mãe. Etc., etc.”.

E conclui:

De vossos ascendentes ou descendentes, não sabeis quais vos são os mais úteis. Isto compete a Allah. Allah é onisciente, sábio.

Essa pressão religiosa suscitou o surgimento da ciência da Álgebra, na “Casa da Sabedoria” de Bagdá, para, literalmente equacionar a sura 4¹².

Contrastemos com o cristianismo. Naturalmente, para um cristão, o mundo é criação de Deus e obra de sua

12 Cf. Lauand, J. Ciência e Weltanschauung- a Álgebra... <http://www.hottopos.com.br/notand5/algeb.htm>

Inteligência: o mundo foi criado pelo *Verbum* e, portanto, conhecer o mundo é conhecer sinais de Deus. E mais: cada criatura é porque é criada inteligentemente por Deus, participa do ser de Deus. O Deus cristão é *Emmanuel*, Deus conosco, e pela Encarnação, a eternidade de Deus ingressa na temporalidade e Cristo encabeça, re-capitula (como diz o *Catecismo da Igreja Católica*) toda a realidade criada.

Dáí que a Igreja defenda a lei moral, lei natural da dignidade do ser do homem, que lhe foi conferida pelo ato criador do *Verbum*. Mas, precisamente por essa mesma concepção teológica, o cristão pode afirmar a mais decidida autonomia das realidades temporais: **porque** o mundo é obra do *Verbum*, a realidade temporal tem sua verdade própria, suas leis próprias, naturais, descartando o clericalismo.

Esta é mesmo a doutrina oficial da Igreja, que rejeita definitivamente tanto o clericalismo quanto o laicismo que pretende afastar Deus da realidade social. Assim, na mesma passagem (4, 36) em que a *Lumen Gentium* afirma: “nenhuma atividade humana pode ser subtraída ao domínio de Deus”, ajunta: “é preciso reconhecer que a cidade terrena, a quem são confiados os cuidados temporais, se rege por princípios próprios”. E a *Gaudium et Spes* (1, 3, 36):

“Se por autonomia das realidades terrestres entendemos que as coisas criadas e as mesmas sociedades gozam de leis e valores próprios, a serem conhecidos, usados e ordenados gradativamente pelo homem, é absolutamente necessário exigí-la. Isto não é só reivindicado

pelos homens de nosso tempo, mas está também de acordo com a vontade do Criador. Pela própria condição da criação, todas as coisas são dotadas de fundamento próprio, verdade, bondade, leis e ordem específicas. O homem deve respeitar tudo isto, reconhecendo os métodos próprios de cada ciência e arte”¹³.

Autonomia das realidades temporais e sua fundamentação teológica

Para nós, que estamos preocupados com as relações entre fé e razão, permitam-me lançar um teste, uma pergunta: quem proferiu a seguinte sentença:

É necessário que as pessoas religiosas traduzam suas posições em termos universalmente aceitáveis e não específicos de sua religião. Suas propostas devem poder ser discutidas pela razão.

- a) Aiatolá Khomeini b) Chico Xavier c) George Bush
d) Barack Obama
- e) S. Agostinho f) Al-Gazali g) Santo Alberto Magno
h) Papa Bento XVI

¹³. Cfr. também *Apostolicam Actuositatem* (II, 7).

A sentença é de Obama e a traduzi um pouco livremente para poder camuflar o fato de ser um autor contemporâneo:

Democracy demands that the religiously motivated translate their concerns into universal, rather than religion-specific, values. It requires that their proposals be subject to argument, and amenable to reason¹⁴.

Mas, quem respondeu S. Alberto Magno, não errou. A recepção de Aristóteles no século XII, permitiu esse enorme avanço, aparentemente impossível para a época, e que a *Fides et Ratio* descreve assim:

Santo Alberto Magno e S. Tomás... foram os primeiros a reconhecer à filosofia e às ciências a autonomia de que precisavam para se debruçar eficazmente sobre os respectivos campos de investigação. (F&R, N. 45)

A grande contribuição de Alberto Magno – que, junto com S. Tomás, são os únicos que aceitam Aristóteles a partir da ortodoxia – é o entendimento da criação como a recepção do ser como sua propriedade: Deus, a luz de Deus ilumina as

14
http://usliberals.about.com/od/faithinpubliclife/a/ObamaReligion_4.htm,
2006

coisas *secundum quod huiusmodi sunt* (*Contra Gentes* 2,4). A Criação é obra de toda a Trindade e Deus Pai cria pelo seu *Verbo*, o *Logos* que dá uma inteligibilidade própria a cada coisa.

Assim, para Alberto e Tomás não só é ridículo e inaceitável entrar com autoridades bíblicas ou eclesiais em discussão científica e natural: é um desrespeito ao próprio Deus, *Logos Criador*. E mais: a compreensão natural dessa realidade com que o homem se encontra é fundamental para a Teologia.

Nesse sentido, é grato constatar que a CNBB acolhe em seus projetos de evangelização valores como a democracia e a transparência:

Os valores da modernidade continuam sendo importantes para os jovens: a democracia, o diálogo, a busca de felicidade humana, a transparência, os direitos individuais, a liberdade, a justiça, a sexualidade, a igualdade e o respeito à diversidade. Uma Igreja que não acolhe esses valores encontra grandes dificuldades para evangelizar os jovens¹⁵.

Nós pensamos melhor as coisas, de modo mais isento, quando não estamos envolvidos. Que diríamos nós, se se elegessem prefeitos e vereadores khomeinianos em Taubaté,

15 *Evangelização da Juventude Desafios e Perspectivas Pastorais*” São Paulo, Paulinas, 2007, No. 13

que pretendessem fechar a Faculdade Dehoniana, porque as privadas estão na direção de Meca?

Sim, todo aquele que crê está legitimado em pedir luzes a Deus para suas decisões (é, segundo a doutrina católica, “conselho”, dom do Espírito Santo); o que não se pode é pretender avalizar com a autoridade divina posições meramente temporais, o tal catolicismo insaciável.

Seja como for, a iluminação sobrenatural deve ser, caso queiramos fazer uso público dela, de tal ordem que torne visíveis **para qualquer um** a realidade de que se trata. Outra atitude degeneraria em tirania, em teocracia.

Um exemplo que vem da própria Bíblia, nos ajudará a entender. É o capítulo 13 do profeta Daniel. Dois anciãos, juízes (iníquos) de Israel, repelidos pela bela Susana em seus desejos lascivos, vingam-se levantando contra ela o falso testemunho de adultério: “Vimos um jovem assim, assim, adulterando com ela no jardim etc.”. Quando a multidão já está preparada para aplicar à casta Susana a pena de morte por apedrejamento, Deus inspira ao jovem Daniel (cujo nome, aliás, significa, juiz de Deus) a defesa da inocente. Mas Daniel não afirma em nenhum momento sua iluminação sobrenatural. Apresenta argumentos humanos, que todos podem comprovar e evidenciam a injustiça daquele processo: interroga em separado, diante do povo, os juízes iníquos: “Debaixo de que árvore ela estava adulterando?” e ante a disparidade de respostas, torna-se evidente que estavam mentindo.

Outro exemplo, extraído da própria realidade brasileira. O Brasil inteiro chorou o desaparecimento de

Chico Xavier, uma figura boníssima e um exemplo de humildade e de amor. Mas esse grande líder espírita protagonizou alguns episódios curiosos e que suscitam inquietante reflexão.

Num processo por homicídio, em 1985, um juiz de Campo Grande aceitou que a defesa apresentasse

“cinco cartas psicografadas pelo médium Chico Xavier, nas quais a vítima dá a entender que a arma disparou acidentalmente. O júri o absolveu, mas a sentença foi anulada por recurso da promotoria, que quer condenação por homicídio doloso”

(“Marido das cartas psicografadas volta a júri”, *O Estado de S. Paulo*, 6-4-90, p. 16).

Em outro júri de homicídio, um juiz de Gurupi-GO, em 1987, convocou Chico Xavier como testemunha (não como testemunha ocular, mas mediúnica!!), pelo fato de o médium ter recebido mensagem do além da pretensa vítima (“Testemunha do crime: o médium”, *O Estado de S. Paulo*, 25-3-87, p. 17). E o “Jornal Espírita” comentou essa notícia em matéria de primeira página:

“Haverá de chegar um tempo em que os espíritos poderão vir do ‘lado de lá’ - com o aval das autoridades - consertar tantas injustiças” (Ano XI, No. 143, Maio de 1987).

Outro tanto poderia ser questionado a propósito da prática de cirurgias por médiuns, o que equivale a uma dispensa do diploma de médico. Etc.

Agradecemos que os espíritos nos orientem sobre questões de foro íntimo ou, então, tal como no caso do profeta Daniel, nos apontem as razões - visíveis para todos - que possam nortear nossas propostas numa sociedade pluralista.

Tomás de Aquino leva a sério e às últimas consequências o *Prólogo* de João. A Criação é obra de toda a Trindade; de Deus Pai, sim, mas pelo *Verbum*. Assim, se o *Logos* criou todas as coisas, isto significa que as coisas têm - por Criação - uma inteligência fundante estruturando-as por dentro. Então, se eu quiser, digamos, plantar castanhas, eu devo estudar “castanho-*logia*”, conhecer a racionalidade natural das castanhas (quando devo plantá-las, como adubar etc.) e não procurar iluminações na religião ou nos ministros religiosos. Se eu quero trabalhar com fígado eu devo estudar hepatologia, o logos-do-fígado, e pretender invocar livros sagrados ou autoridades clericais para o tema seria não só descabido, mas até mesmo uma blasfêmia: negar a ação criadora do *Logos*.

E, dizíamos, a compreensão natural dessa realidade com que o homem se encontra é fundamental para a Teologia. Lembremos que, em 1270, Tomás enfrenta sozinho em Paris uma duríssima batalha intelectual, sustentando a unicidade da alma como forma, a dignidade da matéria no homem contra o espiritualismo desencarnado vigente.

Parece incrível que o catolicismo vivendo na prática essa tese da alma como forma, insistisse em negá-la na Filosofia. Consideremos, por exemplo, a liturgia. O que é a liturgia senão a aplicação até as últimas consequências da tese: *anima forma corporis* (a alma é forma do corpo)? A realidade mais espiritual vem traduzida em gestos, cores, e cantos. E a graça sacramental é eficazmente veiculada pela materialidade do vinho e do pão, “fruto da terra e do trabalho do homem”. Fora desse reconhecimento da realidade natural, corporal do homem a liturgia desapareceria: que sentido teria a liturgia quando se considera o homem uma espécie de espírito puro unido acidentalmente à matéria (para que serviriam sacramentos, gestos, imagens, etc., se a religião é “espiritual”?). Assim, as coisas são cognoscíveis porque foram criadas pelo *Logos*. **O fundamento da autonomia da realidade temporal é teológico!** Como diz Josef Pieper em seu “Luz inabarcável – o elemento negativo na Filosofia de Tomás de Aquino”¹⁶:

As coisas têm a sua inteligibilidade, a sua luz interna, a sua luminosidade, o seu caráter manifestativo, porque Deus as pensou, por esta razão são essencialmente pensamento. A claridade e a luminosidade que jorram do pensar criador de Deus para o interior das coisas, junto com seu ser (“junto com seu ser”, não!: *como* o seu próprio ser!) - esta luz interna

16 <http://www.hottopos.com/convenit/jp1.htm>

- e só ela - é o que torna as coisas existentes apreensíveis ao intelecto humano.

Em um comentário à Escritura¹⁷, Tomás afirma: “Uma coisa tem tanto de realidade quanto tem de luz” e, em uma obra tardia, no comentário ao *Liber de causis* (I, 6), há uma sentença insólita, que formula o mesmo pensamento como que num ditado místico: *Ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius*, “o próprio ser-em-ato das coisas é sua própria luz” - ser-em-ato das coisas, entendido *enquanto* ser criado! É esta luz, precisamente, o que torna as coisas visíveis ao nosso olho. Em uma palavra: as coisas são inteligíveis justamente por serem criadas!

O elemento negativo no pensamento de Tomás de Aquino

Mas a doutrina da Criação em Tomás tem também outro lado não menos essencial: porque foram criadas pelo *Logos*, o intelecto humano não pode abarcá-las; numa palavra: *theologia negativa* e *philosophia negativa*.

Parece simplesmente incrível como a Igreja - que afirma e reafirma o carácter destacado e único do pensamento de Tomás de Aquino para a Filosofia e a Teologia- continue omitindo o essencial, essencialíssimo carácter negativo do pensamento de Tomás.

¹⁷. Comentário a I Tim 6,4.

Definitivo neste caso, é o já citado estudo de Pieper “Luz inabarcável – o elemento negativo na Filosofia de Tomás de Aquino”¹⁸:

A relação de correspondência existente entre a imagem arquetípica em Deus e a imagem criada que a segue - e nisto consiste formal e primariamente a verdade das coisas - não poderá jamais, como dizíamos, ser diretamente apreendida pelo nosso olho; não podemos alcançar um ponto de vista, a partir do qual nos seja possível comparar a imagem arquetípica com a sua imagem imitativa; somos simplesmente incapazes de assistir, por assim dizer, como espectadores à emanção das coisas “do olho de Deus”.

Há, porém, uma consequência que decorre *desse fato*: o nosso intelecto, quando inquire a respeito da essência das coisas, mesmo as mais ínfimas e “mais simples”, ingressa num caminho, por princípio, interminável. A razão disto, portanto, é a criaturalidade das coisas; a luminosidade interna do ser, tem sua origem arquetípica na infinita abundância de luz da inteligência divina. Esta, portanto, é a realidade subjacente ao conceito de verdade do ser, como o formulou Tomás. Mas sua profundidade torna-se visível somente quando esta conexão -

18 <http://www.hottopos.com/convenit/jp1.htm>

evidente para Tomás - com o conceito de criação é reconhecida.

É neste conceito de verdade, assim entendido, que reside o legítimo contexto e origem do elemento de incognoscibilidade, do elemento “negativo”.

Limitamo-nos a falar apenas da *philosophia negativa* - embora Tomás tenha formulado também os princípios de uma *theologia negativa*. Certamente este traço também não aparece com clareza nas interpretações usuais; frequentemente é até ocultado. Será raro encontrar menção do fato de a discussão sobre Deus da *Summa Theologica*¹⁹ começar com a sentença: “Não podemos saber o que Deus é, mas sim, o que Ele não é”. Não pude encontrar um só compêndio de filosofia tomista, no qual se tenha dado espaço àquele pensamento, expresso por Tomás em seu comentário ao *De Trinitate* de Boécio²⁰: o de que há três graus do conhecimento humano de Deus. Deles, o mais fraco é o que reconhece Deus na obra da criação; o segundo é o que O reconhece refletido nos seres espirituais e o estágio superior reconhece-O como o Desconhecido: *tamquam ignotum!* E tampouco encontra-se aquela sentença das *Quaestiones disputatae*:

¹⁹. *Quia de Deo scire non possumus quid sit sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit - Summa Theologica I, 3 prologus.*

²⁰. I, 2 ad 1.

“Este é o máximo grau de conhecimento humano de Deus: saber que não O conhecemos”, *quod (homo) sciat se Deum nescire*²¹.

E, quanto ao elemento negativo da *philosophia* de Tomás, encontramos aquela sentença sobre o filósofo, cuja aplicação ao conhecimento não é capaz sequer de esgotar a essência de uma única mosca. Sentença que, embora esteja escrita em tom quase coloquial, num comentário ao *Symbolum Apostolicum*²², guarda uma relação muito íntima com diversas outras afirmações semelhantes. Algumas delas são espantosamente “negativas” como, por exemplo a seguinte: *Rerum essentiae sunt nobis ignotae*; “as essências das coisas nos são desconhecidas”²³. E esta formulação não é, de modo algum, tão incomum e extraordinária, quanto poderia parecer à primeira vista. Seria facilmente possível equipará-la (a partir da *Summa Theologica*, da *Summa contra Gentes*, dos *Comentários* a Aristóteles, das *Quaestiones disputatae*) a uma dúzia de frases semelhantes: *Principia essentialia rerum sunt nobis ignota*²⁴; *formae substantiales per se ipsas sunt ignotae*²⁵; *differentiae essentialis sunt nobis*

²¹. *Quaest. Disp. de potentia Dei*, 7, 5 ad 14.

²². Cap. I.

²³. *Quaest. Disp. de veritate* 10, 1.

²⁴. *In De Anima* 1, 1, 15.

²⁵. *Quaest. disp. de spiritualibus criaturis*, 11 ad 3.

*ignotae*²⁶. Todas elas afirmam que os “princípios da essência”, as “formas substanciais”, as “diferenças essenciais” das coisas, não são conhecidas.

Um caso emblemático: o esquecimento da virtude da *Prudentia*

Outra queixa importante é sobre o esquecimento da virtude cardeal da Prudência. Confesso que - em milhares de missas de que participei - nunca ouvi uma pregação sobre essa virtude! Por ela a Igreja reconheceria a maturidade de cada fiel e deixaria de tutelá-lo como se fosse menor de idade...

É difícil subestimar a importância da Prudência, a principal virtude cardeal na tradição da Igreja e no pensamento de Tomás: não é que ela seja a primeira *inter pares*, mas é principal em uma ordem superior, é a mãe das virtudes, *genitrix virtutum* (*In III Sent.*, d 33, q 2, a 5, c) e a guia das virtudes, *auriga virtutum* (*In IV Sent.*, d 17, q 2, a 2, dco).

Se, hoje, a palavra *prudência* tornou-se aquela egoísta cautela da indecisão “em cima do muro”; em Tomás, ao contrário, ela expressa exatamente o oposto da indecisão: é a arte de, cada ser humano, por si mesmo, decidir-se corretamente, isto é, com base não em interesses oportunistas, não em sentimentos piegas, não em impulsos, não em temores, não em preconceitos etc., mas, unicamente, com base na *realidade*: em virtude do límpido conhecimento do

²⁶. *Quaest. Disp. de veritate* 4, I ad 8.

ser. É este conhecimento do ser que é significado pela palavra *ratio* na definição de *prudentia: recta ratio agibilium*, “reta razão aplicada ao agir”, como repete, uma e outra vez, Tomás.

O esquecimento da prudência, da verdadeira prudência, é uma constante nos fundamentalismos, pois ela devolveria ao indivíduo a direção de sua vida, subtraindo-o às mil casuísticas dos códigos morais dos fariseus.

Prudência é ver a realidade e, com base nessa visão, tomar a decisão certa. Sem esse referencial, fundamentados em quê tomamos nossas decisões? Quando não há essa *simplicitas*, a simplicidade que se volta para a realidade como único ponto decisivo na decisão, ela acaba sendo tomada, como dizíamos, com base em outros fatores.

Mas este olhar para a realidade é somente uma parte da prudência; a outra parte, ainda mais decisiva (literalmente) é transformar a realidade vista em decisão de ação, em comando: de nada adianta saber o que é bom, se não há a decisão de realizar este bem... É dessa dramática imprudência da indecisão que tratam alguns clássicos da literatura, de que voltaremos a falar mais adiante.

A grande tentação da imprudência (sempre no sentido clássico) é a de delegar a outras instâncias o peso da decisão que, para ser boa, depende só da visão da realidade. Há diversas formas dessa abdicação: do abuso de reuniões desnecessárias à delegação das decisões a terapeutas, comissões, analistas e gurus, passando por toda sorte de consultas esotéricas. E, naturalmente, nas religiões, do abuso da direção espiritual aos casuísmos dos fariseus...

De fato, uma das mais perigosas formas de renúncia a enfrentar a realidade (ou seja, a renúncia à *prudentia*) é abdicar dessa fina sensibilidade de discernir o que, naquela situação concreta, a realidade exige e trocá-la por critérios operacionais rígidos, como num “Manual de escoteiro moral” ou, por um estreito legalismo à margem da virtude da justiça. É também o caso do radicalismo adotado por certas propostas religiosas. Tal como o “Ministério do Vício e da Virtude” do regime Taliban, algumas comunidades cristãs - em vez de afirmar o direito (e o dever) do fiel de discernir o que é bom em cada situação pessoal concreta - simplificam grosseiramente: em caso de dúvida, é pecado e pronto!

O “Tratado da Prudência” de Tomás é o reconhecimento de que a direção da vida é competência da pessoa e o caráter dramático da prudência se manifesta claramente quando Tomás mostra que não há “receitas” de bem agir, não há critérios comportamentais operacionalizáveis, porque - e esta é outra constante no *Tratado* - a prudência versa sobre ações contingentes, situadas no “aqui e agora”.

E é que a prudência é virtude da inteligência, mas da inteligência do concreto: a prudência não é a inteligência que versa sobre teoremas ou princípios abstratos e genéricos, não!; ela olha para o “tabuleiro de xadrez” da situação “aqui e agora”, sobre a qual se dão nossas decisões concretas, e sabe discernir o “lance” certo, moralmente bom. E o critério para esse discernimento do bem é: a realidade! Saber discernir, no emaranhado de mil possibilidades que esta situação me apresenta (que devo dizer a este aluno?, compro ou não compro?, caso-me ou não?, devo responder a este *mail*? etc.),

os bons meios concretos que me podem levar a um bom resultado, à plenitude da minha vida, minha realização enquanto homem. E para isto é necessário ver a realidade concretamente. De nada adiantam os bons princípios abstratos, sem a *prudentia* que os aplica - como diz Tomás - ao “outro pólo”: o da realidade (que significa “amar o próximo” nesta situação concreta?).

A condição humana é tal que - muitas vezes - não dispomos de regras operacionais concretas: sim, há um certo e um errado objetivos, um “*to be or not to be*” pendente de nossas decisões, mas não há regra operacional. Tal como para o bom lance no xadrez, há até critérios gerais objetivos... mas não operacionais concretos!

Note-se que esta é também a razão da insegurança em tantas decisões humanas: a *prudentia* traz consigo aquele enfrentamento do peso da incerteza, que tende a paralisar os imprudentes²⁷.

Como já apontávamos, é dessa dramática imprudência da indecisão, que falam alguns clássicos da literatura: do “*to be or not to be...*” de *Hamlet* aos dilemas kafkianos (o remorso impõe-se a qualquer decisão), passando pelo “Grande Inquisidor” de Dostoiévski, que descreve “o homem esmagado sob essa carga terrível: a liberdade de escolher”²⁸ e apresenta a massa que abdicou da prudência e se deixa escravizar, preferindo “até mesmo a morte à liberdade de

²⁷. Como indicávamos, curiosamente, a *prudentia*, virtude da decisão, converteu-se na atual “prudência” indecisa...

²⁸. DOSTOIÉVSKI, Fiódor M. *Os Irmãos Karamázovi* São Paulo, Ouro, s.d., p. 226.

discernir entre o bem e o mal”²⁹. E, assim, os subjugados declaram de bom grado: “Reduzi-nos à servidão, contanto que nos alimenteis”³⁰.

A Teologia “negativa” de Tomás

Dizíamos que o posicionamento de Tomás é o de uma *theologia negativa* e de uma *philosophia negativa*. Precisamente pela ignorância desse decisivo caráter “negativo” no pensamento de Tomás é que ele tem sido frequentemente mal compreendido, até pelos tomistas. Aliás, o filosofar de Tomás é tal que é incompatível com um “tomismo”³¹, com um “sistema” filosófico ou com um racionalismo (e tantas vezes Tomás tem sido injustiçado com o rótulo de racionalista).

Examinemos outras instâncias desse caráter negativo no pensamento de Tomás.

Como vimos, no que diz respeito ao conhecimento, Tomás assume uma *philosophia negativa*. Esse caráter

²⁹. Ibidem, p. 225.

³⁰. Ibidem, p. 224.

³¹. Josef Pieper, talvez o melhor intérprete de Tomás em nosso tempo, afirma: “Não pode haver um ‘tomismo’ porque a grandiosa afirmação que representa a obra de S. Tomás é grande demais para isso (...). S. Tomás nega-se a escolher algo; empreende o imponente projeto de ‘escolher’ tudo (...). A grandeza e a atualidade de Tomás consistem precisamente em que não se lhe pode aplicar um ‘ismo’, isto é, não pode haver propriamente um ‘tomismo’ (‘propriamente’, isto é: não pode haver enquanto se entenda por ‘tomismo’ uma especial direção doutrinária caracterizada por asserções e determinações polêmicas, um sistema escolar transmissível de princípios doutrinários)”. *Thomas von Aquin: Leben und Werk*, München, DTV. 1981, p. 27.

“negativo” informa também seu modo de fazer teologia, essencialmente bíblica. Contra as *rationes necessariae* de um Anselmo, contra a pretensão de deduzir logicamente as verdades da fé, Tomás afirma o mistério para o homem, contraponto da liberdade de Deus: “Não há nenhum argumento de razão, naquelas coisas que são de fé³²”.

E na questão: “Se Deus teria se encarnado se não tivesse havido o pecado do homem”, Tomás recolhe como objeções os argumentos tradicionais na Escolástica: “Sim, a Encarnação necessariamente ocorreria, pois a perfeição pressupõe a união do primeiro - Deus - com o último, o homem”; ou: “Seria absurdo supor que o pecado tivesse trazido para o homem a vantagem da Encarnação e que, portanto, necessariamente, teria havido Encarnação, mesmo sem o pecado”... Tomás, em sua resposta, refuta categoricamente essas objeções, afirmando: “A verdade sobre esta questão só pode conhecê-la Aquele que nasceu e se entregou *porque quis*³³”.

Nesse quadro “negativo”, pode-se compreender melhor o significado da *prudentia* em Tomás: porque não conhecemos completamente as coisas, não podemos ter a certeza matemática nem critérios operacionais para discernir o bem; para a boa decisão moral, precisamos das (frágeis e incertas) luzes da *prudentia*.

E é que também no que se refere à *prudentia*, estão, como pano de fundo, os dois elementos-chave de Tomás: mistério e liberdade. Afirmar a *prudentia* é afirmar que cada

³². In III Sent. d 1, q 1, a 2, c.

³³. In III Sent. d 1, q 1, a 3, c.

pessoa é a protagonista de sua vida, só ela é responsável, em suas decisões livres, por encontrar os meios de atingir seu fim: a sua realização. Esses meios não são determináveis “*a priori*”; pertencem, pelo contrário, ao âmbito do contingente, do particular, do incerto do futuro e, necessariamente, a *prudentia* se faz acompanhar da necessária insegurança que acompanha toda vida autenticamente humana.

Afinal, para Tomás, o que o conceito de pessoa acrescenta à essência humana é precisamente a individualidade concreta: “alma, carne e osso, são configuradores do homem (*sunt de ratione hominis*); mas esta alma, esta carne e estes ossos são configuradores deste homem (*sunt de ratione huius hominis*) e assim ‘pessoa’ acrescenta à configuração da essência os princípios individuais”³⁴.

Qualquer atentado contra a *prudentia* tem como pressuposto a despersonalização, a falta de confiança na pessoa, considerada sempre “menor de idade” e incapaz de decidir e, portanto, devendo transferir a direção de sua vida para outra instância: a igreja, o estado etc. Em qualquer caso, isso é sempre muito perigoso...

Incapaz de avaliar a realidade concreta, o inquisidor prefere sempre a “segurança” e ele tem um constante viés, uma obsessão pela lei. Ele pensa erradamente que a lei garantirá a moralidade: pela proibição, pela censura... E se esquece de tantas experiências de efeito inverso, como a da

³⁴. I, 29, 2 ad 3.

“lei seca” nos Estados Unidos e do fracasso e da degeneração de todas as censuras³⁵.

Tomás, realista, nunca pensou, por exemplo, em acabar com a prostituição; pelo contrário, endossa plenamente a sentença de Agostinho: *Aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus* (suprimam-se as prostitutas e tudo será tomado pela luxúria) e diz que o governo humano deve imitar o divino; ora, Deus embora seja onipotente e sumamente bom permite certos males, que, suprimidos, impediriam bens maiores ou levariam a males piores... (II-II, 10, 11). Por isso que os fundamentalistas não aceitam esse Deus, incompetente e ineficaz.

Falávamos do perigo adicional de uma pessoa - ou instituição... - estar convencida de que é representante da verdade de Deus e, portanto, se permitir pequenos (ou grandes...) deslizes na seriedade e no rigor.

Nesse sentido, apresento os seguintes Anexos³⁶. Em A, B e C, vemos a verdade atropelada pelo pragmatismo: as certezas dos agentes de Deus, a determinação em cumprir a “vontade de Deus” prevalecem sobre qualquer outro valor. C é um exemplo do que considero “catolicismo insaciável”.

Anexo A – Navarro Valls e a “aprovação” do Papa ao Filme “A Paixão”.

³⁵. Cf. p. ex. os surpreendentes diálogos com o Gal. Golbery em Arns, Dom Paulo Evaristo Da Esperança à Utopia, Rio de Janeiro, Sextante, 2001, p. 370.

³⁶ Os anexos B e C procedem de Silva, Marcio Fernandes da *Educar para a submissão – o caso Opus Dei*, dissertação de mestrado apresentada à FEUSP, 2009, respectivamente às pp. 135 e ss, e 32-33.

Anexo B – D. Rafael Llano Cifuentes e a “camisinha”: argumentos científicos?

Anexo C – Há transparência na Igreja? O caso de “El Padre”, Marcial Maciel.

Anexo D – O guia do eleitor, do site de D. Antônio Carlos Rossi Keller

ANEXOS

Anexo A – Navarro Valls e a “aprovação” do Papa ao Filme “A Paixão”.

Ainda a propósito de “A Paixão” de Mel Gibson, no final de 2003, por ocasião do lançamento do filme, agências católicas - como a Zenit³⁷, tão próxima ao Vaticano - lançaram a bombástica notícia de que o Papa João Paulo II assistiu ao filme e declarou: “It is as it was”, o que supõe um enorme embaraço para católicos que simplesmente não gostaram do filme ou não concordavam com esse estilo de “evangelização”. Se o Cardeal Hummes critica o filme e o Papa o aprova, com quem ficamos? O fato é que um mês depois, o secretário do Papa, Stanislaw Dziwisz, desmentiu que o Papa tivesse feito esse comentário..., mas poucos ficaram sabendo.

37 <http://www.zenit.org/article-8981?l=english>

A revista *30 Giorni* assim relata esse vergonhoso episódio:

“A Paixão de Cristo É exatamente como aconteceu na realidade”. Ou não?
É exatamente como aconteceu na realidade”. Esta frase do Papa, referindo-se ao filme *A Paixão de Cristo*, do diretor Mel Gibson, foi o centro de um pequeno mistério internacional. Sandro Magister, na revista italiana *Espresso* de 12 de fevereiro, reconstrói os intrincados acontecimentos. Tudo começou no dia 8 de dezembro, quando o secretário do Papa, Stanislaw Dziwisz, recebeu Steve McEveety, o produtor americano do filme e sua esposa; Jan Michelini, diretor-assistente de Gibson; e o pai de Jan, Alberto Michelini [conhecido membro do Opus Dei], deputado italiano do partido Forza Italia. O objetivo do encontro era agradecer-lhes por terem proporcionado a pré-estreia do filme ao Pontífice. O concorde comentário do Papa chegou depois dos favoráveis comentários de outros prelados, entre os quais o cardeal Darío Castrillón Hoyos e o braço direito do cardeal Joseph Ratzinger, monsenhor Augustine di Noia, além de respeitáveis movimentos eclesiais, como o Opus Dei e os Legionários de Cristo. E, em pouco tempo, a notícia deu a volta ao mundo. Até que, em 19 de janeiro, Dziwisz desmentiu

tudo. E o artigo de Magister no *Espresso* assim se conclui: “Agora todos se agitaram, pois Jan Michelini reconfirma a sua versão, McEveety passou uma mensagem e-mail de Joaquín Navarro-Valls [porta-voz do Papa e membro numerário do Opus Dei] na qual este lhe comunica para não se preocupar e ir adiante usando a fatal frase do Papa “mais e mais ainda”. Rod Dreher, do *Dallas Morning News*, pede ulteriores confirmações a Navarro recebendo deste resposta negativa, as suas mensagens a McEveety e a outros são absolutamente falsas. Ainda que todas resultem provenientes do mesmo endereço web vaticano, o mesmo de onde saiu a sua desmentida. Em 22 de janeiro, o diretor da Sala de Imprensa Vaticana emitiu um comunicado oficial: ‘O Santo Padre tem como hábito não manifestar julgamentos públicos sobre obras artísticas’. Mesmo em privado? O que é certo é que em público foram apresentadas grandes mentiras”.”
<http://www.30giorni.it/br/brevi.asp?id=107>

**Anexo B – D. Rafael Llano Cifuentes e a “camisinha”:
argumentos científicos?** [NOTA: Nesta edição suprimi este anexo sobre D. Rafael, mas ele pode ser lido no artigo original:
<http://www.hottopos.com/rih15/lauand.pdf>]

Anexo C – Há transparência na Igreja? O caso de “El Padre”, Marcial Maciel.

(...) Ante qualquer crítica a seus métodos de seita, os membros da prelazia respondem que o Opus Dei não pode enquadrar-se no conceito de seita, pois é parte da Igreja Católica e conta com a aprovação eclesiástica. Na verdade, a aprovação eclesiástica – e não esqueçamos que o Opus Dei, como Prelazia Pessoal, não presta contas aos bispos nem ao órgão regulador das Congregações Religiosas – incide sobre belos documentos genéricos, cuja concretização em *Vademecums*, *Práxis* etc. passa a quilômetros de distância de qualquer investigação vaticana, sobretudo se tivermos em conta a forte presença de membros da prelazia na Cúria Romana. Sendo assim aplica-se bem, neste caso, o adágio “ir queixar-se para o bispo”, que, na fraseologia popular significa: queixa inócua, que não vai dar em nada.

Seja como for, vale a pena registrar um caso ilustrativo do funcionamento da Cúria Romana, quando se trata de movimentos amigos, como é o caso dos Legionários de Cristo, talvez a instituição da Igreja mais semelhante ao Opus Dei. O caso – o processo contra *El Padre*, o Pe. Marcial Maciel, fundador dos Legionários – é conhecido, mas seguiremos a análise de John Allen³⁸, tão simpático ao Opus Dei.

Em 19 de maio de 2006, com as atenções da mídia todas voltadas para as reações da Igreja à estreia mundial (no

³⁸ “Vatican restricts ministry of Legionaries priest founder. Move seen as confirmation of sex abuse allegations against Maciel”, em <http://nationalcatholicreporter.org/update/bn051806.htm>, acessado em 19/01/2009.

dia seguinte, dia 20) do filme *O Código da Vinci*, Bento XVI divulga sanções da Congregação para a Doutrina da Fé contra “El Padre”, o Pe. Marcial Maciel, fundador dos Legionários de Cristo, acusado de haver abusado sexualmente de dezenas de seminaristas de sua congregação: o religioso fica proibido de celebrar missa publicamente, de dar conferências, entrevistas ou qualquer outra atividade pública e é convidado a retirar-se a uma vida de penitência. Mesmo um John Allen tem que reconhecer que tal ato “é visto como uma confirmação da veracidade das acusações contra Maciel”... Um cardeal da Congregação para a Doutrina da Fé declarou que, a seu ver, resta pouca dúvida quanto à validade das acusações, embora a Santa Sé declarasse que, em atenção à avançada idade do Pe. Maciel, não iria levar adiante o processo³⁹, simplesmente impondo-lhe aquelas restrições.

Nove vítimas do Pe. Maciel decidiram romper o silêncio quando, numa viagem de João Paulo II, em 1993, este referiu-se ao Pe. Maciel como um “eficaz guia para os jovens”. João Paulo II, convencido de que as acusações se deviam somente à ortodoxia de Maciel e à sua lealdade ao Papa, recomendou ao Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, o então Cardeal Ratzinger, que não levasse adiante o processo.

Temendo pela repercussão negativa do engavetamento do processo, o Cardeal Ratzinger reabre-o em 2004 (já próximo do final do Pontificado de João Paulo II e da eleição de um novo Papa), para, uma vez eleito Papa, dar essa “solução” em 2006.

³⁹ Em http://nationalcatholicreporter.org/update/maciel_communique.pdf, acessado em 19/01/2009.

Trata-se de um caso estarrecedor: abusar de dezenas de garotos, de 10 a 16 anos, sob o pretexto – ainda citando John Allen – de que dispunha de uma especial dispensa do Papa para “brincar” com eles, pois assim aliviaria suas terríveis dores de estômago...

Atualmente, diante do surgimento – em muitos países – de grande quantidade de publicações contendo críticas à prelazia, a mesma tem utilizado com maior frequência o expediente de valer-se da aprovação eclesiástica genérica de seus estatutos e do fato de pertencer formalmente à Igreja Católica. O Opus Dei procura, desta forma, identificar ataques ao grupo como ataques à Igreja Católica em geral. Classifica, assim, os seus críticos como apenas mais alguns dos incontáveis inimigos da Igreja Católica, que tantos ataques sofreu ao longo de sua história.

Anexo D – O guia do eleitor, do site de D. Antônio Carlos Rossi Keller

O catolicismo insaciável chega a extremos: o site de D. Keller, apresenta desde 2004, às vésperas da eleição de Bush e de eleições no Brasil, o “Guia do eleitor para os verdadeiros Católicos”, avisando que se trata “dos cinco pontos decisivos para qualquer candidato em qualquer nível: aborto, “matrimônio” homossexual, eutanásia, pesquisas com células fetais e clonagem humana”.

Enquanto na primeira página (p. 7) do Guia Eleições-2006 da CNBB já se fala do sistema capitalista neoliberal, globalização financeira, absolutização do capital sem controle

social, salários aviltados, desemprego, violência, crime organizado, exclusão social, reforma agrária etc. etc.
http://www.cnbb.org.br/documento_geral/CartilhaEleicoes.pdf
o *Portal Presbiteros* fica em seus 5 pontos.
<http://www.presbiteros.com.br/old/doutrinasocial/GUIA%20DO%20ELEITOR.htm>

O Deus que brinca: fundamentos lúdicos da realidade

(em francês em: <http://www.hottopos.com/harvard4/jeanjeu.htm>)

(em inglês em: <http://www.hottopos.com/harvard2/ludus.htm>)

(em alemão em: <http://www.hottopos.com/rih1/spielen.htm>)

O brincar é necessário para uma vida humana
(Tomás de Aquino)

Deus brinca. Deus cria brincando. E o homem deve brincar para levar uma vida humana, como também é no brincar que encontra a razão mais profunda do mistério da realidade, que é porque é “brincada” por Deus. Bastaria enunciar essas teses – como veremos, fundamentalíssimas na filosofia do principal pensador medieval, Tomás de Aquino (1225-1274) – para reparar imediatamente que, entre os diferentes preconceitos que ainda há contra a Idade Média, um dos mais injustos é aquele que a concebe como uma época que teria ignorado (ou mesmo combatido) o riso e o brincar.

Naturalmente, não se trata só de Tomás de Aquino. A verdade é que o “homem da época” é muito sensível ao lúdico, convive com o riso e cultiva a piada e o brincar. Tomás, por sua vez, situa o lúdico nos próprios fundamentos da realidade e no ato criador da sabedoria divina.

Assim, diante do panegírico do brincar feito por Tomás – e diante da prática do lúdico em toda a educação medieval –, torna-se difícil compreender como um erudito do porte de Umberto Eco possa ter querido situar no centro da trama do seu *O nome da rosa* o impedimento “medieval” da leitura de um tratado de Aristóteles sobre o riso (e no romance Tomás de Aquino é citado como autoridade respeitada não só pelo abade, mas também pelo fanático bibliotecário Jorge, para quem o riso é o pior dos males e que está disposto a matar para obstruir o acesso a um livro de Aristóteles sobre o tema). É difícil compreender o empenho de proibir essa leitura de Aristóteles, quando o próprio Aquinate – já solenemente canonizado antes de 1327, ano em que se dá a ação do romance – vai muito mais longe do que o Estagirita no elogio ao lúdico.

Antes de entrarmos em diálogo com a filosofia da educação de Tomás, citemos alguns significativos exemplos do lúdico na pedagogia medieval, oferecidos por educadores e educadoras, monges e reis, pelos eruditos e pelo povo. Na educação formal e informal, frequentemente o lúdico está informando a prática educativa. Tal fato, ao contrário do preconceito que nos é imposto, não é de estranhar: a própria decadência cultural que marca a Idade Média, desde o início, encurta as distâncias entre as culturas chamadas erudita e

popular – tão acentuadas em outras épocas, sobretudo no Renascimento.

Um primeiro fator que nos ajuda na compreensão dessa valorização medieval da cultura popular (e do lúdico) está na própria situação em que surge a Idade Média: com a queda do Império Romano no Ocidente e a instalação dos reinos bárbaros, a cultura erudita sofreu um sério abalo. E é em função da valorização exclusiva da cultura erudita que são cunhadas as próprias expressões “Idade Média” e “Renascimento”, carregadas de valores e fruto da narcisista historiografia renascentista. Em ambos os casos manifesta-se a autoapreciação de uma época que pretende fazer “renascer” (ou, em alguns casos, imitar servilmente) a erudição clássica, depois de uma época “média” de mil anos. De fato, a Idade Média não tem, nem de longe, a erudição clássica, mas valoriza e fomenta a cultura popular. E é a partir do Renascimento, como faz notar Regine Pernoud⁴⁰, que encontramos até mesmo proibições legais da cultura popular, como as sentenças de 1542 do Parlamento, proibindo o teatro popular – de tradição medieval – precisamente por ser popular.

A primeira característica essencial da Idade Média é a dualidade bárbaro-romana, para tomar as clássicas expressões de Hegel (*diese Entzweiung, dies Gedoppelte*). O bárbaro – ainda ontem não só analfabeto, mas ágrafo – instala-se hoje, triunfante, no espaço do extinto Império Romano do Ocidente.

⁴⁰ *Idade Média – O que não nos ensinaram*, Agir, 1979.

É nessa situação, aparentemente desesperadora, que um dos mais geniais educadores de todos os tempos, Boécio (480-524), o “último romano e primeiro escolástico” (na consagrada fórmula de Martin Grabmann), cria seu projeto pedagógico – o único cabível para a primeira Idade Média –, que consiste em manter acesa uma pequena “chama-piloto”, apresentando aos novos povos traduções de precários resumos da ciência e da cultura clássicas. Esse projeto pode ser sintetizado na sentença exposta no começo do livro II do *Ars Geometrica*: “Ainda que de modo sucinto, (estas coisas) ficam ditas”⁴¹. Embora resumida e precariamente, aí estão traduzidos os fundamentos da cultura antiga.

Outros educadores, como Cassiodoro, Beda, Isidoro e Alcuíno, seguiram o paradigma boeciano – *succincte tamen* (“ainda que sucintamente”) – e, bem ou mal, a cultura antiga foi de algum modo preservada, até haver condições, no século XII, de um “renascimento”.

Outro aspecto pouco lembrado e que guarda relação com o lúdico é o fato – específico da época – de a Idade Média ser, em diversos sentidos, jovem. A juventude e a velhice não se predicam só das pessoas singulares, mas também das épocas e regiões. O filósofo alemão Josef Pieper (1904-1997) faz notar que a média de idade dos grandes autores da época, “a idade média na Idade Média” – passe o trocadilho, estamos falando do lúdico –, está entre 20 e 30 anos. “Nada mais inexato do que imaginar monges de barba

⁴¹ “Quamvis succincte tamen sunt dicta.”

branca, afastados do mundo em sua cela, caligrafando sutis tratados em pergaminhos.”⁴²

É também em razão desse caráter jovem dos novos povos que a Idade Média cultiva o lúdico. Embora referindo-se ao lúdico em sentido muito mais amplo do que o nosso brincar, cabe aqui a conclusão do historiador holandês Johan Huizinga em seu clássico *Homo ludens*:

À medida que uma civilização vai se tornando mais complexa e vai se ampliando e se revestindo de formas mais variadas e que as técnicas de produção e a própria vida social vão se organizando de maneira mais perfeita, o velho solo cultural vai sendo gradualmente coberto por uma nova camada de ideias, sistemas de pensamento e conhecimento; doutrinas, regras e regulamentos; normas morais e convenções que perderam já toda e qualquer relação direta com o jogo (lúdico)⁴³.

Nessa “grande aprendizagem” que é a pedagogia medieval, destaquemos, de modo necessariamente breve, quatro autores que, entre tantos outros, praticaram amplamente o lúdico na educação.

⁴² Josef Pieper, *Scholastik*, em *Werke*, volume 2, Hamburg: Felix Meiner, 2008, página 361.

⁴³ Johan Huizinga, *Homo ludens*, Perspectiva/Edusp, 1971, página 85.

Alcuíno (735-804), o homem mais erudito de seu tempo, ensina por meio de adivinhas, charadas e anedotas. E consubstancia formalmente seu princípio pedagógico numa carta dirigida ao imperador Carlos Magno: “Deve-se ensinar divertindo”⁴⁴. Antológico, nesse sentido, é o diálogo entre Alcuíno e Pepino, então um garoto de 12 anos. Junto com a discussão dos grandes temas existenciais – o que são a vida e a morte, o que é o homem etc. –, o mestre propõe divertidas charadas ao aprendiz:

Psst, não conta para ninguém, quero ver se você sabe qual é a caçada na qual o que apanhamos não trouxemos conosco e o que não pudemos caçar, sim, trouxemos conosco.

O menino prontamente responde que é a caçada feita pelo caipira aos piolhos (os piolhos que “caçamos” não os trazemos conosco; os que não conseguimos caçar, sim, trazemos conosco).

Nas escolas monásticas, o lúdico e o jocoso tinham, além do caráter motivacional, outra função pedagógica: aguçar a inteligência dos jovens. *Ad acuendos iuvenes* (“Para aguçar a mente dos jovens”) é o título de diversas coletâneas de exercícios de aritmética. Nelas encontramos divertidos problemas, como o seguinte:

⁴⁴ Epístola 101.

Problema do boi. Um boi que está arando todo o dia, quantas pegadas deixa ao fazer o último sulco? Resposta: nenhuma, em absoluto: as pegadas do boi, o arado as apaga.

Se, a propósito de Alcuíno, vemos o lúdico no ensino das escolas monásticas e na escola palatina, Petrus Alfonsus (1062-1140) inclui em sua *Disciplina clericalis* – obra escrita para a formação do clero e dos eruditos – uma coleção de anedotas para servir de exemplo na pregação. O personagem principal é *Maimundus Nigrus*, o preto Maimundo, um servo preguiçoso e espertalhão (uma espécie de Macunaíma ou Pedro Malazartes) que sempre se sai bem. Um exemplo é a anedota do pastor e do mercador: um pastor sonhou que tinha mil ovelhas; um mercador quis comprá-las para revendê-las com lucro e queria pagar duas moedas de ouro por cabeça; mas o pastor queria duas moedas de ouro e uma de prata por cabeça; enquanto discutiam o preço, o sonho foi-se desvanecendo, e o vendedor, dando-se conta de que tudo não passava de um sonho, mantendo os olhos ainda fechados, gritou:

Uma moeda de ouro por cabeça e você leva todas.

Na época da educadora Rosvita (935-1002), o mosteiro beneditino de Gandersheim era um importante centro cultural, onde havia monjas de cultura esplendorosa. Após um hiato de séculos, Rosvita reinventa ali o teatro e reintroduz a composição teatral no Ocidente. Ela compõe seis

peças de caráter educativo que combinam drama e comédia. *Sapientia*, por exemplo, traz embutida toda uma aula de matemática.

Entre inúmeras situações cômicas, destacamos aqui a hilariante sequência das cenas IV a VII da peça *Dulcício*, de Rosvita. O governador pagão Dulcício está encarregado da impossível tarefa de demover três virgens cristãs – Ágape, Quiônia e Irene – de sua fé. Confiante em seu poder de sedução e atraído pela beleza das moças, manda trancafiá-las na despensa, ao lado da cozinha do palácio. À noite, enquanto elas cantam hinos a Deus, Dulcício se prepara para invadir a despensa, mas, tomado de súbita loucura, equivoca-se, entra na cozinha e acaba abraçando e beijando sofregamente os caldeirões e panelas, tomando-os pelas prisioneiras, que o espiam pelas frestas e o veem cobrir-se de fuligem. Só quem ignora o papel do lúdico na pedagogia medieval pode se surpreender que uma mulher, uma monja, numa composição devota, para ser encenada no mosteiro, incluía uma cena “escabrosa” como essa.

O *Libro del acedrex*, o primeiro tratado de xadrez do Ocidente, composto em 1283 por Alfonso, o Sábio (1221-1284), começa com uma rotunda afirmação:

Deus quis que os homens naturalmente tivessem todas as formas de alegria para que pudessem suportar os desgostos e tribulações da vida, quando lhes sobreviessem. Por isso os homens procuraram muitos modos de realizar com plenitude tal alegria e criaram diversos

jogos que os divertissem (...). E esses jogos são muito bons.

Há algo em comum nessas quatro destacadas figuras medievais. Cada uma delas se situa como um dos mestres mais eruditos de seu tempo (e com uma pedagogia de caráter acentuadamente popular). Além do mais, são pioneiros: Alcuíno é quem inicia a escola palatina, Petrus Alfonsus introduz a fábula na literatura medieval, Rosvita reimplanta o teatro e é de D. Alfonso o primeiro tratado de xadrez no Ocidente. Todos eles estão pagando um tributo a Boécio, mas, além disso, estão afirmando o lúdico – em charadas, teatro, anedotas e jogos – como necessário para a educação. Coincidem também, e com isso tocamos um segundo elemento essencial da Idade Média, em convocar a religião como fundamento, uma espécie de “tema transversal” (diríamos hoje), onipresente no ensino medieval.

No diálogo entre Alcuíno e Pepino, a sequência de adivinhas começa quando o menino pergunta: “O que é a fé?”. Ao que o mestre responde: “A certeza das coisas não sabidas e admiráveis”. Ora, admirável (*mirum*) é precisamente um termo para designar adivinha: as adivinhas servem de modelo para a fé. Tanto num como noutro caso, temos já uma revelação, mas não ainda a luz total, que só vem quando o enigma é resolvido e, no caso da fé, com a *visio beatifica* (a ligação dos enigmas com a fé remonta ao

apóstolo Paulo e ao Pseudo Dionísio Areopagita, entre outros escritores cristãos⁴⁵).

Petrus Alfonsus usa suas anedotas para a formação do clero e delas tira consequências espirituais. Assim, a anedota da venda das ovelhas é utilizada para ilustrar a máxima religiosa:

As riquezas deste mundo são transitórias como os sonhos de um homem que dorme e, ao despertar, perde, irremediavelmente, tudo quanto tinha.

Também Rosvita apresenta suas peças com explícitos objetivos religiosos. Na sequência que selecionamos, pode-se empreender também – como o fazem críticos como Sticca e Bertini⁴⁶ – uma interpretação alegórica, sempre tão presente na Idade Média e em Rosvita: a noite, a dispensa, as panelas, a fuligem e o próprio Dulcício são projeções simbólicas do inferno e do demônio. Nessa linha, o imperador Diocleciano, Dulcício e seu assistente Sisínio representam, respectivamente, o mundo, o demônio e a carne, os clássicos inimigos do cristão, epicamente vencidos pelas virtudes –

⁴⁵ São Paulo, referindo-se à fé, diz: “Presentemente vemos de modo confuso, como por um espelho, em enigmas (*in aenigmate*), mas então veremos face a face” (*1ª Coríntios* 13:12). Na *Hierarquia Eclesiástica* do Pseudo Dionísio Areopagita, reencontramos a metáfora do enigma nos mistérios da revelação e da liturgia.

⁴⁶ S. Sticca, “Hrotswitha’s ‘Dulcitius’ and Christian Symbolism”, *Mediaeval Studies* 32 (1970), páginas 108-127, citado por Ferruccio Bertini, *Il teatro di Rosvita*, Genova, Tilgher, 1979, página 62.

alegorizadas nos nomes das virgens mártires – da caridade (Ágape), da pureza (Quiônia) e da paz (Irene).

Finalmente, D. Alfonso atribui o xadrez e os jogos à vontade de Deus.

Se a cultura erudita medieval tem já esse cunho popular e lúdico, o que dizer das manifestações culturais espontâneas do povo, como o teatro anônimo e os cantadores de feiras?

Voltemo-nos agora para o alcance e o significado do lúdico em Tomás de Aquino. Como dizíamos, se há uma marca característica da cultura medieval, é precisamente o fato de que toda a cultura, na época, era pensada em termos religiosos: a religião como o “tema transversal”, por excelência e radicalmente. Nesse sentido, já no marco inicial da cultura da Idade Média – o ano 529 – coincidem dois fatos emblemáticos: o fechamento da Academia de Atenas, por decreto imperial (desde então não haverá lugar para a cultura pagã), e a fundação, por Bento de Núrsia, do mosteiro de Monte Cassino (e o período que vai do século VI ao século XI será conhecido como “era beneditina”).

Quando, no século XII, ocorre no Ocidente a redescoberta de Aristóteles (ou do “Aristóteles arabizado”), a cristandade medieval é confrontada, pela primeira vez, com uma visão de mundo completa, elaborada à margem do cristianismo. A divisão que esse fato produz entre os eruditos é fácil de prever. Surgem, por assim dizer, dois partidos: o daqueles que se aferram ao enfoque tradicional, “espiritualista”, e o daqueles que ficam fascinados com a investigação natural, à margem da *Bíblia*, propiciada pelo

referencial aristotélico. Tomás de Aquino, com Alberto Magno, está no meio, sofrendo incompreensões por parte dos dois partidos, enfrentando o desafio de harmonizar a teologia bíblica com a plena aceitação da realidade natural, a partir de Aristóteles.

O tratamento dado ao brincar é bastante representativo dessa postura de Tomás. Por um lado, ele segue a antropologia da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, nos dois breves estudos que tematicamente dedica ao tema⁴⁷. Em ambos, seu ponto de vista é antropológico e ético: o papel do lúdico na vida humana, a necessidade de brincar, as virtudes e os vícios no brincar. Por outro lado, em outras obras (e de modo não sistemático), guiado pela *Bíblia*, Tomás se aprofunda de modo inesperado e radical no papel do lúdico na constituição do ser.

O *ludus* de que Tomás trata na *Suma teológica* e no *Comentário à Ética de Aristóteles* é sobretudo o brincar do adulto (embora se aplique também ao brincar das crianças). É uma virtude moral que leva a ter graça, bom humor, jovialidade e leveza no falar e no agir, a fim de tornar o convívio humano descontraído, acolhedor, divertido e agradável (ainda que possam se incluir nesse conceito de brincar também as brincadeiras propriamente ditas). Ao falarmos do lúdico, note-se que nos escritos de Tomás *ludus* e *iocus* são praticamente palavras sinônimas⁴⁸.

⁴⁷ Esses estudos correspondem aos artigos 2 a 4 da questão 168 da chamada Segunda Parte da Segunda Parte (II-II) da *Suma teológica* e ao *Comentário à Ética de Aristóteles* IV, 16.

⁴⁸ Em latim, a palavra *iocus* tende a ser mais empregada para brincadeiras verbais, como piadas e enigmas. Já *ludus* se refere mais ao brincar não

O papel que o lúdico adquire na ética de Tomás decorre de sua própria concepção de moral: a moral é o ser do homem, doutrina sobre o que o homem é e está chamado a ser. A moral é um processo de autorrealização do homem, um processo levado a cabo livre e responsabilmente e que incide sobre o nível mais fundamental, o do ser homem:

Quando, porém, se trata da moral, a ação humana é vista como afetando não a um aspecto particular, mas à totalidade do ser do homem (...). Ela diz respeito ao que se é enquanto homem⁴⁹.

Assim entendida, a moral pressupõe o conhecimento sobre a natureza humana (e, em última instância, sobre Deus, como seu autor). A forma imperativa dos mandamentos (“Farás x”, “Não farás y”), na verdade, expressa enunciados sobre a natureza humana: “O homem é um ser tal que sua realização requer x e é incompatível com y”. Como diz Tomás, numa sentença só à primeira vista surpreendente: “As virtudes nos aperfeiçoam para que possamos seguir devidamente nossas inclinações naturais”⁵⁰.

Na *Suma teológica*, Tomás, sem a preocupação de glosar, trata do brincar mais livremente do que o faz no *Comentário à Ética de Aristóteles*. Na questão 168 da *Suma*, ele expõe a afirmação central da valorização do brincar: “O

verbal, por ação. No entanto, no século XIII, *iocus* e *ludus* empregam-se frequentemente como sinônimas.

⁴⁹ *Suma teológica* I-II, 21, 2, objeção 2.

⁵⁰ *Suma teológica* II-II, 108, 2.

brincar é necessário para uma vida humana”⁵¹. A razão dessa afirmação (como sempre, o ser do homem), nós a encontraremos desenvolvida no artigo 2 da mesma questão 168. Ali, Tomás afirma que, assim como o homem precisa de repouso corporal para se restabelecer – pois, sendo suas forças físicas limitadas, não pode trabalhar continuamente –, assim também precisa de repouso para a alma, o que é proporcionado pela brincadeira.

Essa “re-criação” pelo brincar – e a afirmação de Tomás (ainda na questão 168) pode parecer surpreendente à primeira vista – é tanto mais necessária para o intelectual e para o contemplativo, que são os que, por assim dizer, mais “desgastam” as forças da alma, arrancando-a do sensível. E, “sendo os bens sensíveis conaturais ao homem”, as atividades racionais mais requerem o brincar.

Daí decorrem importantes consequências para a filosofia da educação. O ensino não pode ser aborrecido e enfadonho: o *fastidium* é um grave obstáculo para a aprendizagem⁵².

Em outro lugar da *Suma teológica*, Tomás – jogando com as palavras – analisa um interessante efeito da alegria e do prazer (*delectatio*) na atividade humana, efeito que ele chama metaforicamente de dilatação (*dilatatio*), capaz de ampliar a capacidade de aprender tanto em sua dimensão intelectual quanto na da vontade (o que designaríamos hoje por motivação). A “deleitação” (*delectatio/dilatatio*) produz

⁵¹ *Suma teológica* II-II, 168, 3, objeção 3.

⁵² *Suma teológica*, prólogo.

uma dilatação essencial para a aprendizagem⁵³. E, reciprocamente, a tristeza e o fastio produzem um estreitamento, um bloqueio ou, para usar a metáfora de Tomás, um peso (*aggravatio animi*) também para a aprendizagem⁵⁴. Por isso, Tomás recomenda o uso didático de brincadeiras e piadas, para descanso dos ouvintes ou alunos⁵⁵.

Não é de estranhar, portanto, que, tratando do relacionamento humano, Tomás chegue a afirmar – com um realismo prosaico – a necessidade ética de um trato divertido e agradável, baseado no fato (empírico) tão simples de que “ninguém aguenta um dia sequer com uma pessoa aborrecida e desagradável”⁵⁶.

Daí que exista uma virtude do brincar. E há também vícios por excesso e por falta: as brincadeiras ofensivas e inadequadas, por um lado, e, por outro, a dureza e a incapacidade de brincar (também um pecado).

Basicamente as mesmas teses da *Suma* reaparecem no comentário de Tomás aos pontos da *Ética a Nicômaco* que Aristóteles dedica à virtude do brincar. O comentário do Aquinate é cerca de três vezes mais volumoso do que o original aristotélico⁵⁷ e segue passo a passo a tradução de que Tomás dispunha. Tal tradução, se bem que muito boa para os padrões da época, é obscura em certas passagens, como naquela em que se dá a interpretação da palavra *eutrapelia*

⁵³ *Suma teológica* I-II, 33, objeção 1.

⁵⁴ *Suma teológica* I-II, 37, 2, objeção 2.

⁵⁵ *Suma teológica* II-II, 168, 2, objeção 1.

⁵⁶ *Suma teológica* II-II, 114, 2, objeção 1.

⁵⁷ *Ética a Nicômaco* 1127b 30-1128b 10.

(“brincadeira”, em grego). Aristóteles, quando se vale do vocábulo *eutrapelía*, está comparando essa virtude da alma à agilidade como qualidade do corpo: “o bem voltar-se” corporal, com flexibilidade e desembaraço. Já o significado que a tradução deu a *eutrapelos* (“brincalhão”, “alegre”), *bene vertente*, sugere a Tomás a errônea (mas feliz) interpretação: “aquele que bem converte”, aquele que “converte” adequadamente em riso as incidências do cotidiano. Também no *Comentário à Ética de Aristóteles*, Tomás retoma os temas do brincar como virtude e os pecados por excesso e por falta: “Aqueles que não querem dizer algo engraçado e se irritam com os que o dizem, na medida em que assim se agastam, tornam-se como que duros e rústicos, não se deixando abrandar pelo prazer do brincar”.

O lúdico, tão necessário para a vida e para a convivência humana, adquire na teologia de Tomás um significado antropológico ainda mais profundo. Ele se baseia especialmente em duas sentenças bíblicas, que, na tradução de que dispunha, têm as seguintes formulações:

Com Ele estava eu, compondo tudo, e eu me deleitava em cada um dos dias, brincando diante dele o tempo todo, brincando no orbe da terra, e as minhas delícias são estar com os filhos dos homens.⁵⁸

Corre para tua casa, e lá recolhe-te e brinca e realiza tuas concepções.⁵⁹

⁵⁸ *Provérbios* 8:30-31.

⁵⁹ *Eclesiástico* 32:15-16.

Para Tomás, o brincar é coisa séria. Para ele, é o próprio *Logos*, o *Verbum*, o Filho, a Inteligência Criadora de Deus quem profere as palavras de *Provérbios*: “A própria Sabedoria fala em *Provérbios* 8:30: ‘Com Ele estava eu etc.’. E esse atributo encontra-se especialmente no Filho, enquanto imagem de Deus invisível e por cuja Forma tudo foi formado (...), pois, como diz *João* 1:3, ‘Tudo foi criado por Ele’”⁶⁰.

Nesses versículos encontram-se os fundamentos da Criação divina e da possibilidade de conhecimento humano da realidade. Antes de mais nada, Tomás sabe que não é por acaso que o *Evangelho de João* emprega o vocábulo grego *Logos* (razão) para designar a segunda pessoa da Santíssima Trindade: o *Logos* é não só imagem do Pai, mas também princípio da Criação, que é, portanto, obra inteligente de Deus, “estruturação por dentro”, projeto, design das formas da realidade, feito por Deus por meio de seu Verbo, o *Logos*.

Assim, para Tomás, a Criação é também um “falar” de Deus, do *Verbum* (razão, razão materializada em palavra). As coisas criadas são porque são pensadas e “proferidas” por Deus, e por isso são cognoscíveis pela inteligência humana. Nesse sentido encontramos aquela feliz formulação do teólogo alemão Romano Guardini (1885-1968), que afirma o “caráter de palavra” (*Wortcharakter*) de todas as coisas criadas. Ou, em sentença quase poética de Tomás, “as criaturas são palavras”. “Assim como a palavra audível manifesta a palavra interior, assim também a criatura

⁶⁰ *Comentário às Sentenças I.*

manifesta a concepção divina (...); as criaturas são como palavras que manifestam o Verbo de Deus.”⁶¹

Esse entender a Criação como pensamento de Deus, como “fala” de Deus, foi muito bem expresso em uma aguda sentença de Sartre (ainda que para negá-la): “Não há natureza humana porque não há Deus para a conceber”⁶². E, como vimos, essa mesma palavra – *conceptio* – é essencial na interpretação de Tomás.

Como num brinquedo ou jogo, o *Verbum* compõe (*componens*) a articulação intelectual das diversas partes e diversos momentos da Criação. Pois o ato criador de Deus não é um mero “dar o ser”, mas um “dar o ser” que é design, projeto intelectual do Verbo⁶³: “Qualquer criatura, por ter uma certa forma e espécie, representa o Verbo, porque a obra procede da *concepção* de quem a projetou”⁶⁴.

A Criação, como “brinquedo de composição”, liga-se também ao modo como Tomás – seguindo uma tradição patrística – encara as três obras dos seis dias: Criação (*opus creatus*, no primeiro dia), distinção (*opus distinctionis*, no segundo e no terceiro dia) e ornamento (*opus ornatus*, quarto, quinto e sexto dia). Para ele, seguindo Agostinho, as três obras do relato dos seis dias, registrado no início da *Bíblia*, são obra do Verbo.

⁶¹ *Comentário às Sentenças I*, 27, 2, 2 objeção 3.

⁶² Sartre, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*, em *Os Pensadores* (volume XLV). São Paulo, Abril, 1973, página 11.

⁶³ “Deus Pai opera a Criação pelo seu Verbo” (*Suma teológica I*, 45, 6).

⁶⁴ *Suma teológica I*, 45,8.

Tomás – como, aliás, toda a tradição medieval – tem um extraordinário desembaraço em interpretar a *Bíblia*. As palavras com que se abrem os livros sagrados, “No princípio”, são entendidas por ele pessoalmente, na pessoa do Verbo, e não adverbialmente, “No começo”.

Essa atitude dá-lhe, como veremos, inesperadas possibilidades exegéticas. Começemos, seguindo sua análise no livro I do *Comentário às Sentenças*, do já tantas vezes citado versículo de *Provérbios* 8:30-31: “Com Ele estava eu, compondo tudo, e eu me deleitava em cada um dos dias, brincando diante dele o tempo todo, brincando no orbe da terra, e as minhas delícias são estar com os filhos dos homens”.

“Com Ele estava eu, compondo tudo”: o Verbo estava junto ao Pai. Em outra obra⁶⁵, Tomás explica que essa frase significa que o Verbo estava com Ele (Deus Pai) como princípio da Criação.

“Eu me deleitava” (*delectabar*), compartilhando a glória do Pai⁶⁶.

“Brincando” (*ludens*): a sabedoria de Deus cria brincando, pois é próprio da sabedoria o ócio da contemplação, tal como se dá nas atividades do brincar, que não se buscam por um fim que lhes é extrínseco, mas pelo prazer que dão por si mesmas⁶⁷.

⁶⁵ *Comentário ao Evangelho de João* I, 2.

⁶⁶ “*Delectabar, consors paternae gloriae*” (*Comentário às Sentenças* I, 2, 1, 5).

⁶⁷ *Comentário às Sentenças* I, 2, 1, 5.

“Em cada um dos dias” (*per singulos dies*): é precisamente quando comenta essa expressão que o pensamento de Tomás atinge sua máxima profundidade. “Dia” tem dois significados: 1) a diversidade da obra do Verbo, conhecimento criador, que opera algo novo em cada um dos dias da Criação; e 2) o dia como luz, luz concededora, inscrita na criatura, que “repassa” sua luminosidade para o conhecimento do homem. Quanto a este último sentido, lemos no *Comentário a 1ª Timóteo*: “Tudo o que é conhecido chama-se luz. Mas qualquer ente é conhecido por seu ato, sua forma: daí que o que o ente tem de ato tem de luz (...) e o que tem de ser tem de luz”.

Juntando os dois significados de “dia”, Tomás diz que o Verbo fala “em cada um dos dias” por causa de suas diversas ações na obra dos seis dias: a concepção das diversas “razões” das criaturas, que de per si são trevas, mas em Deus são luz⁶⁸.

Essa luz do design do Verbo embutida no ser da criatura (ou melhor, que é o próprio ser da criatura) é, como dizíamos, o que a torna cognoscível para o intelecto humano. Assim, não é descabido que a inteligência humana tente captar também o senso lúdico do *Verbum*. Na *Suma teológica*, numa passagem já citada⁶⁹, Tomás vai associando a obra de ornamentação aos elementos mencionados na Criação: no quarto dia são produzidas as luminárias, ornamento do céu; no quinto, as aves e os peixes, que ornamentam o ar e a água; e, no sexto dia, os animais, para a terra.

⁶⁸ *Comentário às Sentenças I*, 2, 1, 5.

⁶⁹ *Suma teológica I*, 70.

Se bem que o pecado do homem afetou a criação irracional, aventuremo-nos, neste breve parêntese, a adivinhar o senso lúdico na criação dos animais, que ornamentam a terra. É o que faz Guimarães Rosa em uma enigmática sentença sobre sua visita ao zoológico⁷⁰. Após contemplar toda a cômica variedade de espécies (“O cômico no avestruz: tão cavalhar e incozinhável”; “O macaco: homem desregulado. O homem: vice-versa; ou idem”; “O dromedário apesar-de. O camelo além-de. A girafa, sobretudo”), o escritor desfere a “adivinha”: “O macaco está para o homem assim como o homem está para x”. Ao que poderíamos ajuntar: o homem está para x assim como x para y.

Se no *Comentário às Sentenças* Tomás fala do *Deus ludens*, comentando passo a passo *Provérbios* 8:30-31, no *Comentário ao De hebdomadibus* de Boécio ele apresenta uma interpretação mais sugestiva do mesmo tema, desta vez aplicada ao homem e a propósito de *Eclesiástico* 32:15-16, que é posto precisamente como epígrafe de seu livro e objeto de todo o Prólogo. Tomás interpretará de modo originalíssimo a expressão “Brinca e realiza as tuas concepções”, com aquele sem-cerimonioso modo medieval, a que já aludimos, de interpretar não literalmente a *Bíblia*.

Aparentemente esse versículo é um conselho moral bíblico a mais (assim o entende Agostinho⁷¹), um conselho secundário, que passou quase inteiramente despercebido aos autores anteriores ao Aquinate (e também aos posteriores). Um conselho que a *Bíblia de Jerusalém* traduz pela anódina fórmula

⁷⁰ *Ave Palavra*, José Olympio, 1978, página 94 e seguintes.

⁷¹ *Speculum* 23.

Corre para casa e não vagueies. Lá diverte-te, fazes o que te aprouver, mas não peques falando com insolência.

Tomás, porém, vê nesse versículo um convite ao homem a exercer seu conhecimento, seguindo, a seu modo, os padrões lúdicos de Deus. Seu Prólogo fundamenta todo um programa pedagógico, que aponta para o fim por excelência da educação: a *contemplatio* (palavra que, como se sabe, traduz o termo grego *theoría*).

Acompanhemos Tomás no Prólogo do *Comentário ao De hebdomadibus*, desde a epígrafe: “Corre para tua casa, e lá recolhe-te, brinca e age tuas concepções” (*Eclesiástico* 32:15). Tomás começa dizendo que a aplicação à sabedoria tem o privilégio da autossuficiência: ao contrário das obras exteriores, não depende senão de si mesma. Tudo que o homem necessita para aplicar-se à sabedoria é recolher-se em si mesmo. Daí que o Sábio, o autor do *Eclesiástico*, diga: “Corre para tua casa”. Trata-se de um convite à fecundidade da solidão e do silêncio, ao recolhimento, a entrar em si mesmo, solicitamente (daí o “corre”), e afastando toda a distração e os cuidados alheios à sabedoria.

“Recolhe-te” (*advocare*): com essa palavra, Tomás quer reforçar – como em tantas outras passagens em que emprega esse vocábulo⁷² – o recolhimento de quem foi

⁷² Por exemplo, na *Suma teológica* (II-II, 175, 4), Tomás diz que, para conhecer as coisas altíssimas de Deus, é necessário que “que toda intenção da mente nelas se concentre”.

chamado para outra parte, a serena concentração, que se abre à contemplação intelectual da realidade, da maravilha da Criação.

“Brinca”: além das duas razões que aponta no *Comentário às Sentenças* – o brincar é deleitável e as ações do brincar não se dirigem a um fim extrínseco –, aqui Tomás acrescenta que no brincar há puro prazer, sem mistura de dor, daí a comparação com a felicidade de Deus⁷³. E é por isso que, juntando as duas passagens-chave, enfatiza que *Provérbios* 8 afirma: “Eu me deleitava em cada um dos dias, brincando diante dele o tempo todo”.

A conclusão de Tomás é de uma densidade insuperável.

A divina sabedoria fala em “diversos dias”, indicando as considerações das diversas verdades. E por isso ajunta: ‘Realiza as tuas concepções’, concepções pelas quais o homem acolhe a verdade.

Infelizmente, Tomás não diz como concebe essa imitação do *Logos* divino pela inteligência humana.

⁷³ Deus é feliz e suas delícias são estar com os filhos dos homens. Isso impede qualquer interpretação do brincar de Deus na Criação como uma piada de mau gosto, no sentido de Macbeth (ato V): “A vida é um conto dito por um idiota, cheio de som e fúria, não significando nada”. Num outro comentário a *Provérbios* 8:30-31, Tomás diz que Deus ama as criaturas, especialmente o homem, a quem comunica o ser e a graça, para fazê-lo partícipe de sua felicidade (*Comentário ao Evangelho de João* 15, 2).

Tomás não diz como se dá esse *lude et age conceptiones tuas* (“brinca e realiza tuas descobertas”). Seja como for, trata-se de um convite ao homem, com sua limitada inteligência, a entrar no jogo do *Verbum*⁷⁴, a descobrir suas peças, seu sentido, a “lógica lúdica” do *Logos ludens*. Certamente, trata-se da contemplação da sabedoria (o que inclui a contemplação “terrena”, da maravilha da Criação), mas nada impede que estendamos esse convite a outros campos. Num tempo como o nosso, em que alguns anteveem o fim da sociedade do trabalho, o fim da burocracia, o fim da racionalidade sem imaginação, Domenico de Masi, o profeta da sociedade do lazer (não por acaso napolitano; Tomás também era da região de Nápoles), nos vem anunciar “a importância do espírito lúdico, sem o qual não se constrói a ciência”⁷⁵.

Afirmar o *Logos ludens* é afirmar a *contemplatio* – os deleites do conhecimento que tem um fim em si –, a contemplação que é formalmente fim da educação proposta por Tomás. Mas o reconhecimento do *Logos ludens* traz consigo também o sentido do mistério; mistério que se dá não por falta, mas por excesso de luz. A Criação é excesso de luz e nunca pode ser plenamente compreendida pelo homem, daí que a busca da verdade – que Tomás, em famosa questão no *Quodlibet*, afirma ser a mais veemente força no homem – conviva com a despreensão de compreender cabalmente

⁷⁴ *Verbum* é vocábulo para “significar o processo intelectual de concepção”, afirma Tomás na *Suma teológica* (I, 37, 1).

⁷⁵ Domenico de Masi, em entrevista no programa *Roda Viva*, da TV Cultura, em janeiro de 1999, citado por Gilberto de Mello Kujawski, “A sociedade do lazer e seu profeta” (*O Estado de S. Paulo*, 25/2/1999, página 2).

sequer a essência de uma mosca, como o Aquinate afirma no começo do *Comentário ao Credo*. Isto é, o brincar do homem que busca o conhecimento deve significar também o reconhecimento desta nota essencial na visão de mundo de Tomás: o mistério.

Nesse sentido, Adélia Prado, que melhor do que ninguém *sabe* de Criação, reafirma a ligação do lúdico com o mistério em diversas de suas poesias. Uma delas é *Cartonagem*:

A prima hábil, com tesoura e papel, pariu a
mágica:

emendadas, brincando de roda, “as neguinhas
da Guiné”.

Minha alma, do sortilégio do brinquedo,
garimpou:

eu podia viver sem nenhum susto.

A vida se confirmava em seu mistério.⁷⁶

A partir da estrutura dual de um *Logos ludens*, compreende-se a dualidade fundamental do conhecimento humano. Conhecemos, mas no claro-escuro do mistério, particularmente no que se refere ao alcance do pensamento humano em relação aos arcanos de Deus: nele não há uma liberdade compatível com a contradição de um Ockham – personagem referencial de frei Guilherme de Baskerville, o herói de *O nome da rosa*, de Umberto Eco – nem tampouco

⁷⁶ Adélia Prado, *Poesia Reunida*, Siciliano, 1991, página 111.

as férreas *rationes necessariae* de um Anselmo de Canterbury.

À rosa da qual nada resta a não ser o nome (“*stat rosa pristina nomine*”) e a um Deus que é um sonoro nada (“*Gott ist ein lautes Nichts*”) – sentenças com que se fecha o romance de Eco –, contrapõem-se a rosa de Tomás e a de Julieta, que, também ela, fala do nome da rosa:

*O que está num nome? Isso que nós chamamos
uma rosa*

*Por qualquer outro nome tão doce aroma
exalaria*⁷⁷

Se a rosa tivesse outro nome, deixaria de ser aquilo que é? Deixaria de ser luz e fonte de luz, do *Verbum ludens* de Deus?⁷⁸

⁷⁷ William Shakespeare, *Romeu e Julieta*, ato II (*What's in a name? That which we call a rose/ By any other name would smell as sweet*).

⁷⁸ Tomás de Aquino, *Comentário ao Evangelho de João* 1, 4.

Tomás de Aquino - Criação, participação e graça: Cristo sal

A tradição cristã vale-se de diversas formas, metafóricas ou não, para designar Cristo, algumas extraídas das próprias falas de Jesus e das Escrituras. Fórmulas mais ou menos consagradas pelo uso, cada uma acentuando este ou aquele aspecto de seu ser ou de sua missão redentora.

Com alguma surpresa, deparei com a expressão “Cristo é o sal”, recolhida na *Catena Aurea in Marcum* (cp 9, lc 6) de Tomás de Aquino. Muito mais familiares, para ficarmos só no Evangelho de João, são “o pão” (6, 35); “a luz” (8, 12); “a porta” (10, 9); “a ressurreição” (11, 25); “a vide” (14, 6); “o caminho”, “a verdade”, “a vida” (14, 6); etc.

Algumas dessas formas remetem a um conceito chave para a compreensão da relação entre Cristo e os cristãos: o de *participatio*; participação, evidente, por exemplo, na metáfora “Cristo vide”.

A participação é importante porque é conceito distintivo do cristianismo: ser cristão, mais do que aderir a uma doutrina, é participar da filiação divina de Cristo: um conceito impensável, digamos, para o islamismo ou para o judaísmo. Para os cristãos, nós temos a filiação no Filho; a

luz na Luz; a verdade na Verdade; etc. Se o fato essencial do cristianismo é a ligação com Cristo, é natural que o Evangelho apresente comparações que permitam falar da dinâmica de estar ligados/desligados nEle.

É essa chave que permite também a distinção que o Cristianismo – como todas as religiões – faz entre bons e maus; justos e injustos, inclusive no seio da própria Igreja. Nas Jornadas Mundiais da Juventude de 2005, Bento XVI declarou: “Pode-se criticar muito à Igreja. Sabemos, e o Senhor mesmo nos disse: é uma rede com peixes bons e maus, um campo com trigo e joio (Vigília das JMJ; Marienfeld, 20-08-05).

Para além das comparações de bem/mal: bom pastor / mau pastor (Jo 10, 11 e ss.); joio e trigo (Mt 13, 25 e ss.); peixes bons e peixes maus (Mt 13, 46 e ss.), etc., as metáforas da participação permitem acentuar o elemento de desvirtuamento, de corrupção das pessoas ou instituições (“Vós sois o sal...”) da Igreja: “Se a luz que há em ti são trevas...” (Mt 6, 23); “se o sal se desvirtua...” (Mt 5, 13; Mc 9, 50; Lc 14, 34).

Pois, como no caso da seita dos fariseus, muitas vezes, os mais “religiosos”, os mais praticantes é que são o sal desvirtuado. E é interessante notar que o próprio Tomás (que vai falar de sais que não são sal), lembra o provérbio que diz que para se conhecer uma pessoa (ou instituição) verdadeiramente é necessário antes comer um saco de sal com ela:

Non contingit quod aliqui se invicem cognoscant
antequam simul comedunt mensuram salis
(Sent. Libri Ethic. lb 8, lc 3, 21).

Os cristãos, hoje, certamente continuam a considerar a passagem do Evangelho em que Cristo fala do sal, mas é muito raro dizer que Cristo é o sal. Embora o Evangelho não diga expressamente que Cristo é o Sal, alguns autores antigos recolheram essa ideia, também na chave da *participatio*.

Mas, antes, vejamos, brevemente, esse conceito em Tomás.

A participatio no pensamento de Tomás

Ao contemplar a grande e grandiosa obra de Tomás de Aquino, James Weisheipl faz sugestiva observação: “Tomás, como todo mundo, teve uma evolução intelectual e espiritual. O fato assombroso, porém, é que, desde muito jovem, Tomás apreendeu certos princípios filosóficos fundamentais que nunca abandonou” (Weisheipl, 1994, p . 16)

Um desses princípios é o da participação, que é a base tanto de sua concepção do ser como – no plano já estritamente teológico – da graça.

Para podermos analisar a metáfora do sal na chave da *participatio*, algumas considerações de base sobre a doutrina tomasiana da participação.

Frequentemente as grandes teses de Tomás se elucidam a partir do uso comum da linguagem. Começamos reparando no fato de que na linguagem comum, “participar” significa —e deriva de— “tomar parte” (*partem capere*). Ora, há diversos sentidos e modos desse “tomar parte” (Ocáriz, 1972, p 42s). Um primeiro é o de “participar” de modo quantitativo, caso em que o todo “participado” é materialmente subdividido e deixa de existir: se quatro pessoas participam de uma pizza, ela se desfaz no momento em que cada um toma a sua parte.

Num segundo sentido, “participar” indica “ter em comum” algo imaterial, uma realidade que não se desfaz nem se altera quando participada; é assim que se “participa a mudança de endereço a amigos e clientes”, ou ainda que se dá parte à polícia.

O terceiro sentido, mais profundo e decisivo, é o que é expresso pela palavra grega *metékhein*, que indica um “ter com”, um “co-ter”, ou simplesmente um “ter” em oposição a “ser”; um “ter” pela dependência (participação) com outro que “é”.

Como veremos em mais detalhe, Tomás, ao tratar da Criação, utiliza este conceito: a criatura *tem* o ser, por participar do ser de Deus, que *é*. E a graça nada mais é do que *ter* —por participação na filiação divina que é em Cristo— a vida divina que *é* na Santíssima Trindade.

Há — como indica Weisheipl (1994, p. 240-1) — três argumentos subjacentes à doutrina da participação: 1) Sempre que há algo comum a duas ou mais coisas, deve haver uma causa comum. 2) Sempre que algum atributo é compartilhado

por muitas coisas segundo diferentes graus de participação, ele pertence propriamente àquela que o tem de modo mais perfeito. 3) Tudo que é compartilhado “procedente de outro” reduz-se causalmente àquele que é “per se”.

Nesse sentido, adiantemos desde já as principais metáforas de que Tomás se vale para exemplificar: ele compara o ato de ser —conferido em participação às criaturas – à luz e ao fogo: um ferro em brasa tem calor porque participa do fogo, que “é calor”; um objeto iluminado “tem luz” por participar da luz que é na fonte luminosa. Tendo em conta essa doutrina, já entendemos melhor a sentença de Guimarães Rosa: “O sol não é os raios dele, é o fogo da bola” (1979, p. 71).

No plano natural, todas as criaturas, quer materiais, quer racionais, participam do ser e, portanto, da natureza divina; toda a criação, e o homem especialmente, por sua perfeição própria, reflete no seu ser a Bondade, a Verdade, a Beleza de Deus. No plano sobrenatural, porém, ocorre uma participação da natureza divina como divindade, uma participação de Deus enquanto Deus, um tornarmo-nos Deus; passamos a ser *divinae naturae consortes*, como diz São Pedro (2 Pe 1, 4), participantes da própria vida íntima de Deus. E isto, diz Tomás, é a graça.

A participação sobrenatural atinge por inteiro o ser humano, de tal forma que se pode falar de uma “nova geração” ou “re-criação” (I-II, 110, 4); torna o cristão “filho de Deus” de uma maneira totalmente nova: o cristão participa da Filiação do Verbo – Cristo é Filho de Deus, e o cristão, que participa de Cristo, tem a filiação divina. Esta filiação

divina distingue-se absolutamente daquela pela qual todos os homens são filhos de Deus, porque participam, ao existirem, do ser de Deus.

Tomás insiste nesse participar de Deus: “A graça é uma certa semelhança com Deus de que o homem participa” (III, 2, 10, ad 1); “O primeiro efeito da graça é conferir um ser de alguma forma divino” (In Sent. III, 2 d. 26,155); “Pela graça santificante, toda a Trindade passa a habitar na alma” (I, 43, 5).

Participação envolve, pois, graus e procedência. Tomás parte do fenômeno evidente de que há realidades que admitem graus (como diz a antiga canção de Chico Buarque: “tem mais samba no encontro que na espera...; tem mais samba o perdão que a despedida”). E pode acontecer que a partir de um (in)certo ponto, a palavra já não suporte o esticamento semântico: se chamamos vinho a um excelente Bordeaux, hesitamos em aplicar este nome ao equívoco “Chateau de Carapicuíba” ou “Baron de Quitaúna”.

As coisas se complicam – e é o caso contemplado por Tomás – quando uma das realidades designadas pela palavra é fonte e raiz da outra: em sua concepção de participação a rigor, não poderíamos predicar “quente” do sol, se a cada momento aplicamos a palavra “quente” para coisas esquentadas pelo sol, dizendo que a casa ou o dia estão quentes (se o dia ou a casa têm calor é porque o sol é quente).

Assim, deixa de ser incompreensível para o leitor contemporâneo que, no artigo 6 da *Questão disputada sobre o verbo*, Tomás afirme que não se possa dizer que o sol é quente (*sol non potest dici calidus*)! Ele mesmo o explica,

anos depois, na *Contra Gentiles* (I, 29, 2), que, a rigor, não poderíamos dizer que o sol é quente, mas também há razões para acabarmos dizendo quente (*calidus*) tanto para o sol como para as coisas que recebem seu calor:

Como os efeitos não têm a plenitude de suas causas, não lhes compete (quando se trata da ‘verdade da coisa’) o mesmo nome e definição delas. No entanto (quando se trata da ‘verdade da predicação’), é necessário encontrar entre uns e outros alguma semelhança, pois é da própria natureza da ação, que o agente produza algo semelhante a si (Aristóteles), já que todo agente age segundo o ato que é. Daí que a forma (deficiente) do efeito encontra-se a outro título e segundo outro modo (plenamente) na causa. Daí que não seja unívoca a aplicação do mesmo nome para designar a mesma *ratio* na causa e no efeito. Assim, o sol causa o calor nos corpos inferiores agindo segundo o calor que ele é em ato: então é necessário que se afirme alguma semelhança entre o calor gerado pelo sol nas coisas e a virtude ativa do próprio sol, pela qual o calor é causado nelas: daí que se acabe dizendo que o sol é quente, se bem que não segundo o mesmo título pelo qual se afirma que as coisas são quentes. Desse modo, diz-se que o sol – de algum modo – é semelhante a todas as coisas sobre as quais exerce eficazmente seu influxo; mas, por outro lado é-

lhes dessemelhante porque o modo como as coisas possuem o calor é diferente do modo como ele se encontra no sol. Assim também, Deus, que distribui todas suas perfeições entre as coisas é-lhes semelhante e, ao mesmo tempo, dessemelhante.

Todas essas considerações parecem extremamente naturais quando nos damos conta de que ocorrem em instâncias familiares e quotidianas de nossa própria língua: um grupo de amigos vai fazer um piquenique em lugar ermo e compra alguns pacotes de gelo (desses que se vendem em postos de gasolina nas estradas) para a cerveja e refrigerantes. As bebidas foram dispostas em diversos graus de contato com o gelo: algumas garrafas são circundadas por muito gelo; outras, por menos. De tal modo que cada um pode escolher: desde a cerveja “estupidamente gelada” até o refrigerante só “um pouquinho gelado”... Ora, é evidente que o grau de “gelado” é uma qualidade *tida*, que depende do contato, da participação da fonte: o gelo, que, ele mesmo, não pode ser qualificado de “gelado”...

Estes fatos de participação são-nos, no fundo, evidentes, pois com toda a naturalidade dizemos que “gelado”, gramaticalmente, é um participio...

Participar é receber de outrem algo; mas o que é recebido é recebido não totalmente. Assim, participar implica um receber parcial de algo (*aliquid*) de outro (*ab alio*). Um axioma de que Tomás se vale diz: “Tudo que é recebido é recebido segundo a capacidade do recipiente” (*per modum*

recipientis recipitur). E assim “*Omne quod est participatum in aliquo, est in eo per modum participantis: quia nihil potest recipere ultra mensuram suam*” (I Sent. d. 8, q.1 a.2 sc2), algo que é participado é recebido segundo a capacidade do participante, pois não se pode receber algo que ultrapasse a sua medida (*mensura*).

A *participatio* como sal

Além das comparações com o fogo e a luz, há a comparação com o sal, que apresenta aspectos peculiares, a partir de seu significado na Bíblia.

Quando tomado simbolicamente, o sal – como todos os símbolos – poderá ser interpretado de muitas maneiras: mais ou menos diretamente ligadas à própria realidade em si do sal.

É a partir da base bíblica e do conhecimento “científico” que se darão as interpretações do sal. Tenha-se em conta que a leitura antiga e medieval da Bíblia é complexa: Tomás explica que há, na Sagrada Escritura quatro sentidos distintos: histórico, alegórico, místico e anagógico. No significado histórico (ou literal) as palavras têm sua significação, digamos, normal (estritamente literal ou metafórica: “o homem ri” ou “o campo ri”); no místico (ou espiritual), as palavras têm um outro significado, superior. O sentido místico, por sua vez, subdivide-se em três: o alegórico, pelo qual a velha lei é figura da nova; o anagógico, pelo qual a nova lei é figura da glória futura; e o moral, pelo qual tomamos exemplo para nossa conduta. O “faça-se a luz” de Gn 1, 3 – o exemplo é de Tomás – , na leitura literal, é

entendido como a luz mesmo, a luz física, criada por Deus. Já se a luz do “*fiat lux*” for entendida como Cristo para a Igreja, então a leitura é no sentido alegórico; a leitura será anagógica se entendermos “*fiat lux*” como sendo nosso ingresso na Glória por Cristo; e, finalmente, se essa luz é iluminação para nosso intelecto e calor para nossa vontade, então estamos na leitura moral (cf. Super Gal. , cap. 4l.7)

A Bíblia, se descartarmos os nomes geográficos, refere-se apenas 25 vezes ao sal: 21 vezes no Antigo Testamento; 3 no Evangelho e 1 em Colossenses. Há, na Bíblia, uma dimensão religiosa para o sal. Javé ordena a Moisés, que prepare um incenso santo, temperado com sal (Ex, 30, 35); todos os sacrifícios oferecidos a Javé devem estar temperados com sal, nunca pode faltar o sal da aliança com Deus (Lv 2, 13); aliança de sal é aliança para sempre (Nm 18, 19). Essa associação do sal ao sacrifício terá sua importância, como veremos, nas considerações de Tomás.

Já em outro contexto, o sal causa esterilidade na terra (Dt 29, 22), e espalha-se sal no solo quando se quer destruir para sempre uma cidade devastada (Jz 9, 45). Por outro lado, quando Eliseu quer eliminar “a morte e a esterilidade” das águas, joga sal na nascente (II Re 2, 21). E quando uma criança nasce deve ser esfregada com sal (Ez 16, 4).

O sal é uma realidade valiosa: o Eclesiástico (39, 26) enumera o sal entre os bens de primeira necessidade. Não só como o tempero por excelência, mas como conservador de alimentos (o nosso tempo, que tem tantas facilidades – como geladeira – mal pode avaliar essa qualidade). O sal é um bem

precioso, a ponto de o dinheiro do salário receber este nome precisamente pela estreita relação entre dinheiro e sal.

No Evangelho, a palavra “sal” aparece em uma única fala de Cristo. Em Mateus, Cristo acaba de proclamar as bem-aventuranças e, ato contínuo, diz: “Vós sois o sal da terra. Mas, se o sal se desvirtua, como ele vai se salgar? Já não serve para mais nada a não ser para ser jogado fora e ser pisado pelos homens” (Mt 5, 13).

Em Marcos (9, 50), uma sugestiva variante: “Bom é o sal, mas se o sal se torna insípido, com que o salgareis? Tende sal em vós e tende paz uns com os outros”.

Em Lucas (14, 34), a mesma passagem tem a forma: “Bom é o sal, mas se o sal se desvirtua, com que o salgareis? Não é útil para a terra nem como esterco e é jogado fora. Quem tiver ouvidos para ouvir, que ouça.”

É interessante notar essa relação com o transcendental *bonum*: ao afirmar que o sal é bom, Cristo está afirmando que o sal é sal: sal bom, sal de verdade, é sal “salgado”. O sal que se torna insosso – diz o Aquinate – é aquele que está em si mesmo privado daquela qualidade própria pela qual ele se diz bom. Mas lemos em Tomás (Catena Aurea in Marcum cp 9 lc 6) que há sais que têm sal e sais que não têm sal (o que permite continuar com o paralelo ser/graça), embora no caso do sal que não tem sal, a rigor, poderíamos perguntar se cabe ainda falar em sal? Ou se não poderíamos aqui invocar um paralelismo com o exemplo do gelo, no qual não cabe falar em “gelo gelado”? Curiosamente, dentre os mais de 20000 provérbios recolhidos no *Dictionnaire des Proverbes et Dictons* da Robert, encontra-se um da tribo Abé (Costa do

Marfim), que diz precisamente isto: “O próprio sal não se diz salgado” (Paris, 1989, p. 659).

Seja como for, o texto da *Catena Aurea in Marcum* vai trabalhar com o sal como se o sal recebesse sua salinidade de um Sal, que o é por excelência. O Sal é Cristo e, pela graça, nós podemos ser sal, por participação em Cristo Sal. Aproxima-se, portanto, da análise que já um Agostinho faz da luz.

Cristo Luz em Agostinho

A partir de Cristo Luz, Agostinho estabelece uma importante distinção: a luz que é Cristo; a luz dos cristãos por participação.

Alguém acende uma tocha e, no caso dessa tocha – no que diz respeito à chama que está nela a luzir –, o fogo tem a luz em si mesmo. Já teus olhos, que sem a luz da tocha eram inúteis pois não podiam ver, agora eles têm luz, mas não em si mesmos. E mais, se da tocha se afastam, caem nas trevas; se a ela se voltam, são iluminados. Mas, certamente, este fogo está a luzir enquanto existe; se quiseres suprimir a luz, extinguirás no mesmo ato o fogo, pois não se pode dar o fogo sem luz. Ora, Cristo, luz inextinguível e coeterno ao Pai, sempre brilha, sempre está a luzir, sempre queima. Pois se Ele não estivesse sempre queimando, acaso diria o salmo [18 (19), 7]: “Nem há quem possa se

esconder de seu calor”? Tu, porém, eras frio em teu pecado; converte-te para que te aqueças: se te afastas, te tornas frio. Em teu pecado eras trevas; converte-te para que te ilumines; se te afastas, serás escuridão. Portanto, como em ti mesmo eras trevas, ao ser iluminado não és luz, embora estejas na luz. Pois diz o Apóstolo (Ef 5, 8): “Fostes, em outro tempo, trevas, mas, agora, luz no Senhor”. Ao dizer “agora luz”, ajunta: “no Senhor”. Em ti, pois, trevas; no Senhor, luz. Por que luz? Porque a participação da Sua luz é luz. Mas se te afastas da luz pela qual tens luz, voltas para as trevas. Mas não se dá o mesmo com Cristo, não com o Verbo de Deus. Como não? “Assim como o Pai tem a vida em Si mesmo, assim também deu ao Filho ter a vida em Si mesmo”: para que Ele viva não em participação, mas de modo imutável, e para que Ele seja em tudo a vida. “Assim, deu ao Filho ter vida”. Assim como Ele tem, assim Ele deu. Qual é a diferença? Porque o que Aquele deu, Este recebeu. Acaso Ele não existia quando recebeu? Podemos conceber um Cristo, em algum tempo, sem luz, sendo Ele a Sabedoria do Pai, da qual se disse: “É o fulgor da luz eterna” (Sab 7, 8)? Assim, dizer “deu ao Filho” é como se dissesse: “gerou o Filho e gerando-O deu-lhe que fosse e que fosse vida e assim deu-lhe ser vida em Si mesmo” Que é ser vida em Si mesmo? Não precisar de vida de outro, mas ser Ele mesmo a plenitude da vida, da qual

outros, crendo, têm vida enquanto vivem. Deu, pois, a Ele ter vida em si mesmo. Deu-lhe enquanto o quê? Deu-lhe, enquanto Seu Verbo, a Aquele que “no princípio era o Verbo e o Verbo estava junto de Deus”. (In Evangelium Ioannis Tractatus Centum Viginti Quatuor , XXII, 10).

Nesta clave é claríssima a sentença de Cristo: “Vós sois a luz do mundo”: pela graça, participamos da Luz que Ele é. Nós, que sem Ele seríamos trevas, estamos na luz em Cristo.

Mas e o sal? Acaso Cristo seria o Sal e os cristãos teriam sal, por participação no Sal Cristo? Parece que sim, pois Cristo dirige-se aos apóstolos: “Vós sois o sal...”, dizendo que são sal por serem seus apóstolos.

O sal na tradição patrística

Como se sabe, os Padres da Igreja têm facilidade para elásticas interpretações da Bíblia: não nos deteremos nelas. Indiquemos, brevemente, a título de exemplo, algumas interpretações do sal, de que fala o Evangelho, que apontam para a *participatio*.

Para Cipriano, Cristo já não diz que o homem é lodo da Terra, como Adão, mas sal, isto é, deve ser semelhante ao Pai do Céu (De dominica oratione CCL 43, cp 17). Paulino de Nola, sentindo-se inosso, pede a S. Nicetas que o tempere com um pouco de seu sal (CCL 203, Carmen 27); para Cromácio de Aquileia, o sal é a Sabedoria de Deus, recebida

pelo corpo humano (CCL 218, Tractatus in Mathaeum, 18); o tempero da graça do espírito (ibidem); por Jerônimo nos vem a fórmula “sal celeste” (e não só terreno) (Commentarii in Ezechielem , 4). Para Cesário de Arles, o sal é a sabedoria (Col 4, 6), mas a Sabedoria é Cristo (CCL 1008, Sermo 126, cap. 2); como em Beda o sal designa a sabedoria do Verbo (CCL 1355 In Marci Ev. Expositio, l 3, cp 9).

O texto mais claro, porém, é mesmo o da *Catena*, que Tomás remete a Crisóstomo.

Diga-se de passagem, que não é por acaso, que o Aquinate se refere a Crisóstomo naquele conhecido episódio de sua vida. Um dia, mestre Tomás, acompanhado de alguns alunos, foi visitar as relíquias de São Dionísio e, ao voltar, comovidos ante a beleza e a imponência de Paris – os muros, as torres de Notre-Dame, um dos estudantes perguntou: “Mestre, que bela é Paris! Não gostaria de ser o senhor desta cidade?”. Tomás respondeu: “Mas, que faria eu com ela?”. Querendo dar uma resposta religiosamente correta, o estudante respondeu: “O senhor poderia vendê-la ao rei da França e com o dinheiro construir todas as casas dos frades dominicanos”. E Tomás responde: “Eu preferiria as homilias de Crisóstomo sobre Mateus”.

O texto da *Catena* é sobre a fala de Cristo de que todos – Mc 9, 49 – hão de ser salgados com fogo. Tenha-se em conta que Tomás – em In II Sent. d14 q1 a5 ra 5 – aceita a interpretação de que o sal da água do mar se forma pela mistura de vapor da terra com a combustão causada pelos raios solares etc. E Cristo ajunta imediatamente: “Bom é o

sal, mas se o sal se torna insípido, com que o salgareis? Tende sal em vós e tende paz uns com os outros”.

Somos salgados pelo fogo divino, do qual Cristo disse: “Eu vim trazer fogo à terra”. E em seguida fala do sal bom, isto é, o fogo do amor. Se o sal for insosso, isto é, privado de si mesmo, sem a própria qualidade pela qual se diz bom, como temperareis? Há saís que têm sal, isto é, têm a plenitude da graça e há saís sem sal... (Catena Aurea in Marcum cp 9 lc 6)

E pouco adiante, a partir do (inesperado) versículo de Colossenses, identifica, com clareza total, o sal, os saís, com a participação em Cristo Sal: cada um tem de sal tanto quanto é capaz de receber graças de Deus. Daí que o Apóstolo junte a graça ao sal, dizendo: “Que vossa conversa seja na graça, temperada com sal” (Col 4, 6). O sal é também o Senhor Jesus Cristo, que foi suficiente para conservar toda a terra e fez de muitos na terra saís.

Unusquisque nostrum habeat tantum salis quantum capax est dei gratiarum; unde et apostolus coniungit gratiam sali, dicens: “sermo vester sit in gratia sale conditus”. Sal etiam est dominus Iesus Christus, qui fuit sufficiens totam terram conservare, et multos in terra fecit sales.

O sal como *discretio*

Se a consideração de Cristo Sal é para nós, hoje, surpreendente, não menos inesperada é a interpretação que

Tomás privilegia para essa salinidade: ele a remete ao âmbito da tomada de decisão, do discernimento, do conselho, da prudência, da sabedoria.

Certamente a moderna supressão prática da virtude cardeal da prudência, como virtude pessoal da maturidade cristã (supressão que dá lugar a um cristianismo de regras e proibições, de “manual de escoteiro moral”) guarda relação com nossa estranheza ao vermos, em outras passagens, que Tomás insiste em que esse sal (a que se refere São Paulo) é o discernimento da sabedoria:

Sal autem discretionem sapientiae significat
(Super Ep. ad Rom. c. 12l.1).

Per salem intelligitur discretio: quia per ipsum
omnis cibus conditus est sapidus; ita omnis
actio indiscreta est insipida et inordinata (Super
ad Coloss. c. 4l.1).

In sale significatur discretio sapientiae (I-II,
102, 3 ad 14).

Entre outras possíveis interpretações⁷⁹, Tomás privilegia a do discernimento da sabedoria: que o cristão guie suas ações pela união com Cristo – Sabedoria e Sal – e,

⁷⁹. As associações desfilam nas *Catena*: a sabedoria divina, pregada pelos apóstolos, como o sal, seca os humores das obras carnis etc. e conserva para a eternidade. O sal, que provém do fogo da caridade; do vento do Espírito e da água do Batismo etc.

assim, seja capaz de sacrifícios (até mesmo, se for o caso, o sacrifício supremo do martírio) e da realização de toda obra de justiça (Super Ep. ad Rom. c 12, l 1).

A prudência – *prudentia nihil sit aliud quam quaedam rectitudo discretionis* (I-II, 61, 4, c) – iluminada pela união com Cristo é hoje virtude tão esquecida como a própria imagem de Cristo Sal.

Nota Adicional

Amarelo-Deus: Tom Jobim e a participação de Tomás

Os grandes se encontram nas grandes realidades. Em 1991, escrevi para o semanário “Atualidade”, da PUC-PR, o artigo “A Filosofia da arte de S. Tomás e Tom Jobim”, comentando o fato de ele, naqueles dias, ter sido imortalizado no *Songwriters Hall of Fame* (New York, 1991). Depois de uma breve exposição da doutrina da *participatio* na Criação, recolhi uma declaração muito profunda de Tom Jobim, quando perguntado qual era a sensação de glória ao receber essa distinção. Sua resposta foi:

Glória? A glória é de Deus e não da pessoa. Você pode até *participar* dela quando faz um samba de manhã. Glória são os peixes do mar, é mulher andando na praia, é fazer um samba de manhã.

Em 28-12-19, em memória dos 25 anos de sua morte, a Globo News exibiu um *Arquivo N* dedicado ao maestro, centrado em entrevista à sua filha Maria Luiza Jobim. Nele, em uma imagem antiga Tom declara à entrevistadora: “Na música, o que mais me importa é levar você à felicidade, levar você a Deus!”

E das memórias de infância de Luíza, dos seus 6 ou 7 anos, aparece o Tomás de Aquino de raiz:

Eu lembro muito de nossos passeios ao Jardim Botânico, que a gente fazia quase que diariamente, só eu e ele. E ele ia me mostrando o nome das árvores e o nome dos passarinhos. E eu lembro dele me mostrando o Ipê amarelo, aquela árvore com aquele **a-ma-re-lo**...! E eu, Nossa!, extasiada, criança: “Lulu, isto é amarelo-Deus!” E eu nunca mais esqueci disso...

Na verdade, a doutrina da participação não é uma visão de mundo de Poliana nem o de comercial de margarina. O contraponto do encantamento está no que Tomás diz do dom da ciência (e Tom em “Águas de Março”). De fato, para Tomás, o dom da ciência (conhecer a fundo as coisas criadas), dom do Espírito Santo, corresponde à bem-aventurança dos que choram: “scientia convenit lugentibus” (II-II 9, 4 sc). Pois a criatura, enquanto procede do nada, de per si é treva “est tenebra in quantum est ex nihilo” (só é luz enquanto, por participação, se assemelha a Deus. E obscuro é

também o conhecimento que a criatura oferece: “sed quia creatura ex hoc quod ex nihilo est, tenebras possibilitatis et imperfectionis habet, ideo cognitio qua creatura cognoscitur, tenebris admixta est” (In II Sent. d 12, q3, 1, c). Quanto mais *scientia*, maior a depressão: porque se constata quão deficientes são as coisas do mundo.

Toda essa doutrina de Tomás encontra uma inesperada e discreta confirmação até na canção “Garota de Ipanema”, de Vinicius e Tom. A letra, como todos recordam, vai falando da beleza: “Olha que coisa mais linda, mais cheia de graça. É ela, menina, que vem e que passa” e de como “o mundo inteirinho se enche de graça etc.” E, de repente, o verso, tão profundo quanto inesperado e (só) aparentemente contraditório: “Oh, por que tudo é tão triste?” Por que a beleza traz consigo também a sensação de solidão e tristeza? Talvez também porque se adivinha que a criatura tem a beleza de modo precário e contingente; só Deus é a Beleza incondicional e *simpliciter*.

Referências

GUIMARÃES ROSA, J. *Noites do sertão*. Rio de Janeiro: José Olympio, 6a. ed., 1979.

OCÁRIZ, F. *Hijos de Dios en Cristo*. Pamplona: Eunsa, 1972.

WEISHEIPL, J.A. *Tomás de Aquino – Vida, obras y doctrina*. Pamplona: Eunsa, 1994.

A Filosofia da Educação no novo Catecismo Católico

(conferência no I Congresso Latino de Filosofia da Educação, Rio de Janeiro, 11-7-2000)

(em italiano em: <http://www.hottopos.com/notand8/jeanital.htm>)

(em espanhol em: <http://www.hottopos.com/convenit4/catjean.htm>)

Introdução: uma “filosofia da educação” no Catecismo

A recente publicação do texto definitivo do *Catecismo da Igreja Católica*⁸⁰ brinda-nos a ocasião de reflexão sobre a “filosofia da educação” que nele se propõe. Naturalmente, quando falamos em “filosofia da educação” no CC, estamos pensando principalmente em certos princípios e teses - sobretudo de antropologia filosófica - e não em um tratamento filosófico sistemático e detalhado, que não é - e nem pretende ser - a proposta da Igreja, e menos em seu *Catecismo*.

Na verdade, a Igreja deixa em aberto também a opção por sistemas filosóficos (desde que não contradigam sua

⁸⁰. Para nos referirmos ao novo *Catecismo da Igreja Católica*, utilizaremos a abreviatura CC. Citaremos os pontos do CC indicando o número pelo sinal # de cardinalidade. Assim: # 354 é o ponto 354 do CC. As citações seguem a 9a. edição brasileira (já atualizada com a edição típica latina). Algumas passagens de nossa conferência, retomam aspectos tratados por Marli Pirozelli N. Silva em “Moral no Catecismo da Igreja Católica” <http://www.hottopos.com/videtur7/marli.htm>.

doutrina): dogmas, só os há para verdades de fé e não para filosofias. No entanto, as verdades de fé não são teoremas abstratos e desencarnados, harmonizam-se com as verdades naturais - quer provenham do conhecimento comum, da ciência ou da filosofia... - e, em certo sentido, delas dependem. Daí que o próprio CC afirme:

#354. Respeitar as leis inscritas na criação e as relações que derivam da natureza das coisas é princípio de sabedoria e fundamento da moral.

Assim, para a Igreja, a realidade sobrenatural da graça pressupõe a natural da criação; a doutrina e a vida cristãs partem da afirmação cabal da realidade do mundo, afinal, criado por Deus: qualquer erro em relação à criação é também um erro para a compreensão da mensagem cristã.

Seja como for, não só para a teologia, mas para a própria formulação da fé, a Igreja acaba tendo de valer-se de termos, por assim dizer, “técnicos” de filosofia, como, por exemplo, o aristotélico “forma”:

365. A unidade da alma e do corpo é tão profunda que se deve considerar a alma como a “forma” do corpo; ou seja; é graças à alma espiritual que o corpo constituído de matéria é um corpo humano e vivo; o espírito e a matéria no homem não são duas natureza unidas, mas a união deles forma uma única natureza.

Sem excluir contribuições de outras linhas de pensamento, a “base filosófica” do CC é tomada - em grande medida - do pensamento de Tomás de Aquino, como indicaremos a propósito dos fundamentos da moral e do conceito de participação (essencial para a compreensão da graça)⁸¹.

Os fundamentos da proposta moral do CC

Essa pressuposição da realidade natural é o clássico princípio de Tomás de Aquino: *Cum enim ...gratia non tollat naturam, sed perficiat* (a graça não suprime a natureza, aperfeiçoa-a - I,8,1 ad 2). Se nos voltamos, para a concepção de moral e para a filosofia da educação moral do CC, encontraremos que a Igreja não possui propriamente um conteúdo moral específico; ao afirmar a moral, afirma-a como realidade humana, proposta para todos os homens (e não somente para os católicos).

⁸¹. Tomás foi chamado por João Paulo II de “Doctor Humanitatis”, precisamente pela perene atualidade de seu pensamento em relação a esses temas: “En realidad, santo Tomás merece este título por muchas razones (...): éstas son, de modo especial, la afirmación de la dignidad de la naturaleza humana, tan clara en el Doctor Angélico; su concepción de la curación y elevación del hombre a un nivel superior de grandeza, que tuvo lugar en virtud de la Encarnación del Verbo; la formulación exacta del carácter perfectivo de la gracia, como principio-clave de la visión del mundo y de la ética de los valores humanos, tan desarrollada en la Summa, la importancia que atribuye el Angélico a la razón humana para el conocimiento de la verdad y el tratamiento de las cuestiones morales y ético-sociales” (João Paulo II “Favorecer el estudio constante y profundo de la doctrina filosófica, teológica, ética y política de santo Tomás de Aquino - Discurso a los participantes en el IX congreso tomista internacional, 29-9 -90” <http://www.multimedios.org/bec/etexts/ixsta.htm>).

1954 (...) A lei natural exprime o sentido moral original, que permite ao homem discernir, pela razão, o que é o bem e o mal, a verdade e a mentira: “A lei natural se acha escrita e gravada na alma de todos e da um dos homens porque ela é a razão humana ordenando fazer o bem e proibindo pecar (...)

1955 (...) A lei natural enuncia os preceitos primeiros e essenciais que regem a vida moral (...). Está exposta, em seus principais preceitos, no Decálogo. Essa lei é denominada natural, não em referência à natureza dos seres irracionais, mas porque a razão que a promulga pertence como algo próprio à natureza humana(...).

1956 Presente no coração de cada homem e estabelecida pela razão, a lei natural é *universal* em seus preceitos, e sua autoridade se estende a todos os homens. Ela exprime a dignidade da pessoa e determina a base de seus direitos e de seus deveres fundamentais.

1872 O pecado é um ato contrário à razão. Fere a natureza do homem e ofende a solidariedade humana.

Nesses pontos, como dizíamos, já se vê a referência ao pensamento de Tomás de Aquino: naturalmente, aqui,

“razão” e “natureza” são entendidos em seu significado clássico de *ratio* e *natura*, tal como aparecem em S. Tomás.

Ratio, razão, não é no CC (porque não é em Tomás) a razão do “racionalismo”, nem sequer somente a faculdade racional humana. Dentre os múltiplos significados da palavra latina *ratio* (que acompanha alguns dos diversos sentidos do vocábulo grego *logos*), interessam-nos principalmente dois: um que aponta para algo intrínseco à realidade das coisas; e, outro, para um peculiar relacionamento da razão humana com a realidade. *Ratio* é derivado do verbo *reor*, contar, calcular. *Ratio* originalmente é conta; *rationem reddere* é prestar contas. Mas *ratio* significa também: razão, faculdade de calcular e de raciocinar; juízo, causa, porquê; título, caráter etc. Em filosofia, aparece como tradução de *logos* que, como ensina Pierre Chantraine⁸², entre muitos outros significados: “acabou por designar a *razão imanente*”, isto é: a estruturação interna de um ente, e este é o primeiro significado que nos interessa neste estudo; o segundo é a capacidade intelectual humana de abrir-se à *ratio* das coisas e captá-la⁸³.

No âmbito da fé, não é por acaso, portanto, que S. João emprega, em seu Evangelho, o vocábulo grego *Logos* (razão, palavra) para designar a segunda Pessoa da Sma. Trindade que “se fez carne” em Jesus Cristo: o *Logos* não só é imagem do Pai, mas também princípio da Criação (cfr. Ap

⁸² *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Paris: Klincksieck. *Logos* significa ainda: palavra, discurso, argumentação, raciocínio, conta, proporção (*ana-logos*), quociente, o Verbo, segunda Pessoa da Trindade etc. Para a etimologia de *ratio* ver Ernout & Meillet *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*, Paris, Klincksieck, 1951, 3ème ed.

⁸³ É o que Tomás chama também de *recta ratio*, em oposição a uma *perversa ratio* que se fecha à *ratio* das coisas ou as deforma.

3, 14), o responsável pela articulação intelectual das coisas. Pois a Criação deve ser entendida também como essa “estruturação por dentro”: projeto, *design* das formas da realidade, feito por Deus através do Verbo, *Logos*. E em seu *Comentário ao Evangelho de João*, Tomás chega a discutir a questão da conveniência de traduzir *Logos* por *Ratio* em vez de *Verbum*. Esta última forma parece-lhe melhor, pois se ambas indicam pensamento, *Verbum* enfatiza a “materialização” do pensamento (em criação/palavra).

Assim, para Tomás, a criação é também “fala” de Deus: as coisas criadas são pensadas e “proferidas” por Deus: daí decorre a possibilidade de conhecimento do ente pela inteligência humana⁸⁴.

É nesse sentido que a Revelação Cristã fala da “Criação pelo Verbo”; e a Teologia - na feliz formulação do teólogo alemão Romano Guardini - afirma o “caráter de palavra” (*Wortcharakter*) de todas as coisas criadas. Ou, em sentença de S. Tomás: “Assim como a palavra audível manifesta a palavra interior⁸⁵, assim também a criatura manifesta a concepção divina (...); *as criaturas são como palavras* que manifestam o Verbo de Deus” (I d. 27, 2.2 ad 3).

292 Insinuada no Antigo Testamento, revelada na Nova Aliança, a ação criadora do Filho e do Espírito, inseparavelmente una com

⁸⁴ Não por acaso Tomás considera que “inteligência” tem que ver com *intus-legere* (“ler dentro”): a *ratio* do conceito na mente é a *ratio* “lida” no íntimo da realidade.

⁸⁵ O conceito, a ideia, a *ratio*.

o Pai, é claramente afirmada pela regra de fé da Igreja: “Só existe um Deus...: ele é o Pai, é Deus, é o Criador, é o Autor, é o Ordenador. Ele fez todas as coisas *por si mesmo*, isto é, pelo seu Verbo e Sabedoria”, “pelo Filho e pelo Espírito”, que são como que “suas mãos”. A criação é obra comum da Santíssima Trindade.

320 Deus, que criou o universo, o mantém na existência pelo seu Verbo, “este Filho que sustenta o universo com o poder de sua palavra”(Hb 1,3) e pelo seu Espírito Criador que dá a vida.

299 Já que Deus cria com sabedoria, a criação é ordenada: “Tu dispuseste tudo com medida, número e peso”(Sab 11,20). Feita no e por meio do Verbo eterno, “imagem do Deus invisível”(Cl 1, 15), a criação está destinada, dirigida ao homem, imagem de Deus, chamado a uma relação pessoal com Deus. Nossa inteligência, que participa da luz do Intelecto divino, pode entender o que Deus nos Diz por sua criação, sem dúvida não sem grande esforço e num espírito de humildade e de respeito diante do Criador e da sua obra. Originada da bondade divina, a criação participa desta bondade: “E Deus viu que isto era bom...muito bom”(Gn 1,4.10.12.18.21.31). Pois a criação é querida por Deus como um dom dirigido ao homem, como uma herança que lhe é destinada

e confiada. Repetidas vezes a Igreja teve que defender a bondade da criação, inclusive do mundo material.

Essa concepção de Criação como fala de Deus, a Criação como ato inteligente de Deus, foi muito bem expressa numa aguda sentença de Sartre, que intenta negá-la: “Não há natureza humana porque não há Deus para concebê-la”. De um modo positivo, poder-se-ia enunciar o mesmo desta forma: só se pode falar em essência, em natureza, em “verdade das coisas”, na medida em que há um projeto divino incorporado a elas, ou melhor, constituindo-as.

Assim, diz Tomás: “Qualquer criatura (...) por ter uma certa forma e espécie representa o Verbo, porque a obra procede da concepção de quem a projetou” (*Quaelibet creatura... secundum quod) habet quamdam formam et speciem, repraesentat Verbum: secundum quod forma artificiati est ex conceptione artificis* I, 45, 8)).

Próximo do conceito de razão está o de *natura*, natureza. Se *ratio* acentua o caráter de pensamento, estruturação racional do ser; *natureza* indica o ser enquanto princípio de operações (falar, pensar, amar, germinar, digerir, latir, etc.). Não por acaso *natureza* deriva de *natus*, do verbo nascer (*nascor*). Se agimos como homens é porque nascemos homens e não ratos. Natureza humana é, assim, o ser que o homem recebe de nascença. A “natureza”, especialmente no caso da natureza humana, não é entendida por Tomás como algo rígido, como uma camisa de força metafísica, mas como um projeto vivo, um impulso ontológico inicial (ou melhor,

“princípial”), um “lançamento no ser”, cujas diretrizes fundamentais são dadas precisamente pelo ato criador que, no entanto, tem de ser completado pelo agir livre e responsável do homem. Assim, todo o agir humano (o trabalho, a educação, o amor, etc.) constitui uma colaboração do homem com o agir divino, precisamente porque Deus - cuja *ordem* conta com as causas segundas - quis contar com essa cooperação.

302 A criação tem a sua bondade e a sua perfeição próprias, mas não saiu completamente acabada das mãos do Criador. Ela é criada “em estado de caminhada” (“*in statu viae*”) para uma perfeição última a ser ainda atingida, para a qual Deus a destinou.

Esse caminho moral é percorrido, exercendo a liberdade de praticar o bem e, assim realizando sua própria natureza. Mas, o bem remete à verdade: à *ratio* da realidade que a razão capta, propondo à vontade sua realização.

Todo ente tem, portanto, uma essência, uma natureza, um modo de ser pensado, planejado por Deus; está organizado ou estruturado segundo um “projeto” divino. O homem (e cada coisa criada) é o que é, possui uma natureza humana, precisamente por ter sido criativamente criado pelo Verbo. Daí que haja uma verdade e um bem objetivos para o homem, porque seu ser não é caótico ou aleatório, mas procede de um *design* divino.

Para estabelecermos uma comparação⁸⁶, poderíamos dizer que assim como o manual de instruções de um complicado aparelho elétrico não é outra coisa que uma decorrência do *design*, do processo de criação e de fabricação daquela máquina, assim também a moral deve ser entendida não como um conjunto de imposições arbitrárias ou convencionais, mas pura e simplesmente como o reconhecimento da verdadeira natureza humana, tal como projetada por Deus. E da mesma forma que não ficamos revoltados contra o fabricante que nos indica: “Não ligarás em 220V”, ou “Conservarás em lugar seco”, mas lhe agradecemos essas informações, assim também devemos enxergar, digamos, os Dez Mandamentos não como imposições arbitrárias, mas como verdades elementares sobre o ser do homem.

É, pois, ao homem que se dirige a ética de Tomás (e a do CC); ao homem total, espírito em intrínseca união com a matéria; ao homem, ser-em-potência, que ainda não atingiu a estatura a que está chamado e para quem a moral se expressa na sentença - tantas vezes repetida por João Paulo II - do poeta pagão Píndaro: “Torna-te o que és!”. Nesta perspectiva, toda norma moral deve ser entendida como um enunciado a respeito do ser do homem; e toda transgressão moral, o pecado, traz consigo uma agressão ao que o homem é. Os imperativos dos mandamentos (“Farás x...”, “Não farás y...”) são, no fundo, enunciados sobre a natureza humana: “O homem é um ser tal que sua felicidade, sua realização, requer x e é incompatível com y”.

⁸⁶ Comparação necessariamente limitada, na medida em que o ato criador divino transcende infinitamente o âmbito da produção de objetos artificiais.

Algumas sentenças de Tomás, a título de exemplo:

A razão reproduz a natureza.

Ratio imitatur naturam (I,60,5).

A causa e a raiz do bem humano é a razão.

Causa et radix humani boni est ratio (I-II,66,1).

“Natureza” procede de nascer.

Natura a nascendo est dictum et sumptum (III,2,1).

O moral pressupõe o natural.

Naturalia praesupponuntur moralibus (Corr. Frat. I ad 5).

Daí que... haja criaturas espirituais, que retornam a Deus não só segundo a semelhança de sua natureza, mas também por suas operações. E isto, certamente, só pode se dar pelo ato do intelecto e da vontade, pois nem no próprio Deus há outra operação em relação a Si mesmo.

Oportuit... esse aliquas creaturas quae in Deum redirent non solum secundum naturae similitudinem, sed etiam per operationem. Quae quidem non potest esse nisi per actum intellectus et voluntatis: quia nec ipse Deus aliter erga seipsum operationem habet (CG 2,46).

A lei divina ordena os homens entre si, de tal modo que cada um guarde sua ordem, isto é, que os homens vivam em paz uns com os outros. Pois a paz entre os homens não é senão a concórdia na ordem, como diz Agostinho.

Lex... divina sic homines ad invicem ordinat, ut unusquisque suum ordinem teneat, quod est homines pacem habere ad invicem. Pax enim hominum nihil aliud est quam ordinata concordia, ut Augustinus dicit (CG 3,128).

Os princípios da razão são os mesmos que estruturam a natureza.

Principia... rationis sunt ea quae sunt secundum naturam (II-II,154,12).

O ser do homem propriamente consiste em ser de acordo com a razão. E assim, manter-se alguém em seu ser, é manter-se naquilo que condiz com a razão.

Homo proprie est id quod est secundum rationem. Et ideo ex hoc dicitur aliquis in seipso se tenere, quod tenet se in eo, quod convenit rationi (II-II,155, ad 1).

Aquilo que é segundo a ordem da razão quadra naturalmente ao homem.

Hoc... quod est secundum rationem ordinem est naturaliter conveniens homini (II-II,145,3).

A razão é a natureza do homem. Daí que tudo o que é contra a razão é contra a natureza do homem.

Ratio hominis est natura, unde quidquid est contra rationem, est contra hominis naturam (Mal. 14,2 ad 8).

Tudo que vá contra a razão é pecado.

Omne quod est contra rationem... vitiosum est (II-II,168,4).

Se não há uma “moral católica” (no sentido de normas morais que obrigarão os católicos, mas não os outros

homens⁸⁷), se não há “moral católica” além da moral natural; sim, há, um *modo* católico de encarar a moral, mas sobre isto falaremos após examinarmos o conceito de participação.

O conceito de participação em Tomás [este tópico retoma – desta vez em diálogo com o CC – alguns parágrafos do artigo “Cristo Sal”]

Dentre os inúmeros aspectos relacionados à “filosofia da educação” presente no CC (ou a ele subjacente), o mais oportuno é destacar aquele que - assim nos parece - é um conceito central em sua estruturação: o conceito de **participação**. Trata-se de um conceito filosófico que será decisivo para as formulações da teologia e da doutrina da fé.

De fato - como procuraremos mostrar - a proposta do CC depende da doutrina da participação nas quatro grandes partes em que se divide o CC: a doutrina da fé (parte I); a liturgia (parte II), a moral (parte III) e até a vida de oração (parte IV)⁸⁸. Essa dependência é particularmente visível quando nos voltamos para aquilo que o CC apresenta de novo (sobretudo ao relacionar a vida de fé à vida quotidiana) e o que apresenta como especificamente cristão e católico.

Para bem compreender a doutrina da participação é necessário que nos voltemos para Tomás de Aquino, pois esse é um dos tantos pontos em que o CC se apóia no

⁸⁷. Mesmo quando a Igreja impõe obrigações especificamente religiosas - como, por exemplo, a Missa aos domingos ou o jejum em tais tempos - está concretizando obrigações que são, em última instância de moral natural (dar culto a Deus, temperança etc.).

⁸⁸. Até em termos numéricos é notável a presença das palavras “participação”, “participar” e suas derivadas que perfazem um total de cerca de 230 incidências no CC.

pensamento de Tomás, o pensador que formulou essa doutrina teológico-filosófica⁸⁹.

Participação é um conceito central em S. Tomás⁹⁰, para o qual vale a sugestiva observação de Weisheipl: “Tomás, como todo mundo, teve uma evolução intelectual e espiritual. O fato assombroso, porém, é que, desde muito jovem, Tomás apreendeu certos princípios filosóficos fundamentais que nunca abandonou”⁹¹.

Essa doutrina encontra-se no núcleo mais profundo do pensamento do Aquinate e é a base tanto de sua concepção do ser como - no plano estritamente teológico - da graça. Indicaremos resumidamente suas linhas principais.

Como sempre, voltemo-nos para a linguagem. Começamos reparando no fato de que na linguagem comum, “participar” significa - e deriva de - “tomar parte” (*partem capere*). Ora, há diversos sentidos e modos desse “tomar parte”⁹². Um primeiro é o de “participar” de modo quantitativo, caso em que o todo “participado” é materialmente subdividido e deixa de existir: se quatro

⁸⁹. Trato mais detidamente do conceito de “participação” no estudo introdutório a Tomás de Aquino: *Verdade e Conhecimento*, São Paulo, Martins Fontes, 1999.

⁹⁰. Doutrina essencialíssima e que não é aristotélica: daí a problematidade de reduzir Tomás a um aristotélico...

⁹¹. Weisheipl, James A. *Tomás de Aquino - Vida, obras y doctrina*, Pamplona, Eunsa, 1994, p. 16.

⁹². Cfr. Ocariz, F. *Hijos de Dios en Cristo*, Pamplona, Eunsa, 1972, pp. 42 e ss.

pessoas participam de uma pizza, ela se desfaz no momento em que cada um toma a sua parte.

Num segundo sentido, “participar” indica “ter em comum” algo imaterial, uma realidade que não se desfaz nem se altera quando participada; é assim que se “participa” a mudança de endereço “a amigos e clientes”, ou ainda que se “dá *parte* à polícia”.

O terceiro sentido, mais profundo e decisivo, é o que é expresso pela palavra grega *metékhein*, que indica um “ter com”, um “co-ter”, ou simplesmente um “ter” em oposição a “ser”; um “ter” pela dependência (participação) com outro que “é”. Tomás, ao tratar da Criação, utiliza este conceito: a criatura *tem* o ser, por participar do ser de Deus, que *é* ser. E a graça nada mais é do que *ter* - por participação na filiação divina que *é* em Cristo - a vida divina que *é* na Santíssima Trindade.

Há - como indica Weisheipl⁹³ - três argumentos subjacentes à doutrina da participação: 1) Sempre que há algo comum a duas ou mais coisas, deve haver uma causa comum. 2) Sempre que algum atributo é compartilhado por muitas coisas segundo diferentes graus de participação, ele pertence propriamente àquela que o tem de modo mais perfeito. 3) Tudo que é compartilhado “procedente de outro” reduz-se causalmente àquele que é “per se”.

No pensamento de Tomás, tanto o ato de ser da criatura como a graça são casos de participação. Na criação, Deus que *é* o ato puro de ser, dá, em participação o ser às

⁹³. *Op. cit.*, pp. 240-241.

criaturas, que **têm** o ato de ser⁹⁴. Essa primazia do ser exclui todo “essencialismo” de Tomás, que é, no dizer de Maritain “o mais existencialista de todos os filósofos”⁹⁵.

Nesse sentido, estão as metáforas de que Tomás se vale para explicar a participação. Ele compara o ato de ser (conferido em participação às criaturas pelo ato criador de Deus) ou a graça (a filiação divina que nos é conferida pela participação na Filiação de Cristo) à luz e ao fogo: um ferro em brasa *tem* calor porque participa do fogo, que “é calor”⁹⁶; um objeto iluminado “tem luz” por participar da luz que *é* na fonte luminosa⁹⁷. Tendo em conta essa doutrina, já

⁹⁴. Para a “participação” do ser em Tomás, cfr. Lauand, L. J. *Razão, Natureza e Graça: Tomás de Aquino em Sentenças*, São Paulo, FFLCHUSP, 1995 e o já mencionado estudo introdutório a Tomás de Aquino: *Verdade e Conhecimento*, São Paulo, Martins Fontes, 1999.

⁽⁹⁵⁾ J. Maritain, “L’humanisme de Saint Thomas d’Aquin”, in *Mediaeval Studies*, 3 (1941).

⁹⁶. Evidentemente, não no sentido da Física atual, mas o exemplo é compreensível.

⁹⁷. Participação envolve, pois, graus e procedência. Tomás parte do fenômeno evidente de que há realidades que admitem graus (como diz a antiga canção de Chico Buarque: “tem mais samba no encontro que na espera...; tem mais samba o perdão que a despedida”). E pode acontecer que a partir de um (in)certo ponto, a palavra já não suporte o esticamento semântico: se chamamos vinho a um excelente Bordeaux, hesitamos em aplicar este nome ao equívoco “Chateau de Carapicuíba” ou “Baron de Quitaúna”. As coisas se complicam - e é o caso contemplado por Tomás - quando uma das realidades designadas pela palavra é fonte e raiz da outra: em sua concepção de participação a rigor, não poderíamos predicar “quente” do sol, se a cada momento dizemos que o dia ou a casa estão quentes (se o dia ou a casa *têm* calor é porque o sol *é* quente). Assim, deixa de ser incompreensível para o leitor contemporâneo que, no artigo 6 da *Questão disputada sobre o verbo*, Tomás afirme que não se possa dizer que o sol é quente (*sol non potest dici calidus*). Ele mesmo o explica, anos depois, na *Summa Contra Gentiles* (I, 29, 2), que acabamos dizendo quente para o sol e para as coisas que recebem seu calor, porque a linguagem é assim mesmo: “Como os efeitos não têm a plenitude de suas causas, não lhes compete (quando se trata da ‘verdade da coisa’) o mesmo nome e definição delas. No entanto (quando se trata da ‘verdade da predicação’), é necessário encontrar entre uns e outros alguma semelhança, pois é da própria natureza da ação, que *o agente produza*

entendemos melhor a sentença de Guimarães Rosa: “O sol não é os raios dele, é o fogo da bola”⁹⁸.

A graça como participação no CC

Analisemos, agora, o tema que é de decisiva importância para a educação cristã: a diferença essencial do cristianismo: a **graça**. É precisamente pela sua peculiar concepção da graça que o catolicismo (junto com algumas outras igrejas cristãs) não é uma doutrina religiosa a mais, nem consiste em uma série de preceitos (mais ou menos comuns a outras religiões como o Islam ou o judaísmo...). Há

algo semelhante a si (Aristóteles), já que todo agente age segundo o ato que é. Daí que a forma (deficiente) do efeito encontra-se a outro título e segundo outro modo (plenamente) na causa. Daí que não seja unívoca a aplicação do mesmo nome para designar a mesma *ratio* na causa e no efeito. Assim, o sol causa o *calor* nos corpos inferiores agindo segundo o calor que ele é em ato: então é necessário que se afirme alguma semelhança entre o calor gerado pelo sol nas coisas e a virtude ativa do próprio sol, pela qual o calor é causado nelas: daí que se acabe dizendo que o sol é quente, se bem que não segundo o mesmo título pelo qual se afirma que as coisas são quentes. Desse modo, diz-se que o sol - de algum modo - é semelhante a todas as coisas sobre as quais exerce eficazmente seu influxo; mas, por outro lado é-lhes dessemelhante porque o modo como as coisas possuem o calor é diferente do modo como ele se encontra no sol. Assim também, Deus, que distribui todas suas perfeições entre as coisas é-lhes semelhante e, ao mesmo tempo, dessemelhante”. Todas essas considerações parecem extremamente naturais quando nos damos conta de que ocorrem em instâncias familiares e quotidianas de nossa própria língua: um grupo de amigos vai fazer um piquenique em lugar ermo e compra alguns pacotes de gelo (desses que se vendem em postos de gasolina nas estradas) para a cerveja e refrigerantes. As bebidas foram dispostas em diversos graus de contato com o gelo: algumas garrafas são circundadas por muito gelo; outras, por menos. De tal modo que cada um pode escolher: desde a cerveja “estupidamente gelada” até o refrigerante só “um pouquinho gelado”... Ora, é evidente que o grau de “gelado” é uma qualidade *tida*, que depende do contato, da participação da fonte: o gelo, que, ele mesmo, não pode ser qualificado de “gelado”... Estes fatos de participação são-nos, no fundo, evidentes, pois com toda a naturalidade dizemos que “gelado”, gramaticalmente, é um *participio*...

⁹⁸. *Noites do Sertão*, Rio de Janeiro, José Olympio, 6a. ed., 1979, p. 71.

esta diferença essencial: Trata-se no catolicismo de uma *vida nova, participação na própria vida íntima de Deus: a vida da graça que principia no sacramento do Batismo*. O alcance e o significado da vocação cristã estão ligados a uma compreensão do alcance e do significado do Batismo.

Ao começarmos a tratar deste tema é muito conveniente “desacostumarmo-nos”, recordar (ou, talvez, considerar pela primeira vez...) esta espantosa realidade, que é a própria essência do cristianismo: a graça, a vida sobrenatural. Tudo começa quando o Filho de Deus ao se fazer homem e habitar entre nós, misteriosamente comunicamos sua divindade pelo Batismo de tal modo que somos - e essa formulação é importante - *participantes da vida divina de Cristo*: como diz o texto essencial de Hbr 3,14. Esta doutrina evangélica é explicada detalhadamente pelo apóstolo Paulo. Aliás, desde o primeiro momento de sua conversão, quando Cristo lhe aparece já lhe propõe a inquietante e infinitamente sugestiva questão: “Saulo, Saulo, por que **ME** persegues?”. E quando Saulo pergunta: “Quem és tu, Senhor?”, ouve a resposta: “Eu sou Jesus, a quem tu persegues”. E aí precisamente começa a revolucionária revelação: para Saulo, Cristo estava morto e ele perseguia cristãos... e de repente descobre que Cristo é Deus, que Ele ressuscitou e está vivo, não só à direita de Deus Pai, mas de algum modo, em Pedro, João, André, Estevão..., nos cristãos, como dirá o próprio Paulo no essencial Gal 2,20: “Já não sou eu que vivo; é Cristo que vive em mim”. Nesse sentido o CC afirma que, pelo Batismo, estamos conectados, como que “plugados” em Cristo. Ou para usar a palavra chave (de Hbr 3, 14): *participação*.

1265 O batismo não só purifica de todos os pecados, mas faz também do batizando “um nova criação” (II Cor. 5, 17), *um filho adotivo de Deus tornando-o “participante da natureza divina”* (II Pe. 1, 4), *membro de Cristo* (I Cor. 6, 15; 15,27) e co-herdeiro com Ele (Rom 8,17), *templo do Espírito Santo* (I Cor. 6, 19).

1277- *O batismo constitui o nascimento para a vida nova em Cristo.*

A graça nos dá uma união íntima com Cristo: pelo Batismo somos como que enxertados em Cristo (Rom 6,4 e II, 23) e principia em nós a *in-habitação da Trindade*, que se chama vida sobrenatural. Essa nova vida não é que elimina a vida natural, nem a ela está justaposta; pelo contrário, empapa-a, informa-a, estrutura-a por dentro. A espiritualidade cristã - esta é a grande novidade consagrada pelo Vaticano II - dirige-se a que descubramos e cultivemos essa vida interior, também e principalmente em nossa *vida quotidiana*. Pois, pelo Batismo, Cristo habita em nós e a vida cristã - alimentada pelos demais sacramentos - nada mais é do que a busca da plenitude desse processo - realizado pelo Espírito Santo - de identificação com Cristo, que principia no Batismo e tende no limite àquele: “Já não sou eu que vivo, é Cristo que vive em mim” (Gal 2,20) de S. Paulo.

2813 Pela água do Batismo ... durante toda nossa vida nosso Pai “nos chama à santificação”

Cristo vive em seus “terminais”: cada cristão não é só nem principalmente alguém que segue um código, é alguém que recebeu e *tem* a própria vida de Cristo. Cada cristão está chamado a ser outro Cristo. Uma das formas de Cristo perpetuar sua presença no mundo - em todos os lugares do mundo, em todas as épocas - é estando presente nos cristãos. Esta presença principia pelo Batismo... E isto é o que se chama graça: a *participação da vida divina* em nós. Isto é precisamente o que outras religiões não aceitam: que nossa vida passa a ser (em participação) a própria vida íntima divina.

108 (...) Todavia a fé cristã não é uma “Religião de Livro”. O cristianismo é a religião da “Palavra”, não de um verbo escrito e mudo, mas do Verbo encarnado e vivo”(S. Bernardo).

O conceito fundamental é, portanto, o de graça: uma palavra “técnica” que toca as profundidades da teologia. Graça, no sentido religioso, não por acaso é a mesma palavra que se usa em expressões como “de graça”, “gratuito” etc.: a graça é o *dom* por excelência. Para entendermos isto, detenhamo-nos um pouco numa comparação entre a criação (onde Deus nos dá em participação o ser) e a graça (onde Deus nos dá em participação sua própria vida íntima). Graça e criação: ambos são dom, favor e amor gratuito de Deus; mas a criação é, como diz S. Tomás, o *amor comunnis* (o amor geral) de Deus às coisas: o amor com que Deus ama as plantas, a formiga, a estrela; entes que *são* por um ato de Amor e de Volição divina. Mas, além desse “amor comum”,

há ainda (formulação também de Tomás) um *amor specialis*, pelo qual Deus eleva o homem a uma vida acima das condições de sua natureza (vida sobre-natural) e o introduz numa nova dimensão do viver.

A graça, que recebemos no Batismo, é uma realidade nova, uma vida nova, uma luz nova, uma qualidade nova que capacita nossa alma a acolher dignamente, para nela habitarem, as três pessoas divinas. Este *amor absoluto* (S. Tomás) é uma *participação* na vida íntima de Deus; a alma passa assim a ter uma vida nova: nela habita (ou para usar o termo teológico: inhabita - *inhabitatio*, habitação imediata, sem intermediários) a Trindade. Assim, quando se trata de definir a graça, Tomás vale-se das mesmas comparações de participação no ser. Não se trata de um panteísmo porque é participação (Hbr 3, 14; 2Pe 1, 4): TER por oposição a SER. Cristo **é** o Filho de Deus; nós **temos** a filiação divina. A Filiação do Verbo (que traz consigo toda a vida íntima da Trindade) nos é dada em participação por Cristo, pelo Batismo.

Daí que ser católico não se restrinja a cerimônias, a práticas ou a cumprir regras de conduta; mas sim a alimentar um processo de identificação com Cristo, por assim dizer, 24 horas por dia. Assim, quando o Catecismo da Igreja Católica declara o Batismo o sacramento da iniciação cristã por excelência está afirmando algo de muito distinto do que um mero “entrar no clube” ou “tirar a carteirinha” de cristão...

1212 Pelos sacramentos da iniciação cristã...
são colocados os *fundamentos* de toda vida
cristã. *A participação na natureza divina...*

Precisamente esta novidade: a graça conferida pelo Batismo (que - frisa o Catecismo - *alcança a totalidade da vida quotidiana*) é a diferença específica entre o cristianismo e as outras religiões: essa espantosa realidade, a própria essência do cristianismo: a graça, a vida sobrenatural, a participação na vida divina. Certamente, a doutrina da graça não é nova, desde sempre tem sido ensinada pela Igreja. Que há, então, de novo? Novo é a ampliação, a extensão e o aprofundamento que o novo Catecismo dá a ela:

533 A vida oculta de Nazaré permite a todo homem estar unido a Jesus nos caminhos mais quotidianos da vida...

Nova é a afirmação de que essa identificação com Cristo dá-se - para a imensa maioria dos cristãos - na e a partir da imitação da vida oculta de Cristo (a vida oculta de Cristo, que nem sequer era mencionada no Catecismo anterior - de Trento - e agora ocupa o destaque de todo um capítulo no novo Catecismo). Porque Cristo, princípio da Criação (Jo 1) e autor da Redenção, assumiu toda a realidade humana e toda a realidade do mundo. E assim como misteriosamente no pecado de Adão - Paulo desenvolve isto no Cap. 15 da I Cor - houve para todos um decaimento; em Cristo, novo Adão, há um re-erguimento (Ele, pontífice -

construtor de pontes - advogado, primogênito, primícias, “nossa paz” - nosso integrador, etc.). E - tanto em Adão como em Cristo - é afetada toda a criação: Ele é a cabeça do Corpo que é a Igreja. Ele é o Primogênito, o princípio em tudo. E por meio dele Deus reconciliou - e está a reconciliar - consigo todas as criaturas. É o Cristo de Nazaré, em seus 30 anos de vida oculta, anos em que não fez nenhum milagre e viveu uma vida (também ela divina e redentora) com toda a aparência de absolutamente normal: vida de família normal no lar de Nazaré, de trabalho normal na oficina de José, de relacionamento social normal, vida religiosa normal etc.

531 Durante a maior parte de sua vida, Jesus compartilhou a condição da imensa maioria dos homens: uma vida cotidiana sem grandeza aparente, vida de trabalho manual, vida religiosa judaica submetida à Lei de Deus, vida na comunidade...

564 ...Durante longos anos de trabalho em Nazaré, Jesus nos dá o exemplo de santidade na vida cotidiana da família e do trabalho...

Cristo vivo nos cristãos, nos batizados. Cristo vivo no seo João da esquina e na D. Maria... Cristo que quer levar sua obra redentora à vida de família, ao mundo do trabalho, às grandes questões sociais etc... Isto não estava dito pelo Antigo Catecismo Romano (do concílio de Trento). Nele, após afirmar nossa conexão em Cristo pelo Batismo, o que se dizia era que, pelo Batismo, o cristão torna-se apto a todos os

ofícios da piedade cristã (e é certo que o Batismo é a porta para a recepção de outros sacramentos etc.), *mas não se falava em identificação com Cristo na vida quotidiana*):

Antigo Cat. Rom II, II, 52 Pelo Batismo também somos como membros incorporados, conectados a Cristo cabeça ... o que nos torna aptos a todos os ofícios da piedade cristã. *Per Baptismum etiam Christo capiti tamquam membra copulamur et connectimur ... quae nos ad omnia christianae pietatis officia habiles reddit.*

A Igreja, hoje, convoca cada cristão, o homem da rua, o profissional, o João da esquina e a D. Maria, cada um de nós a ter uma vida espiritual plena, *não apesar de, mas precisamente por* estar no meio do mundo, no dia de trabalho, na vida de família, de relacionamento social etc. É pelo Batismo que cada cristão está chamado - é uma vocação - a reproduzir na sua vida a vida de Cristo (Gal. 2, 20)... A Criação e a Redenção são projetos que se estendem aos cristos que são os cristãos. A partir do momento em que ocorre a Encarnação, o mundo - o mundo do trabalho, a vida quotidiana, a vida de família, a vida política, econômica e social etc. - torna-se algo do maior interesse religioso (cfr. p. ex. os capítulos 8 de Romanos e 1 de Colossenses: a criação anseia pela manifestação dos filhos de Deus, pois Cristo quer re-formá-la em Si). Naturalmente, isto não tem nada que ver

com integristas ou clericalistas (cfr. Lauand : <http://www.hottopos.com.br/notand5/algeb.htm>).

Deus, que tem poder para fazer das pedras filhos de Abraão (Lc 3,8), quer contar com o amor conjugal de João e Maria para criar uma nova vida. Deus, que poderia fazer as crianças nascerem sabendo inglês e álgebra, quer contar com a tarefa educadora dos professores. Deus quer contar com cristos-cidadãos que construam um mundo de acordo com Seu projeto. Com cristos-engenheiros que canalizem córregos (“não tem um Cristo para acabar com as enchentes em São Paulo?”), com cristos-médicos que identifiquem vírus etc... A redescoberta da Igreja é a da vida quotidiana como chamado a uma plenitude da existência cristã. Cristo, que passou 30 anos trabalhando na vida corrente sem fazer nenhum milagre, é modelo para - “já não sou eu que vivo é Cristo que vive em mim” - o engenheiro, o taxista, o empresário, o torneiro mecânico, a dona de casa, o professor...; para cada cristão que assuma o chamado que recebeu no Batismo. Toda a proposta da Igreja é reformulada a partir do alcance dessa filiação divina que *temos* porque nos é dada em participação da Filiação que é em Cristo. Se pensamos nas quatro grandes partes do CC: a doutrina da fé está centrada neste fato fundamental; a liturgia e os sacramentos, também; e o mesmo a moral e a vida de oração.

1692 O Credo professou a grandeza... de Sua criação e da redenção e da obra da santificação. Isto que a fé confessa, os sacramentos comunicam: pelos “sacramentos que os fizeram renascer” os cristãos se tornam “filhos de Deus”

(Jo 1,12; 1 Jo 3,1), “participantes da natureza divina” (2 Pe 1,4). E, reconhecendo essa nova dignidade, são chamados a viver desde então “uma vida digna do Evangelho de Cristo” (Fil 1, 27). É pelos sacramentos e pela oração que recebem a graça etc.

Assim, a moral, longe de ser um código ou um manual, é um convite ao reconhecimento da dignidade desse “Viver em Cristo” (título da parte moral do CC): *Agnosce, christiane, dignitatem tuam!* (S. Leão Magno, CC # 1691). Para além de proibições e castigos, a moral é uma questão de retribuição de amor a essa presença de Cristo no cristão. Que vou fazer do Cristo que habita em mim? A que vou associá-lo? Com o que vou misturá-lo? “Não sabeis que vossos corpos são membros de Cristo. Ides fazer deles membros de uma prostituta?” (I Cor 6,15) “Não sabeis que sois o templo de Deus e que o Espírito Santo habita em vós?” (I Cor 3,16). É o homem novo de quem tantas vezes fala o Apóstolo, para quem tudo é lícito mas nem tudo convém (I Cor 6,12).

1691 “Cristão, reconhece a tua dignidade. Por participares agora da natureza divina, não te degeneres retornando à decadência de tua vida passada. Lembra-te da Cabeça a que pertences...” (S. Leão Magno)

Neste mundo, em que tantos estão desprovidos de qualquer motivação, a educação cristã - que sabe que Cristo

vive no cristão e está interessado em transformar toda a criação pela ação dos cristãos - torna-se fascinante. Sua vida fora desta consciência parece-lhe como o verso de Adélia Prado: “De de vez em quando Deus me tira a poesia e eu olho pedra e vejo pedra mesmo”.

Nesse quadro ressalta a importância da Missa: é por ela que nosso cotidiano é - por Cristo, com Cristo e em Cristo - *enviado* ao Pai.

1367 - O sacrifício de Cristo e o sacrifício da Missa são um único sacrifício: “A mesma e única Vítima, o mesmo e único Sacerdote que, pelo ministério dos padres, se oferece agora como se ofereceu na Cruz. A única diferença é o modo de oferecer: então, de maneira sangrenta; sobre o altar, de maneira incruenta”.

1368- A missa é também o sacrifício da Igreja. A Igreja, que é o Corpo de Cristo, participa da oferenda de sua Cabeça. Com Ele, ela se oferece toda inteira. Ela se une à Sua intercessão junto ao Pai por todos os homens. Na Missa, o sacrifício de Cristo torna-se também o sacrifício dos membros de Seu Corpo. A vida de cada fiel, seu louvor, suas dores, sua oração, seu trabalho é unido aos de Cristo e à Sua oferenda total e adquire assim um valor novo. O sacrifício de Cristo presente sobre o altar dá a todas as gerações de cristãos a possibilidade de se unir a Seu sacrifício.

1332 (chama-se) Santa Missa porque a liturgia na qual se realiza o mistério da salvação se conclui pelo envio dos fiéis (missio) a fim de que eles cumpram a vontade de Deus em sua vida quotidiana.

Na Missa, se exerce de modo absolutamente único aquela união com Cristo-Cabeça. E “por Cristo, com Cristo e em Cristo” somos levados ao Pai. Do mesmo modo que o Sol, que é luz, dá a participar luz ao ar e o fogo, que é calor, dá a participar calor a um metal a ele exposto, assim a Filiação do Verbo nos é dada em participação por Cristo. Pelo Batismo somos conectados nEle, e na Missa Cristo nos une a seu Sacrifício ante o Pai.

Cristo, que “me amou e se entregou a Si mesmo por mim” (Gal 2,20), associa-me a Seu sacrifício. São Paulo que afirma que o sacrifício de Cristo foi superabundante (“onde avultou o pecado, superabundou a graça” Rom 5, 18-20) é o mesmo que diz - de modo aparentemente contraditório: “Eu *completo* (?) em minha carne o que falta (?) aos sofrimentos de Cristo” (Col 1, 24). E é que Cristo vive nos cristãos: pelo Batismo, participamos de Sua vida e de sua obra redentora...

A consciência dessa participação na filiação divina, que alcança as realidades mais prosaicas do nosso quotidiano, é, parece-me, a essência da educação cristã para o nosso tempo.

Tomás x Anselmo - *rationes necessariae* ou *theologia negativa*⁹⁹

Resumo: Em 2009 se comemorou o 9º. centenário da morte de S. Anselmo (1033-1109). O artigo examina sua proposta de Teologia como ciência em contraste com a de Tomás de Aquino (1125-1274): as “*rationes necessariae*” anselmianas - no caso da Teologia da Redenção no “*Cur Deus Homo?*” - são confrontadas com as do Aquinate, contextualizadas pelo quadro geral de seu pensamento.

Palavras-Chave: Santo Anselmo. Tomás de Aquino. Teologia.

Aquinas and Anselm: Critique of Theological Reason

Abstract: 900 years after the death of Anselm of Canterbury, this article examines his idea of Theology as a science in contrast with Aquinas’s analysis of the same subject: the “*rationes necessariae*” of Anselm - in Theology of Redemption in his work “*Cur Deus Homo?*” - are compared with the reasons of Thomas Aquinas, who emphasizes the liberty of God.

Key-words: Anselm of Canterbury. Theology. Aquinas.

Anselmo e a Escolástica

Inicialmente, quero agradecer às organizadoras desses eventos, as Profas. Dras. Terezinha Oliveira e Angelita Marques Visalli, pelo honroso convite para proferir esta conferência.

Neste 9º. centenário da morte de S. Anselmo (1033-1109), examinaremos sua proposta de Teologia como ciência, em contraste com a de Tomás de Aquino (1125-1274): as “*rationes necessariae*” anselmianas - no caso da Teologia da

⁹⁹ Conferência proferida na Univ. Estadual de Maringá, em 18-09-09, para a *VIII Jornada de Estudos Antigos e Medievais & I Jornada Internacional de Estudos Antigos e Medievais*.

Redenção - serão confrontadas com as do Aquinate, contextualizadas pelo quadro geral de seu pensamento, particularmente no que se refere à influência recebida de Pseudo-Dionísio Areopagita.

Uma questão fundamental - que cedo ou tarde acaba surgindo - para as grandes religiões de livro é a de como lidar com a reflexão racional; a de definir o papel que se estabelece para a razão face à fé. Essa questão é uma das constantes na Idade Média e encontra uma ampla gama de respostas, aliás muito semelhantes, no cristianismo, no judaísmo e no Islã: da rejeição da pura razão ao acolhimento; da suspeita à confiança. Claro que o papel dado à filosofia e à razão numa determinada concepção de religião depende da particular visão que se tenha do papel que o próprio Deus desempenha nessa concepção; e também o papel reservado ao homem e à sua inteligência.

Para além da semelhança de gama de posicionamentos com as religiões monoteístas, o problemático conteúdo da fé do cristianismo (pense-se, por exemplo, na Trindade, na Encarnação ou na Redenção) exigirá aprofundamentos no estabelecimento das diversas posições de relacionamento entre fé e razão.

Entre os significados contidos na multidimensional palavra “Escolástica” (Pieper, 1973, pp. 42-43), destaca-se um que faz Boécio ser considerado por um Grabmann “o primeiro escolástico” e seus escritos “as primícias do método escolástico”. Trata-se de um radicalismo sem precedentes na

afirmação da razão, que - a seu modo -, estará presente também em Anselmo, 500 anos depois¹⁰⁰.

O *De Trinitate* de Boécio traz esse “racionalismo”. Já o título desse seu opúsculo (“Como a Trindade é um único Deus e não três deuses”) expressa o propósito de esclarecer racionalmente a verdade de fé. Certamente isto não é algo de novo. Agostinho e outros tinham escrito textos com o mesmo intuito. Aliás, Agostinho havia afirmado a necessidade de cooperação entre fé e razão, com a célebre sentença do Sermão 43: *intellige ut credas, crede ut intelligas*, “entende a fim de que creias”, “crê a fim de que entendas”¹⁰¹. Para Boécio, o lema era: *fidem, si poteris, rationemque conjunge*, “conjuga a fé e a razão”!, conselho com que encerra carta ao Papa João I.

À primeira vista, nada de novo. A novidade, porém, está em que esse propósito tenha sido assumido explicitamente, programaticamente: aquilo que antes podia ser unicamente uma atitude fática tornava-se agora um princípio. Nova é também a radicalidade do projeto. No seu *De Trinitate*, encontram-se várias concepções platônicas e neo-platônicas; as dez categorias, os gêneros, as espécies e diversos outros conceitos de Aristóteles; todo tipo de análises filosóficas e de linguagem. Mas não há nem sequer uma

¹⁰⁰ A audiência de Bento XVI (2009) na quarta-feira seguinte a essa conferência, 23-09, foi dedicada a Anselmo e o Papa o qualificou de “fundador da teologia escolástica”. Não é de estranhar que, sendo a Escolástica uma tarefa racional, os que acentuam extremadamente a razão - Boécio e Anselmo - sejam considerados seus fundadores.

¹⁰¹ Já Bento XVI (2009) recordará a versão anselmiana dessa fórmula “não procuro compreender para crer, mas creio para compreender”.

única citação ou referência à Bíblia, e isto num tratado teológico sobre a Santíssima Trindade!

Como diz Pieper (e este trabalho apoia-se em boa medida no “*Scholastik*”, in Pieper, 1973), a Escolástica traz consigo o perigo – “fundacional” de Boécio - da supervalorização da razão, que vai encontrar em Anselmo um expoente original, ao pretender com suas “*rationes necessariae*” deduzir todas as razões da redenção. Se um Tomás de Aquino e os grandes teólogos medievais conseguiram superar essa ameaça e fazer uma teologia equilibrada (o que talvez requeresse o precedente radical anselmiano...) foi graças a um notável corretivo desse racionalismo.

O corretivo do racionalismo: Pseudo-Dionísio Areopagita

Na mesma época em que Boécio escreve seu *De Trinitate*, surgem uns livros – *Sobre os nomes de Deus; Sobre a hierarquia celeste; Sobre a hierarquia eclesiástica; Sobre a teologia mística* – cujo autor declara ser Dionísio do Areópago (cf. At. 17, 34) discípulo de S. Paulo apóstolo. Por mais inverossímil que fosse essa declaração, o fato é que enganou a Idade Média, que julgou Dionísio um grande santo, inspirado pelo Espírito Santo. Pseudo-Dionísio exerceu enorme influência nos teólogos medievais: Tomás de Aquino, deve a ele sua *philosophia negativa* e sua *theologia negativa*:

Tomás de Aquino formulou os princípios de uma *philosophia negativa* e também de uma

theologia negativa. (...) o fato de a discussão sobre Deus da *Summa Theologica* começar com a sentença: “Não podemos saber o que Deus é, mas sim, o que Ele não é”. (...) e o pensamento, expresso por Tomás em seu comentário ao *De Trinitate* de Boécio: o de que há três graus do conhecimento humano de Deus. Deles, o mais fraco é o que reconhece Deus na obra da criação; o segundo é o que O reconhece refletido nos seres espirituais e o estágio superior reconhece-O como o Desconhecido: *tamquam ignotum!* E aquela sentença das *Quaestiones disputatae*: “Este é o máximo grau de conhecimento humano de Deus: saber que não O conhecemos” (Pieper, 2000).

A *theologia negativa* está bem consciente de que, quando nosso discurso se volta para Deus, nossa linguagem mostra-se ainda mais inadequada. Sim, por analogia com as criaturas, diremos que Deus é justo, que Ele é bom, eterno etc. Mas, há diversos problemas de insuficiência de linguagem quando predicamos de Deus. Por exemplo, qualidades, que são separadamente nas criaturas, teriam que ser unificadas na “essência” de Deus. E é unicamente sobre nosso âmbito de experiências, sobre nosso conceito de tempo que falamos em “justo”, “eterno” ou “bom”.

Sim, não é descabido dizer que Deus é justo. Mas nosso conceito de justiça procede do único mundo de experiências que nos é acessível; e

nele “o justo” manifesta seu dever para com o outro, com o qual tem uma pendência: precisamente nisto consiste a justiça. Mas, pertence à essência de Deus não ser devedor de ninguém. Então tem sentido dizer que “a justiça” de Deus é necessariamente tão diferente, que não pode se chamar “justiça” em sentido estrito. (Pieper, 1973, p. 62)

Certamente, estes aspectos “negativos” não são os que os epígonos de Tomás destaquem; na verdade, os “tomistas” costumam ocultá-los; mas são essencialíssimos e o tributo fundamental de Tomás a Pseudo-Dionísio. Tomás cita cerca de 2000 vezes Dionísio; Anselmo o ignora (menciona-o uma única vez e não para concordar com seu pensamento). Esses dados guardam profunda relação com as concepções de Teologia: Anselmo carece do corretivo dionisiano, e se aproxima de um racionalismo, embora, tecnicamente, não se possa aplicar sem mais esse qualificativo a seu pensamento, marcado pela fé, que pressupõe o “dado” da fé. Dois ilustres medievalistas assim ressaltam:

Naturalmente, um teólogo como Anselmo não pode jamais cair na aceitação formal da tese de que não há nada que supere a capacidade cognoscitiva da *ratio* humana. Não obstante, não causa a mínima estranheza que seu pensamento se aproxime continuamente de um tal racionalismo. (Pieper 1973, p.68)

Anselmo trata *ex professo* das relações entre fé e razão, resumindo-as na fórmula: “*Credo ut intelligam*”, de inspiração nitidamente augustiniana. Segundo ele, devemos começar por acreditar na existência de Deus, na Trindade e em todas as verdades da revelação cristã. Depois, a nossa razão poderá justificar todas essas verdades “*rationibus necessariis*”, por motivos decisivos e necessários e não - como diria Tomás de Aquino - por motivos apenas prováveis e sem valor demonstrativo. Segundo Anselmo, a fé ensina que assim é; a razão confirma mostrando *porque assim deve ser*. A racionalização da fé, proposta por Anselmo, não podia degenerar logicamente em racionalismo, pois, a razão, neste sistema, não pode discrepar da fé, uma vez que o conhecimento racional é concebido - conforme Plotino e Agostinho - como fruto da iluminação natural por parte de Deus e este naturalmente não pode contrariar a fé, que é resultado da revelação, sobrenatural, divina. Mas (...) a posição anselmiana levava a tolher o mérito da fé e a justificar de antemão as recriminações de Gregório IX contra o uso da demonstração em teologia. (Van Acker, 1983, p. 13)

“Atenuantes” à parte, Pieper também observa:

(Há em Anselmo) uma observação suspeita que diz que à argumentação que se segue não se deve exigir mais certeza “de que a que possa minha opinião supor provisoriamente (*interim*) enquanto Deus não me revele coisa melhor”. Esta observação é enganosa porque só aparentemente constitui um abrandamento; o que, na realidade, se diz é que a *ratio* não capitula perante o mistério, mas só diante de um argumento mais forte e, assim, “provisoriamente” mantém o “que até aqui lhe parece ser”. (Pieper 1973, p.78)

O fato é que a teologia de Anselmo nos vai pôr a um passo de considerar que Deus forçosamente tinha que agir de tal e tal modo...

A antiga teologia da redenção

Anselmo, espírito inovador e originalíssimo, investirá contra a doutrina teológica tradicional da Redenção e da Encarnação. A doutrina tradicional da redenção – comum até Gregório Magno – apoia-se numa interpretação de Colossenses 2:14-15. Apesar de seu enorme potencial dramático – convocando efeitos especiais cinematográficos – esses versículos não costumam ser recordados na pregação contemporânea: em décadas de prática religiosa católica, não me lembro de uma única menção a eles em homilias das missas. E ganhei já um par de apostas com evangélicos - praticantes e muito cultos - que simplesmente os desconheciam e duvidavam que tais versos estivessem no

corpus paulino. Versículos que não são mencionados uma vez sequer no Catecismo da Igreja Católica!

Neles se diz que, na redenção, Cristo eliminou um decreto, um título de dívida escrito (quirógrafo) contra nós, e cravou-o na cruz (2, 14) e, vencendo os principados e potestades, despojou-os e os expôs publicamente ao desprezo (como nos desfiles triunfais romanos, nos quais os chefes vencidos eram ridicularizados ante a multidão).

A interpretação tradicional era a de que, desde o pecado de Adão, o diabo tinha adquirido direitos sobre o homem decaído; direitos “escritos” que o próprio Deus respeitava e que só podiam ser revogados se Satanás, talvez por engano, se lançasse contra um homem inocente, sem pecado (Cristo), fora de seu legítimo domínio.

Nesse sentido, está a intocável autoridade de Agostinho: vigorava contra todos nós o decreto conquistado pelo diabo, que possuía àqueles a quem enganara. Ao se derramar o sangue sem pecado, foi abolido esse quirógrafo, a caução do pecado:

Ut pro toto mundo sanguis innocens funderetur, et omnium credentium peccata delerentur; quia ille est mortuus, in quo peccatum non potuit inveniri. Tenebatur *cautio* nostrorum peccatorum, tenebat contra nos chirographum diabolus; possidebat quos deceperat, habebat quos vicerat. Debitores omnes eramus, cum debito hereditario omnes nascuntur; fusus est sanguis sine peccato, et delevit cautionem de peccato. (Sermão 229E)

São Leão Magno explica com detalhe: Cristo ludibriou o diabo e, como se diria popularmente: “cavou” um pênalti... e o diabo caiu como um patinho. Cristo vem como homem, escondendo sua divindade e engana o astuto inimigo. Cristo nasce como todo mundo, chora como qualquer bebê, é envolto em panos, circuncidado e levado ao templo para que se cumpra o preceito da purificação legal. O diabo percebe também sua infância e crescimento normais e pensa que pode ofendê-lo, agredi-lo e matá-lo, sem se dar conta de que Ele não tem parte no pecado e não está incluído no quirógrafo¹⁰².

Encontramos ecos do drama do “direito do diabo” ao longo de toda a Idade Média: como na popularíssima lenda

102 Cum igitur misericors omnipotens que saluator ita susceptionis humanae moderaretur exordia, ut uirtutem inseparabilis a suo homine deitatis per uelamen nostrae infirmitatis absconderet, inclusa est securi hostis astutia, qui natiuitatem pueri in salutem humani generis procreati, non aliter sibi quam omnium nascentium putauit obnoxiam. Vidit enim uagientem atque lacrimantem, uidit pannis obuolutum, circumcisioni subditum et legalis sacrificii oblatione perfunctum. Agnouit deinceps solita incrementa pueritiae, et usque in uiriles annos de naturalibus non dubitauit augmentis. Inter haec intulit contumelias, multiplicauit iniurias, adhibuit maledicta, obprobria, blasphemias, conuicia, omnem postremo in ipsum uim furoris effudit, omnia temptamentorum genera percucurrit, et sciens quo humanam naturam infecisset ueneno, nequaquam credidit primae transgressionis exortem, quem tot documentis didicit esse mortalem. Perstitit ergo inprobus praedo et auarus exactor in eum qui nihil ipsius habebat insurgere, et dum uitatae originis praeiudicium generale persequitur, chirographum quo nitebatur excidit, ab illo iniquitatis exigens poenam, in quo nullam repperit culpam. Soluitur itaque letiferae pactionis malesuada conscriptio, et per iniustitiam plus petendi, totius debiti summa uacuatur. Fortis ille nequitur uinculis suis et omne commentum maligni in caput ipsius retorquetur. Ligato mundi principe, captiuitatis uasa rapiuntur. Redit in honorem suum ab antiquis contagiis purgata natura, mors morte destruitur, natiuitas natiuitate reparatur, quoniam simul et redemptio aufert seruitutem, et regeneratio mutat originem, et fides iustificat peccatorem. (Leo Magnus, *Sermo XXII*)

de Teófilo, contada, por exemplo, por Gonzalo de Berceo (“El milagro de Teófilo” <http://www.hottopos.com/mp2/berceo.htm>). Nas diversas versões medievais do Teófilo, é a Virgem Maria quem resgata o quirógrafo, no melhor estilo *Auto da Compadecida*, no qual o diabo se queixa de que assim não vale: “Ela termina desmoralizando tudo”.

Mas quem poderia supor que uma ideia teológica da velha patrística iria, em estrondoso sucesso, conquistar o século XXI e render, em seu fim de semana de estreia nos EUA, 65,5 milhões de dólares em sua versão cinematográfica: *O Leão, a Feiticeira e o Guarda Roupa*, de C. S. Lewis?

Todos conhecem o enredo: a feiticeira adquiriu direito de posse sobre Edmund, induzindo-o a trair seus irmãos. Direito que Aslan (obviamente, imagem de Cristo) reconhece. Aslan diz à feiticeira que a ofensa de Edmundo não fora dirigida a ela e pede a libertação do pecador. Começa o jogo da “Magia profunda” da aurora dos tempos (cap. 13): a feiticeira recorda a Aslan o decreto *escrito*, gravado em letras muito profundas e até no cetro do Imperador de Além-mar (Deus Pai): “*You know that every traitor belongs to me as my lawful prey and that for every treachery I have a right to a kill*” (...) “*It is very true,*” said Aslan, “*I do not deny it.*”

Aslan, então, em conversa privada com a feiticeira, se oferece em troca de Edmundo para ser sacrificado na Mesa de Pedra, onde os traidores são entregues à Feiticeira para sacrifício. No capítulo seguinte (cap. 14) a feiticeira

descarrega todo seu ódio em Aslan, submete-o a torturas, mofas e a morte.

No cap. 15, Aslan ressuscita (para enorme surpresa de todos) e explica que há uma magia ainda mais profunda, anterior à aurora dos tempos e desconhecida pela feiticeira, segundo a qual matar uma vítima inocente implica na perda do direito do quirógrafo: *“She would have known that when a willing victim who had committed no treachery was killed in a traitor’s stead, the Table would crack and Death itself would start working backwards”*.

Estamos no Brasil e não é descabido relacionar essas ideias com o rei Pelé, num memorável episódio, lembrado por Luiz Zanin, colunista de *O Estado de S. Paulo*:

“A malícia do Rei” por Luiz Zanin

Ouçó, no programa do Milton Neves na Rádio Bandeirantes, a gravação de uma partida entre Santos e São Paulo em 1974. Nela, um lance famoso. O São Paulo ganha por 1 a 0 e o Santos não consegue empatar. Já no finzinho do jogo, a bola sobra na mão do goleiro Valdir Perez. Bola dominada. Pelé, dentro da área, arregala os olhos e parte para cima do goleiro, como se ele tivesse largado a bola. O zagueiro Samuel, assustado com a presença do Rei e de costas para o goleiro, agarra Pelé e comete a falta, marcada pelo juiz Armando Márquez. Pênalti que Brecha cobra e converte: 1 a 1, resultado final. O interessante é que Milton Neves reproduz as gravações da época e os jogadores

do São Paulo elogiam a malícia de Pelé. Não o recriminam. Depois de repetir a gravação do jogo, Milton entrevista ao vivo o Valdir Perez de hoje, morando em Vitória, no Espírito Santo. Ele, que foi o goleiro da seleção de 1982, relembra o lance com humor e fala da capacidade inventiva única de Pelé, da sua inteligência capaz de tirar do nada um lance desses para decidir uma partida difícil.

(http://blog.estadao.com.br/blog/batepronto/?title=a_malicia_do_rei&more=1&c=1&tb=1&pb=1)

Anselmo e a teologia; a redenção e o *Cur Deus Homo*?

Anselmo volta-se radicalmente contra essa linha tradicional, que, desde então, foi abandonada, dando lugar à nova proposta de Anselmo, - no CDH *Cur Deus Homo?* - que vai ser, em suas linhas fundamentais (e esquisitices à parte), aceita na teologia .

Uma formulação atual, por exemplo, é a dada por Pe. Garrigou-Lagrange - “O dogma da Redenção e sua explicação teológica” -, usual na catequese cristã de hoje:

Na verdade, a injúria é tão mais grave quanto maior a dignidade da pessoa ofendida; é mais grave insultar um magistrado do que um qualquer que nos apareça pela frente. O pecado mortal (...) pelo qual o homem se desvia de Deus, tem uma gravidade infinita, porque ele praticamente nega a Deus a dignidade infinita de fim último e coloca falsamente este fim num miserável bem criado. Se a ofensa cresce com a

dignidade do ofendido, a injúria feita a Deus pelo pecado mortal tem uma gravidade sem limite; ela lhe recusa a dignidade de Bem Supremo. (...) Para reparar essa desordem era preciso um ato de amor a Deus de valor infinito. Ora, nenhuma criatura, que permanece sempre criatura, pode dar a seu ato de amor esse valor infinito; seu ato, mesmo sendo sobrenatural, fruto da graça e da caridade infusa, continua finito como a criatura de que procede, como a graça e a caridade criadas, apesar de se dirigirem a um objeto infinito que é o próprio Deus. Podemos amar a Deus, mas não podemos amá-lo infinitamente. Só Ele é capaz de se amar assim. E então, para que houvesse na terra, numa alma humana, um ato de amor a Deus de valor infinito, era necessário que essa alma humana fosse de uma pessoa divina. Tal foi a alma do Verbo feito carne: seu ato de amor extraia da personalidade divina do Verbo um valor infinito para satisfazer e merecer. Era o ato de amor de uma alma humana, mas também de uma pessoa divina; é chamado por essa razão de ato teândrico, ao mesmo tempo divino e humano.

(<http://www.permanencia.org.br/revista/teologia/garrigou3.htm> “*Le Sauveur et son Amour pour nous*”)

O CDH, diálogo entre Boso e Anselmo, começa indicando que não se trata de chegar à fe pela razão, mas, dada a fé, atingir as razões, a necessidade (*ratione vel necessitate*) pela qual Deus se fez homem e, pela sua morte, deu vida ao mundo. (I, 1). O conteúdo da argumentação traz elementos plausíveis e outros nem tanto.

Boso pergunta por que essa libertação, trazida por Cristo, é chamada de redenção (I, 6)? De que cativo trata. De fato, falar em Cristo “redentor” e “redenção” pressupõe um cativo (em nossa história, redentora é a Princesa Isabel...). Seja como for, Satanás não tem direito de posse sobre o homem e o “decreto” (de Col 2, 14) não se refere ao demônio, nem a um seu domínio sobre o homem, mas a Deus, que impõe ao pecador a servidão do pecado. (I, 7) Sim, Deus é livre, mas essa liberdade não pode contradizer aquilo que compete a Deus. (I, 12) Etc.

Outros argumentos soam a nossos ouvidos como bizarrices. Como quando em I, 16, Anselmo dá por evidente, ou facilmente demonstrável, que havia um número exato, o mais conveniente, de criaturas racionais para adorar a Deus e, com a queda dos anjos, necessariamente homens deveriam ocupar seu lugar, posto que nenhuma outra natureza seria capaz dessa substituição.

Mas, o que mais nos interessa não é o conteúdo, mas o modo como Anselmo propõe sua teologia. Trata-se de “razões necessárias”: necessariamente seres humanos devem substituir os anjos caídos; sem nenhuma dúvida, Deus *tinha que* nascer de uma mulher virgem; é necessário que o Verbo Divino e o Homem se juntem numa pessoa só; etc. De fato, já

no “Prefácio” do *Cur Deus Homo*, Anselmo lança seu manifesto: apresentar argumentação racional, que prove por razões necessárias que é impossível a qualquer homem salvar-se sem Cristo, que o Verbo devia se encarnar etc.

Tomás e a teologia

Se o “provisório” da razão em Anselmo é, afinal, um reforço de seu racionalismo; em Tomás, o provisório é uma recusa do racionalismo. No começo da *Suma*, depois das questões *De Deo Uno*, nas quais se dão muitos dos “preâmbulos da fé”, acessíveis à razão (e mesmo esses foi necessário que Deus os revelasse porque só seriam atingidas por poucos, depois de muito tempo e com mistura de muitos erros “*a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret*” I, 1, 1), Tomás vai tratar de Deus Trino (I, 32).

Nessa q. 32, já começa o artigo 1 dizendo ser impossível à razão chegar ao conhecimento da Trindade. E na resposta à 2ª. objeção, distingue entre dois tipos de razões: 1) as que demonstram cabalmente um fato raiz x e 2) razões que não provam¹⁰³ x , mas simplesmente, dado x , que é certo, essas razões se mostram compatíveis com o x dado; não o provam, mas ajustam-se de modo congruente a ele: como na ciência da astronomia, os epiciclos e excêntricos de Ptolomeu

¹⁰³ E isto, no dizer de Bruce D. Marshall, “sounds strikingly modern” (in Griffiths & Hütter, p. 65).

dão conta dos fenômenos que vemos no céu, que poderiam ser alcançados por outro modelo diferente!¹⁰⁴

Podemos dar razões do primeiro tipo para provar que há um único Deus; mas para a Trindade (e tantos outros temas da Teologia) só podemos apresentar razões do segundo tipo: dada a Trindade (pela fé), apresentar um modelo coerente...

Pieper esclarece mais aspectos da posição “negativa” de Tomás. Contrapondo sua concepção de Teologia à de Anselmo, Ockham e outros, Pieper afirma:

Pode servir como “teste” a questão: Deus teria se feito homem, se o homem não tivesse pecado. É claro que há aqui inúmeras tentadoras possibilidades de especulação metafísica para a razão que pensa em conexões universais (...) poder-se-ia argumentar que seria absurdo o homem levar vantagem com o pecado etc. (...) (A resposta de Tomás é:) “A verdade sobre essa questão só a pode saber Aquele que nasceu e se

¹⁰⁴ Ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo, ad probandum sufficienter aliquam radicem: sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum quod motus caeli semper sit uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio, non quae sufficienter probet radicem, sed quae radici iam positae ostendat congruere consequentes effectus: sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum ex hoc quod, hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus caelestes: non tamen ratio haec est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent. Primo ergo modo potest induci ratio ad probandum Deum esse unum, et similia. Sed secundo modo se habet ratio quae inducitur ad manifestationem Trinitatis: quia scilicet, Trinitate posita, congruunt huiusmodi rationes; non tamen ita quod per has rationes sufficienter probetur Trinitas Personarum.

encarnou porque quis” e “Não há nenhuma razão demonstrativa naquelas coisas que pertencem à fé” (Pieper, 1973, p. 173)

(Ante a questão de Ockham, se Deus poderia ter se encarnado em uma pedra ou asno) Tomás não fala de pedra nem de asno, nem de nada do que poderia ter sido; mas, refletindo sobre a verdade de fé de que Deus se fez homem, diz simplesmente que não saberíamos *nada em absoluto* se não tivesse sido revelado; e mesmo quando tenta tornar compreensível o fato da Encarnação como algo “congruente”, sua atitude é muito mais de silencioso respeito ante o mistério... (Pieper, 1973, p. 179)

Referências

- ANSELMO, *Obras Completas*. Madrid: BAC, 1952
- BENTO XVI *Santo Anselmo de Aosta*. Audiência de 23-09-09.
- GRIFFITHS, Paul J. & HÜTTER, Reinhard (eds.) *Reason and the reasons of faith*. New York: T & T Clark Int., 2005.
- MARX, C. William *Devil's rights and the redemption in the literature of Medieval England*. Cambridge: D.S. Brewer, 1995.
- PIEPER, Josef *Filosofía medieval y mundo moderno*. Madrid: Rialp, 1973.
- PIEPER, Josef “Luz Inabarcável - o Elemento Negativo na Filosofia de Tomás de Aquino”. **Convenit Internacional 1**. São Paulo, 2000..
- VAN ACKER, Leonardo *O Tomismo e o pensamento contemporâneo*, São Paulo, Edusp-Convívio, 1983.

O ambíguo “estilo Vaticano” – o caso do Novo Catecismo da Igreja Católica

A redação do Catecismo

O Pe. Raniero Cantalamessa, franciscano capuchinho, pregador da Casa Pontifícia desde 1980, na pregação da Sexta feira Santa de 2013 (sua primeira, a serviço do novo Papa), evocou a missão reformadora de São Francisco e o caráter deletério da excessiva burocracia: uma implícita mas dura referência às disfunções (ou mesmo escândalos que teriam motivado a renúncia de Bento XVI) da pesada máquina do Vaticano, a Cúria Romana.

Não faltaram sequer referências a Kafka: o mensageiro que não consegue apreçoar a mensagem do rei morto e o castelo...

Temos de fazer todo o possível para que a Igreja nunca se pareça ao castelo complicado e assombroso descrito por Kafka, e para que a mensagem possa sair dela tão livre e alegre

como quando começou a sua corrida. Sabemos quais são os impedimentos que podem reter o mensageiro: as muralhas divisórias, começando por aquelas que separam as várias igrejas cristãs umas das outras; a burocracia excessiva; os resíduos de cerimoniais, leis e disputas do passado, que se tornaram, enfim, apenas detritos.

Em Apocalipse, Jesus diz que ele está à porta e bate (Ap 3:20). Às vezes, como foi observado por nosso Papa Francisco, não bater para entrar, mas batendo de dentro porque ele quer sair. Sair para os “subúrbios existenciais do pecado, o sofrimento, a injustiça, ignorância e indiferença à religião, de toda forma de miséria.”

Acontece como em certas construções antigas. Ao longo dos séculos, para adaptar-se às exigências do momento, houve profusão de divisórias, escadarias, salas e câmaras. Chega um momento em que se percebe que todas essas adaptações já não respondem às necessidades atuais; servem, antes, de obstáculo, e temos então de ter a coragem de derrubá-las e trazer o prédio de volta à simplicidade e à linearidade das suas origens. Foi a missão que recebeu, um dia, um homem que orava diante do crucifixo de São Damião: “Vai, Francisco, e reforma a minha Igreja”.

(www.vatican.va/liturgical_year/holy-week/2013/documents/holy-week_homily-fr-cantalamessa_20130329_po.html)

Não se trata só nem principalmente do excesso de pessoal – Elio Gaspari conta que certa vez perguntaram a João 23 quantas pessoas trabalhavam na Cúria, e ele disse: “A metade” – mas do ranço milenar dos bastidores do poder eclesiástico...

Em seu livro *Inside the Vatican*, o jesuíta Thomas J. Reese, que foi editor chefe da renomada revista católica *America*, recolhe uma das piadas clássicas sobre a burocracia dos dicastérios do Vaticano.

A piada circula nos corredores da própria Cúria: foi achado um bebê na Congregação para a Doutrina da Fé. O (então) prefeito, Card. Ratzinger, fica escandalizado e entra em pânico, mas um monsenhor o acalma: “Fique tranquilo, Iminência, não é de ninguém daqui, porque aqui nada se resolve em nove meses”. E outro monsenhor completa: “Um bebê é algo tão encantador e é fruto do amor: certamente não é coisa nossa”.

Venenos à parte, o fato é que, contra a recomendação dos burocratas do Vaticano (que acharam a medida um tanto prematura), João Paulo II foi a Istambul em 2004, para pedir perdão ao Patriarca de Constantinopla pela IV Cruzada (aquela que em vez de combater os infiéis, saqueou a grande cidade cristã do Oriente) de 1204! Levou 800 anos para o reconhecimento!

Mas o que nos interessa neste artigo é a linguagem e consideraremos um caso paradigmático.

Com seus dois mil anos de existência e com experiência acumulada ao longo de séculos a Igreja Católica - ao menos em seus documentos oficiais - está muito atenta às sutilezas da linguagem...

Para a Cúria Romana não é a mesma coisa trocar “seis” por “meia dúzia”, afinal em certos contextos como, por exemplo, quando se diz: “- Não é por causa de *meia dúzia* de cafajestes que vamos proibir o torcedor de ir ao estádio”, a formulação equivalente seria: “- Não é por causa de *três ou quatro* cafajestes que vamos...”: ambas indicam uma quantidade ínfima; enquanto “seis” poderia dar a ideia de um bando composto exatamente por seis elementos.

Com mais de um bilhão de fiéis e uma imensa bagagem histórica não é de estranhar que os documentos da Igreja sejam produzidos com relativa lentidão e inúmeros trâmites do pesado sistema burocrático da Cúria Romana. Por considerarem que já haviam passado mais de 400 anos desde a publicação do último Catecismo da Igreja Católica (o do Concílio de Trento, em 1566), em 1992 foi lançado mundialmente um novo Catecismo, como preparação para uma edição definitiva, que veio à luz em 1997.

João Paulo II, na Constituição Apostólica *Fidei Depositum* conta que o novo Catecismo foi inicialmente redigido por sete Bispos, supervisionados por uma Comissão de 12 Cardeais e Bispos, recebendo, ao longo de sucessivas redações, sugestões de peritos e bispos de todo o mundo. Sobre esse texto (1992, a partir de agora abreviado como C-92), uma nova comissão, desta vez composta só por membros da Cúria Romana (também sob a presidência do então Cardeal Ratzinger), se encarregou de corrigir a versão

provisória e preparar o texto definitivo de 1997 (cf. Carta Apostólica *Laetamur Magnopere* de João Paulo II), que citaremos como C-97.

O original de C-92 foi publicado originalmente em francês e o de C-97 em latim; em cada caso, as conferências episcopais aprovaram traduções para seus países (daí que, por exemplo, as traduções brasileira e portuguesa sejam ligeiramente diferentes).

Para que a edição definitiva, C-97, estivesse correta e não se afastasse da estrita ortodoxia, a Cúria fez 99 emendas ao texto de C-92, para eliminar as formulações divergentes contidas naquela “versão beta”.

Analisaremos alguns aspectos da linguagem dessas emendas.

Tomaremos, inicialmente, um par de exemplos da parte III do Catecismo (pontos 1691 a 2557), dedicada à moral.

Algumas das modificações, mais ou menos sutis, foram extremamente importantes.

O ponto 2358 de C-92 trazia a formulação:

Um número considerável de homens e de mulheres apresenta tendências homossexuais inatas profundamente radicadas. Não são eles que escolhem sua condição homossexual...

Já com os cortes de C-97, o mesmo ponto ficou assim:

Um número considerável de homens e de mulheres apresenta tendências homossexuais profundamente radicadas...

O sentido da mudança e do corte (de “Não são eles que escolhem sua condição homossexual”) é explicitado por um site tradicionalista católico espanhol que protestava contra o enunciado de C-92:

Se são “inatas” e “não são eles que escolhem sua condição homossexual”, que culpa eles têm? E dizer que eles não escolhem sua condição é enfrentar a Sagrada Escritura... (<http://radiocristiandad.wordpress.com/2008/07/23/la-novedad-en-lo-novedoso/>)

E o jornal **O Estado de São Paulo** assim intitulava uma notícia: “Homossexualidade é uma doença”, diz bispo argentino - Para Hugo Santiago, é a educação sexual nas escolas que ensina homossexualidade como algo natural.

A afirmação do bispo de que a homossexualidade é uma perversão *ensinada* não seria compatível com o enunciado de C-92. A notícia prossegue:

BUENOS AIRES - Um bispo argentino está no centro de uma polêmica por ter dito que “a homossexualidade é uma doença que pode ser tratada e curada”, durante uma homilia perante milhares de fiéis católicos, informou nesta segunda-feira, 23 [23-03-09], a imprensa local.

Monsenhor Hugo Santiago, membro da Opus Dei e bispo da diocese de Santo Tomé, fez essas declarações na quinta-feira, 19, em uma missa celebrada em Paso de los Libres, no noroeste da Argentina na fronteira com o Brasil. Em seu discurso, o religioso também indicou que através da educação sexual nas escolas “se pretende ensinar que é algo natural, de livre escolha.”
(www.estadao.com.br/noticias/vidae,homossexualidade-e-uma-doenca-diz-bispo-argentino,343447,0.htm)

Em se tratando de moral, as propostas das religiões oscilam entre dois polos: a consciência do fiel (valorizada pelo concílio Vaticano II) e o estabelecimento de normas operacionais.

Tenha-se em conta também que não cabe supor uma uniformidade católica: há diversidade entre os simples fiéis, bispos, conferências episcopais etc. nem sempre em sintonia com a Cúria Romana. Seja como for, havia, na antiga doutrina da Igreja, a salutar virtude da Prudência, glorificada por um Santo Tomás de Aquino (1225-1274) como a principalíssima entre as virtudes cardeais. Classicamente, a Prudência (hoje, na prática, ausente na pregação eclesiástica e desvirtuada semanticamente) era a virtude - portanto uma qualidade intransferível da pessoa - que levava o homem a um reto discernimento da realidade em cada caso e a tomar decisões acertadas em seu agir.

O esquecimento, na pregação eclesiástica, da Prudência e a inversão de seu significado (“prudência”, hoje,

não é a virtude da decisão que leva à grandeza moral, mas uma egoísta e interesseira cautela) favorecem a minuciosa codificação da moral.

Em casos extremos dessa atitude surgem os fundamentalismos.

Fundamentalismo é “retranca”, que não quer deixar nada ao discernimento do fiel, sempre considerado imaturo, e pretende garantir a salvação por meio de mil regrinhas, que regulam o comportamento em seus mínimos detalhes.

Nessa linha, o regime Talibã chegou a criar um “Ministério do Vício e da Virtude”, que legislava até sobre a posição dos vasos sanitários (que não podiam estar alinhados com Meca) e elaborava listas sobre o que as torcidas podiam gritar nos estádios de futebol... (para não falar dos trajes femininos etc.).

Voltando ao Catecismo, nas edições espanholas, algumas mudanças de C-92 para C-97 aparecem ainda mais acentuadas.

Como no caso do ponto 2352, no qual C-92 indicava a necessidade de se levar em conta na avaliação moral da masturbação diversos fatores psíquicos ou sociais “*que reducen, e incluso anulan la culpabilidad moral*”; formulação que, em C-97, foi substituída por: “*que pueden atenuar o tal vez reducir al mínimo la culpabilidad moral*”.

Na substituição de “reduzem” por “podem atenuar”, a introdução do “podem” é de efeito psicológico, pois, uma vez que são subjetivos os fatores atenuantes (“imaturidade afetiva, força dos hábitos contraídos, o estado de angústia ou outros fatores psíquicos ou sociais”), sua função parece ser só

a de manter a sensação de culpa (o fiel não pode excluir a culpa, auto-avaliando fatores subjetivos). Como também a substituição de “anulam a culpabilidade moral” por “talvez reduzir ao mínimo a culpabilidade moral”. Afinal, a própria existência do sacramento da confissão, em diálogo vivo entre penitente e confessor, pressupõe que a culpabilidade moral não é medida discretamente por pontos na carteira como nas infrações de trânsito, que vão desde as gravíssimas (7 pontos), passando pelas grave e média, até a leve, punida com os *mínimos* 3 pontos.

A culpa moral, bem como seus atenuantes ou *excludentes*, pertencem ao delicado âmbito da consciência e não podem ser observadas com a operacionalidade de um radar que fotografa uma invasão de faixa de pedestres ou a de um bafômetro que indica a presença de álcool no sangue em índices superiores a 0,05 mg/litro.

Como fica o problema pastoral da absolvição? De 1992 a 1997, havia fatores psíquicos ou sociais que podiam anular a culpa da masturbação; desde 1997 já não: o fiel deve, então, confessar seus não pecados, da época, que passaram a ser pecados?

Na parte referente à Doutrina da Fé, uma sutil correção é a que se deu no ponto 336, que, falando dos anjos, diz em C-97: “Desde *o seu começo* até à morte, a vida humana é acompanhada pela sua assistência [dos anjos]”, corrigindo assim o texto de C-92: “Desde a *infância* até à morte, a vida humana é acompanhada pela sua assistência”. De fato, a troca de “infância” por “começo”, em C-97, ajusta-se melhor à doutrina do mesmo Catecismo, que diz: “2270. A vida humana deve ser respeitada e protegida, de modo

absoluto, a partir do momento da concepção...”; ou: “2274. Uma vez que deve ser tratado como pessoa desde a concepção, o embrião terá de ser defendido na sua integridade...”.

Outra correção interessante apoia-se na não equivalência entre “libertada” e “preservada”; esta mais restrita e inequívoca (Maria nunca esteve em pecado...):

2853 [Maria], por obra do Espírito Santo, é libertada do pecado... (C-92)

2853 [Maria], por obra do Espírito Santo, é preservada do pecado... (C-97)

Mais uma sugestiva mudança: a introduzida no ponto 2483, também dirigida a evitar abusos por parte dos fiéis.

C-92: “Mentir é falar ou agir contra a verdade para induzir em erro aquele que tem o direito de conhecê-la”.

C-97 simplesmente suprimiu a expressão “aquele que tem o direito de conhecê-la”. Farisaísmos à parte, é óbvio que o cidadão não está obrigado a falar a verdade, toda a verdade, nada mais do que a verdade, digamos, a um ladrão que invade sua casa, encosta um revólver calibre 38 em sua testa e pergunta se ele tem dólares escondidos ou filhas na casa... Aliás, a própria Igreja não censuraria como mentira as reservas mentais que levariam a responder: “Não!” (enquanto

pensa: “não tenho dólares ‘escondidos’: eu sei muito bem onde estão ‘guardados’ meus U\$50.000”). Ou aquele caso, que parece piada, mas aconteceu realmente: toca o telefone, a mulher atende “Boa noite, Fulano”; o marido (Fulano é um importuno) sussurra e gesticula “Diga que eu não estou!” e ante os escrúpulos cristãos da esposa que se recusa a “mentir”, ele abre a porta do apartamento, sai dois passos e sussurra novamente “Agora você já pode dizer que eu não estou!”.

Encerramos aqui nossa amostra da linguagem do Catecismo.

Seu mentor, em uma entrevista de 2003, expressa o sentido que vê em afirmar, por esse meio, sua proposta de catequese.

PERGUNTA: No entanto, como afirmou o cardeal de Viena, Christoph Schönborn, a própria ideia de Catecismo é contestada muito frequentemente, “pelo menos nos países germanófonos e sobretudo no ambiente oficial da catequese”...

RATZINGER: É verdade, há certa aversão a qualquer tentativa de “cristalizar” em palavras uma doutrina, em nome da flexibilidade. E há um certo antidogmatismo vivo em muitos corações. O movimento catequético pós-conciliar, sobretudo, acentuou o aspecto antropológico da questão e acreditou que um catecismo, sendo demasiado doutrinal, seria um

impedimento ao necessário diálogo com o homem de hoje. Nós estamos convencidos do contrário. Para dialogar bem, é necessário saber do que devemos falar. É necessário conhecer a substância da nossa fé. Por isso, hoje um catecismo é mais necessário do que nunca. (<http://www.30giorni.it/br/articolo.asp?id=747>)

O pecado capital da acídia

O tema dos pecados capitais continua suscitando grande interesse popular, mesmo em plena contemporaneidade. Eles foram objeto de uma coleção de livros, *Plenos Pecados*, lançada em 1998 pela Editora Objetiva, da série de sorvetes Magnum, da Kibon, e até do samba-enredo da Escola de Samba Unidos do Viradouro, apresentado no Carnaval do Rio de Janeiro em 2001, para citar alguns poucos exemplos. Uma simples busca na internet revela que existem dezenas de páginas falando dos “sete pecados capitais” da pequena empresa, da mídia, da tecnologia, da psicologia, da publicidade, do atendimento ao cliente, do treinador etc.

Essa ideia verdadeiramente genial – a organização de dezenas de vícios em torno de uns poucos eixos – teve origem há cerca de um milênio e meio. Ela constitui uma elaboração de pensamento que é fruto da “experiência cristã”, como assinala o *Catecismo* da Igreja Católica.

Tal experiência remonta à vivência dos chamados Padres do Deserto – os primeiros monges cristãos –, que na radicalidade de sua proposta realizaram uma “tomografia” da alma humana e descobriram, em suas profundezas, as possibilidades para o bem e para o mal. Como num *rally* ou num enduro, em que as condições da máquina são exigidas

em condições extremas, o monaquismo cristão originário buscava testar os limites antropológicos do corpo e do espírito (os limites do jejum, da vigília, da oração etc.). Nesse quadro surgiu a doutrina dos pecados capitais.

As primeiras tentativas de organizar essa experiência se devem a autores antigos como Evágrio Pôntico (345-399), João Cassiano (360-435) e Gregório Magno (540-604). Inicialmente, não havia fixidez no número e no conteúdo dos pecados, que podiam variar ligeiramente de acordo com a lista de cada autor. Na enumeração de Gregório Magno, por exemplo, os pecados capitais são: glória vã, inveja, ira, tristeza, avareza, glotonaria do ventre e luxúria¹⁰⁵.

Somente séculos depois é que encontramos a doutrina dos pecados capitais desenvolvida e consolidada na obra de Tomás de Aquino (1225-1274), que repensa de modo amplo e sistemático a antropologia subjacente aos vícios capitais. Segundo Tomás, os pecados capitais são: vaidade, avareza, inveja, ira, luxúria, gula e acídia.

Como se nota, o pecado capital do qual nos ocuparemos neste ensaio, a acídia, está presente tanto na lista de Gregório Magno – compreendido na tristeza – como na relação de Tomás de Aquino. Em ambas, a acídia é vista como a acidez da alma, a queimadura interior do homem que recusa os bens espirituais.

É sobre essa acidez da alma e suas consequências para o ser humano que discorremos a seguir, tomando como base principalmente as análises de Tomás de Aquino.

¹⁰⁵ *Moralia in Iob* 31, 45.

Tomás ensina que os pecados capitais recebem esse nome porque derivam de *caput* (“cabeça”, “líder”, “chefe”, em latim) – de onde também vem o termo italiano *capo*, usado para designar, por exemplo, o chefe da Máfia siciliana. Assim como o líder de uma organização criminosa, os pecados capitais são como sete poderosos “chefões” que comandam, que produzem outros vícios subordinados, sete vícios especiais que gozam de uma especial “liderança”, comprometem vários aspectos da conduta e constituem uma restrição à autêntica liberdade e um condicionamento para agir mal.

A acídia é um desses “chefões”. Como explica o filósofo alemão Josef Pieper¹⁰⁶, os grandes educadores da cristandade ocidental sempre entenderam que o termo “acídia” está ligado ao fato de que o ser humano não “colabora” para a realização de si mesmo, de que ele se nega a dar a necessária contribuição para a própria existência humana autêntica. Não se trata de algum fazer externo, mas da concretização do próprio ser homem, para o que nós, silenciosa e inequivocamente, nos sabemos desafiados. E – continua Pieper – não aceitar esse desafio, responder aqui com “não”, precisamente essa é a essência da “tristeza” da acídia. Pieper afirma:

Na tristeza que é um pecado, o homem se opõe ao direito que é dado com a sua própria dignidade; ele se debate contra ser uma essência

¹⁰⁶ Josef Pieper, *Die Verborgenheit von Hoffnung und Verzweiflung*, em *Werke*, volume 7, Hamburg: Felix Meiner, 2008, página 331.

espiritual instituída com poder de decisão. Antes, não quer ser aquilo para o que Deus o elevou a ser, o homem, acima de toda potência natural. Em uma palavra, o ser humano não quer ser o que ele, entretanto, não pode desistir de ser: pessoa espiritual, com nada mais para aquietar verdadeiramente a escassez do que Deus mesmo; além disso, um “filho de Deus”, herdeiro legal da vida eterna¹⁰⁷.

A acídia é, portanto, a tristeza provocada pelo medo das alturas espirituais e existenciais a que Deus chama o ser humano. Acometido pela acídia, este não encontra ânimo nem vontade de ser tão grande como realmente está chamado a ser, abdica do “Torna-te o que és” – a famosa frase com que o poeta grego Píndaro resume toda a ética. Quando passamos ao plano da graça, a acídia é um aborrecer-se de que Deus tenha elevado o ser humano ao plano da filiação divina, à participação em sua própria vida íntima¹⁰⁸.

Tomás de Aquino aborda o pecado capital da acídia principalmente na *Suma teológica*¹⁰⁹ e em *De malo*¹¹⁰. Em *De malo*, ele caracteriza a acídia desta forma: “A acídia é o tédio ou a tristeza em relação aos bens interiores e aos bens do espírito¹¹¹”.

¹⁰⁷ Idem.

¹⁰⁸ Josef Pieper, *Über die Hoffnung*, em *Werke*, volume 4, Hamburg: Felix Meiner, 2008, página 278 e seguintes.

¹⁰⁹ II-II, 35.

¹¹⁰ Questão 11.

¹¹¹ *De malo*, 11, 1.

A gravidade da acídia já se nota nesta primeira aproximação do conceito: a acídia é uma tristeza. E a tristeza não é só em si mesma um mal, mas fonte de outros males – característica própria dos pecados capitais. Como Tomás argumenta: “Vício capital é aquele do qual naturalmente procedem, a título de finalidade, outros vícios. E, assim como os homens fazem muitas coisas por causa do prazer – para obtê-lo ou movidos pelo impulso do prazer –, assim também fazem muitas coisas por causa da tristeza, para evitá-la ou arrastados pelo peso da tristeza. E esse tipo de tristeza, a acídia, é convenientemente situado como vício capital”¹¹².

Como pecado capital, a acídia é a mesma e única base de duas atitudes contrárias: uma que leva à ação, ao ativismo, à inquietude, e outra que conduz à inação, à paralisia, ao imobilismo. Essas atitudes são estimuladas pelas “filhas da acídia”, já mencionadas por Gregório Magno.

A primeira das “filhas da acídia” é a *desperatio* (o desespero), que leva à ação. Queimado por essa tristeza – existencialmente suicida – e movido pela queimadura de sua acidez, o desespero induz o homem a se entregar à *evagatio mentis* (dissipação da mente), à dispersão de quem renuncia a seu centro interior, abandona a torre do espírito e se derrama no variado, buscando afogar a sede existencial na água salgada das compensações e prazeres de uma atividade desenfreada, que inclui o falatório inócuo (*verbositas*), o agitar-se, o mover-se, a incapacidade de se concentrar em um propósito (*instabilitas*) e o desejo desordenado de sensações e de conhecimento (*curiositas*).

¹¹² *Suma teológica* II-II, 35, 4.

Toda essa agitação se deve a que, como diz Tomás, citando Aristóteles, “ninguém pode permanecer por muito tempo em tristeza, sem prazer”¹¹³. O Aquinate justifica:

O homem é levado a afastar-se daquilo que o entristece e a buscar o que lhe agrada, e aqueles que não conseguem encontrar as alegrias do espírito instalam-se nas do corpo. Assim, quando um homem foge da tristeza opera-se o seguinte processo: primeiro foge do que o entristece e, depois, chega a empreender uma luta contra o que gera a tristeza¹¹⁴.

Outra “filha da acídia”, contrária à *desperatio*, é a *pusillanimitas* (a pusilanimidade), que conduz à inação. A esse respeito, Tomás de Aquino lembra que o peso da tristeza da acídia de tal modo deprime o ânimo do homem que nada do que ele faz o agrada, tal como as coisas ácidas, que são frias. Daí o tédio e a enorme dificuldade de começar qualquer ação. Por isso, Tomás caracteriza a acídia como “torpor da mente em começar um ato bom”¹¹⁵.

Típico da acídia, esse estado de inação, de tédio e de aborrecimento surge com frequência na literatura e na poesia, como em “A troca de pneu” (*Der Radwechsel*), do poeta alemão Bertolt Brecht (1898-1956):

¹¹³ Idem.

¹¹⁴ Idem.

¹¹⁵ *Suma teológica* II-II, 35, 1.

Fico sentado à beira da estrada
O chofer troca o pneu
Não “tô legal” lá de onde venho
Não “tô legal” lá para onde vou
Por que sigo a troca do pneu
Com impaciência?

A mesma atitude é expressa em *Cidadezinha qualquer*, poema de Carlos Drummond de Andrade (1902-1987):

Casas entre bananeiras
mulheres entre laranjeiras
pomar amor cantar.

Um homem vai devagar.
Um cachorro vai devagar.
Um burro vai devagar.
Devagar... as janelas olham.

Eta vida besta, meu Deus.

Tanto no fazer como no não fazer, o tédio. Com incomparável lucidez, o poeta português Fernando Pessoa (1888-1935), no *Livro do desassossego*, diagnostica esse tédio em seus múltiplos aspectos. Limitemo-nos a uma passagem que ressalta precisamente que o problema não está no trabalho nem no repouso, mas no centro do eu:

O tédio... Trabalho bastante. Cumpro o que os moralistas da ação chamariam o meu dever social. Cumpro esse dever, ou essa sorte, sem grande esforço nem notável desinteligência. Mas, umas vezes em pleno trabalho, outras vezes no pleno descanso que, segundo os mesmos moralistas, mereço e me deve ser grato, transborda-se-me a alma de um fel de inércia, e estou cansado, não da obra ou do repouso, mas de mim¹¹⁶.

Na canção *Sinal fechado*, o compositor Paulinho da Viola nos apresenta agudamente a acídia em nosso cotidiano:

Olá, como vai?
Eu vou indo e você, tudo bem?
Tudo bem eu vou indo, correndo
Pegar um lugar no futuro, e você?
Tudo bem, eu vou indo em busca
De um sono tranquilo, quem sabe?
Quanto tempo... pois é...
Quanto tempo...
Me perdoe a pressa
É a alma dos nossos negócios
Oh! Não tem de quê
Eu também só ando a cem
Quando é que você telefona?
Precisamos nos ver por aí

¹¹⁶ Fernando Pessoa, *Livro do desassossego*, 263.

Pra semana, prometo talvez nos vejamos
Quem sabe?
Quanto tempo... pois é...
Quanto tempo...
Tanta coisa eu tinha a dizer
Mas eu sumi na poeira das ruas
Eu também tenho algo a dizer
Mas me foge a lembrança
Por favor, telefone, eu preciso
Beber alguma coisa, rapidamente
Pra semana
O sinal...
Eu procuro você
Vai abrir...
Prometo, não esqueço
Por favor, não esqueça, por favor
Adeus...
Não esqueço
Adeus... Adeus...

Mesmo essa descrição breve das “filhas da acídia” torna evidentes os seus perigos: o desenraizamento, a abdicação do processo de autorrealização profunda do eu, que passa a espalhar-se no variado.

Se já Pascal afirma que toda a infelicidade do homem procede de uma única coisa – ele não poder estar a sós consigo mesmo em um quarto¹¹⁷ –, hoje, mais do que nunca, essas possibilidades de dispersão estão disponíveis e se encontram potencializadas ao máximo por toda parte.

¹¹⁷ *Pensamentos* 136/139.

A tristeza é uma poderosa força destruidora, convidando (ou impondo) a diversas compulsões: das drogas ao jogo, do consumismo ao vício do trabalho. Por trás de tudo isso, não haverá um componente daquela *desperatio* e seu desdobramento, a *evagatio mentis*, com a *instabilitas*, a *verbositas* e a *instabilitas* que lhe são próprias?

Ao se caracterizar a acídia como uma tristeza, abrem-se inúmeras dimensões antropológicas, com interfaces nem sempre claras, e a questão adquire uma imensa complexidade: a tristeza pode ser (ou não) pecado, doença, estado de ânimo, atitude existencial ou combinações desses fatores.

Só com enunciar essas dimensões, já se mostra imediatamente a extrema atualidade do nosso tema. Tanto que o escritor norte-americano Andrew Solomon, autor de um dos mais importantes livros sobre a “doença do nosso tempo”, a depressão, incluiu a velha acídia no próprio título de sua obra, *O demônio do meio-dia – Uma anatomia da depressão*¹¹⁸. O “demônio do meio-dia” é a acídia.

Infelizmente, nesse livro – tão oportuno e acertado na análise da depressão –, o autor incorre em imprecisões ao examinar a obra de Tomás de Aquino, dando a impressão de que Tomás endossa teses que, na verdade, são o avesso das afirmadas por ele. Solomon afirma, por exemplo, que Tomás “colocava a alma hierarquicamente acima do corpo” e, portanto, “a alma não poderia ser sujeita às doenças

¹¹⁸ Andrew Solomon, *O demônio do meio-dia – Uma anatomia da depressão*, Rio de Janeiro, Objetiva, 2002. Título original: *A noontday demon – An atlas of depression*.

corporais”. Diz ainda que, “uma vez que a alma estava abaixo do divino, era sujeita à intervenção de Deus ou de Satã” e que, nesse contexto, “uma doença tinha que ser do corpo ou da alma, e a melancolia estava assinalada para a alma”.

De fato, a descrição que Tomás faz da acídia e de suas manifestações se aproxima muito da descrição que se faz hoje da doença da depressão. Mas, quando fala da acídia, ele está focando a dimensão que mais lhe interessa como teólogo: a da tristeza moralmente culpável, resultado da recusa dos bens espirituais. Entretanto, isso não significa que Tomás não possa atribuir a tristeza depressiva a causas naturais, alheias ao âmbito moral. Inversamente, seria interessante, para nós hoje, considerarmos também que pode haver uma acídia, uma dimensão moral em alguns casos de tristezas depressivas – algo inexplorado atualmente.

De resto, nada mais alheio ao pensamento de Tomás do que uma separação entre espírito e matéria, como pensa Solomon. O que o Aquinate afirma, sim, é o homem total, com a intrínseca união espírito-matéria, pois a alma, para ele, é forma ordenada para a intrínseca união com a matéria. Nesse sentido, Tomás faz recomendações precisamente sobre a tristeza, que reside na alma. Sem mencionar Deus nem Satã, chega a sugerir banho e sono como remédios, pois, como ele diz, “tudo aquilo que reconduz a natureza corporal a seu devido estado, tudo aquilo que causa prazer é remédio contra a tristeza”¹¹⁹. Tomás destrói assim a objeção “espiritualista”.

Sobre a interação entre alma e corpo, Tomás afirma: “A tristeza é, entre todas as paixões da alma, a que mais

¹¹⁹ *Suma teológica* I-II, 38, 5.

causa dano ao corpo (...). E, como a alma move naturalmente o corpo, uma mudança espiritual na alma é naturalmente causa de mudanças no corpo”¹²⁰.

Quanto à melancolia, Tomás está longe de considerá-la uma exclusividade da alma: “Os melancólicos desejam com veemência os prazeres para expulsar a tristeza, porque o corpo deles se sente como que corroído pelo humor mau”¹²¹.

Talvez em razão desse sintoma que leva à inação, à incapacidade de realizar algo, a acídia passou a ser confundida com a preguiça. O *Catecismo* da Igreja Católica, por exemplo, apresenta como pecados capitais a soberba, a avareza, a inveja, a ira, a impureza, a gula e... a preguiça ou acídia.

É bastante sugestiva, e mesmo intrigante, essa ambiguidade em relação ao sétimo pecado elencado: a preguiça, familiar a todos, ou a ilustre desconhecida acídia? Por que o *Catecismo* hesita entre preguiça e acídia? Ou será que as toma como palavras sinônimas ou equivalentes?

Na verdade, parece que o *Catecismo*, por um lado, evita propor como vício capital um pecado, a acídia, do qual nunca ninguém ouviu falar e, por outro lado, talvez reflita certa vergonha de alçar ao elevado posto de pecado capital a relativamente inofensiva preguiça, que hoje aparece como um pecadinho simpático, tal como retratado no samba-enredo da Viradouro.

¹²⁰ *Suma teológica* I-II, 37, 4.

¹²¹ *Suma teológica* I-II, 32, 8, objeção 2.

Josef Pieper faz notar que não há conceito ético mais desvirtuado, mais notoriamente aburguesado na consciência cristã do que o de acídia. E, numa formulação forte, afirma: “O fato de que a preguiça esteja entre os pecados capitais parece que é, por assim dizer, uma confirmação e sanção religiosa da ordem capitalista de trabalho. Ora, essa ideia é não só uma banalização e um esvaziamento do conceito primário teológico-moral da acídia, mas até mesmo sua verdadeira inversão”¹²².

Esse esvaziamento a que se refere Pieper ocorre, antes de tudo, no campo da linguagem. É óbvio que a palavra acídia é desconhecida para nós: quem a ouviu ou a pronunciou nos últimos anos? Por trás de um problema de léxico, há um grave problema de campo de visão, uma vez que a ausência da palavra nos impede de divisar a realidade antropológica que está por detrás da palavra acídia. E precisamente aí se encontra um grave problema educacional: é-nos difícil acessar as realidades ético-antropológicas por falta de linguagem. É como se tivéssemos que transmitir um jogo de futebol sem poder contar com palavras como “pênalti”, “grande área”, “cartão”, “impedimento” etc. Reciprocamente, uma vez que não acessamos as realidades designadas pelas palavras, estas vão se tornando mais e mais obsoletas.

Com isso, tocamos aquele ponto essencial para a educação moral de hoje, o da mútua alimentação, da relação dialética entre a percepção da realidade moral e a existência de linguagem viva. O empobrecimento do léxico moral é,

¹²² Josef Pieper, *Über die Hoffnung*, em *Werke*, volume 4, Hamburg: Felix Meiner, 2008, página 279.

hoje, um dos mais agudos problemas pedagógicos, na medida em que gera um círculo, literalmente, vicioso: a falta de linguagem viva embota a visão e a experiência da realidade moral e o definhamento da realidade esvazia (ou deforma) as palavras. Faltam-nos as palavras, faltam-nos os conceitos, faltam-nos os juízos, falta-nos acesso à realidade. Como tão bem apontou Fernando Pessoa, numa das *Quadras ao gosto popular*, para o caso da saudade:

Saudades, só portugueses
Conseguem senti-las bem
Porque têm essa palavra
Para dizer que as têm.

Quando a realidade é viva, o léxico é vivo. No Brasil, há um vocabulário riquíssimo para o futebol. Por exemplo, para diferentes ângulos de uma jogada bastante semelhante, dispomos dos termos “bicicleta”, “meia-bicicleta”, “puxeta” e “voleio”. Já para a realidade ética e antropológica, nosso léxico é paupérrimo.

Essa deficiência da linguagem foi notada pelo filósofo espanhol Julián Marías, ao fazer o seguinte comentário:

Enquanto o vocabulário de uma área particular – a agricultura ou a pecuária, por exemplo – possui uma riqueza enorme, tudo o que um homem pode sentir por outra pessoa resume-se, em todas as línguas que conheço, a meia dúzia de palavras. Algumas positivas, como

“amizade”, “amor”, “ternura”, “simpatia”, “carinho”, e outras tantas negativas. Parece-me muito restrito. Há uma variedade imensa do amor, e a língua não reflete essa variedade. É uma limitação esquisita. Talvez devida a uma certa desatenção pelos sentimentos, pelos conteúdos anímicos, em contraste com a refinada atenção dedicada às técnicas da agricultura, da medicina. Eu fico muito perplexo com esse fato¹²³.

Apesar desse entrave linguístico, existem sinais visíveis dos efeitos da acídia e de suas “filhas” no mundo contemporâneo. Um desses efeitos está relacionado com o consumismo, que é uma forma daquele “derramar-se no variado” citado há pouco. A esse propósito, Tomás tem uma observação muito interessante e extremamente “moderna”. Ao questionar se o fim último, a felicidade, está nas riquezas, ele, naturalmente, responde que não: os bens naturais ordenam-se ao homem (e não ao contrário), e o dinheiro, por sua vez, serve apenas para a aquisição desses bens. Porém, o dinheiro traz em si um perigo específico: ele imita falsamente a infinitude do verdadeiro bem supremo. Como afirma o Aquinate:

O apetite das riquezas naturais não é infinito, porque, a partir de uma certa medida, as

¹²³ Julián Marías, entrevista a Jean Lauand, revista *Videtur*, número 8 (www.hottopos.com/videtur8/entrevista.htm).

necessidades naturais são satisfeitas. Mas o apetite das riquezas artificiais é infinito, porque está a serviço de uma concupiscência desordenada e sem medida (...). No entanto, são diferentes os desejos infinitos do Sumo Bem e das riquezas. Pois quanto mais perfeitamente se possui o Sumo Bem, mais ele é amado e mais se desprezam os outros bens (...). Já com o apetite do dinheiro e dos bens temporais acontece o contrário: quando são obtidos, são desprezados e buscam-se outros (...). Sua insuficiência é mais conhecida quando são possuídos¹²⁴.

Começa assim outro ciclo vicioso: o desespero leva ao consumo, que, mostrando-se insuficiente (e os bens de consumo mostram-se mais insuficientes quando são consumidos), leva a mais desespero e a mais consumo. E o mesmo se dá em relação às demais atividades movidas pela acídia.

Mas, apesar do poder destruidor da acídia, é possível resistir a esse pecado capital. Tomás, ao comentar que alguns autores estabelecem uma correlação entre os sete dons do Espírito Santo e os sete pecados capitais, indica que o dom correspondente à acídia é o dom da fortaleza¹²⁵, o esforço por não se deixar dominar por essa acidez da alma.

Tomás observa também que a luta contra os pecados não é uniforme. Em alguns casos, deve-se fugir

¹²⁴ *Suma teológica* I-II, 2, 1, objeção 3.

¹²⁵ *Comentário às Sentenças* III, 34, 1, 2.

simplesmente, sem considerações intelectuais. No caso da acídia, é diferente: quanto mais nos aplicamos a refletir intelectualmente sobre os bens espirituais, mais agradáveis estes se tornam para nós e, assim, cessa a acídia¹²⁶.

Referindo-se a um dos Dez Mandamentos – aquele que manda guardar o sábado, o dia do descanso –, Tomás afirma que “(o mandamento do repouso) ordena a quietude da mente em Deus, o que se opõe à tristeza da mente com o bem divino”. Se observarmos mais de perto essa formulação do Aquinate, veremos que a “quietude da mente” é a atitude de festa da alma, instalada na *skholé* (no sentido aristotélico) e fruindo da contemplação.

Em outras palavras, é possível resistir à acídia cultivando o seu contrário – a contemplação. Como afirma Tomás: “Na vida contemplativa, que exige poucas coisas, o homem basta-se mais a si mesmo (...). A vida contemplativa consiste em certo repouso e quietude, como diz o salmo: ‘Repousai e vede que eu sou Deus’”¹²⁷.

Esse verso do livro de *Salmos* é citado várias vezes por Tomás¹²⁸ como atitude típica em obediência ao mandamento do repouso – o avesso da acídia. Não se trata somente de ausência de perturbações exteriores, mas também das interiores¹²⁹. E, explicando como se chega ao

¹²⁶ Tomás de Aquino, *Suma teológica* II-II, 35, 1, objeção 4.

¹²⁷ *Suma teológica* II-II, 182, 1. Na *Septuaginta*, o verbo utilizado é *eskholasate*.

¹²⁸ Por exemplo, em *Comentário às Sentenças* III, 37, 1, 2 e *Suma teológica* I-II, 100, 3, objeção 2.

¹²⁹ *Suma teológica* II-II, 181, 4, objeção 1.

conhecimento de Deus, Tomás diz: “Pela quietude da mente, ou seja, o repouso”¹³⁰.

Trata-se, portanto, de um antídoto contra essa tristeza que sempre se abate sobre aqueles que recusam os bens do espírito – sejam os Padres do Deserto, seus descobridores, seja o homem contemporâneo.

¹³⁰ *Comentário ao Evangelho de João 1, 15.*

“Catolicismo insaciável”: dos dogmas às representações sociais

(em coautoria com Chie Hirose)

Certamente, não há homogeneidade entre os católicos e mesmo diversidade nas interpretações do catolicismo e modos de vivenciá-lo: não só nas congregações e famílias religiosas, mas também nos indivíduos: quer pertençam à hierarquia, quer sejam fiéis. Díspares ou mesmo antagônicos são os perfis, digamos, de um Frei Betto e de um Pe. Marcelo; de João XXIII e de Bento XVI; de D. Paulo Evaristo Arns e de D. Eugênio Salles; de Pe. Quevedo e de Mons. Jonas Abib; da poetisa Adélia Prado e do deputado Jair Bolsonaro; de um São Francisco de Assis e o da Cúria Romana; dos dominicanos de Perdizes e da Opus Dei etc.

As divergências, por vezes profundas, se dão em todos os setores: na liturgia, com posturas que vão de solene recolhimento a animadas e ruidosas celebrações; na moral, do rígido apego puritano a regras à flexibilidade adaptativa; na mística (ou na refratariedade a ela...); nas interpretações da teologia e mesmo dos enunciados da fé etc.

As diferenças se dão também sobre um ponto especialmente importante para o tema da elaboração das representações sociais. Trata-se do modo de conceber a presença católica na sociedade. Nisso, como em tantos outros temas, a doutrina da Igreja é objeto de diversas interpretações práticas, que vão do entendimento da própria fé como algo do âmbito meramente privado ao outro extremo: o de ver o catolicismo (ou o que determinado grupo considere como “o catolicismo”) como o elemento fundamental da estruturação da sociedade. Neste extremo, evidentemente, as representações sociais adquirem extraordinária importância e são objeto de especial cuidado por parte do fiel e do grupo: elas como que participam do absoluto da própria fé religiosa e o estendem a posições políticas, científicas, culturais etc.

Neste estudo, examinaremos certos pressupostos e posições tomadas por parte de um determinado tipo de católicos, que participa ativamente de uma comunidade do Orkut, denominada precisamente “Católicos”, e uns poucos exemplos de como se dão algumas representações sociais nesse Grupo (grafamos com inicial maiúscula quando nos referimos ao Grupo, à Comunidade, aos Moderadores concretos que estamos examinando neste estudo).

Certamente não é nosso interesse fazer uma análise da Comunidade em si nem pretender que haja homogeneidade em seus mais de cem mil membros. E mesmo no Grupo, como que um tipo ideal (para efeitos deste artigo), não pressupomos absoluta uniformidade de posições, mas valemo-nos das postagens para efeitos de delimitação e de disponibilidade de material concreto.

Cabe aqui a consideração das análises de Moscovici (que se aplicam potenciadas no caso da profissão do catolicismo que se estende a toda uma visão de sociedade):

É por isso que a religião se justifica, que ela justifica e ressalta a sociedade aos olhos de todos. Mas, e insisto nesse ponto, se ela cimenta a vida dos homens, não é enquanto conjunto de crenças, pelo contrário, é enquanto pertencimento interior e participação em uma coletividade. Ela garante a seus membros um afluxo de vida. Exalta o ardor e o entusiasmo de que cada um necessita para continuar sua tarefa. O crente não apenas sabe coisas que o descrente ignora, ele pode também fazer melhor. Ele se sente cercado por forças superiores que o dominam e o apoiam, e participa da superioridade delas. Acredita poder vencer as dificuldades da existência, imprimir suas vontades ao mundo e fazê-lo responder a seus desejos. “As provações da existência encontram nele mais força de resistência; ele é capaz de coisas maiores e o prova por sua conduta. É essa influência dinâmogênica da religião que explica sua perenidade” (Durkheim). E é por meio dela que a sociedade transmite aos indivíduos que a compõem uma parte de sua onipotência e de sua personalidade. Uma parcela de sua aura brilha através de cada um (MOSCOVICI, 2011, p. 68).

E prossegue nesta mesma obra, cujo título original é *La machine a faire de dieux*:

“Desse modo [conclui com justeza Raymond Aron], se o culto se dirige às sociedades, existem apenas religiões tribais e nacionais.

Nesse caso, a essência da religião seria inspirar aos homens um apego fanático a grupos parciais e consagrar o apego de cada um à coletividade e, ao mesmo tempo, a sua hostilidade aos outros”. Portanto, nenhuma religião é de amor sem ser de ódio.

A menos que existam algumas de um gênero inteiramente diferente, surgidas ao longo da história. Religiões que não tivessem como vocação conservar a sociedade e lhe conferir um poder extraordinário sobre os indivíduos (MOSCOVICI, 2011, p. 69).

Naturalmente, esse sentimento de pertencimento em grupos com pretensões de totalidade da religião convida à exclusão e ao desprezo dos demais, afinal, considerados cristãos inconsequentes, de segunda categoria e – mais não seja pelo pecado de omissão –, colaboracionistas com os inimigos de Deus. Em contrapartida, fomenta uma solidariedade, uma fraternidade dos que conjugam o “nós” no sentido de “nós outros” (em oposição ao resto), nós, os iluminados, os de Deus... Para essas comunidades, especialmente, valem as considerações de Moscovici:

Os universos consensuais são locais onde todos querem sentir-se em casa, a salvo de qualquer risco, atrito ou conflito. Tudo o que é dito ou feito ali apenas confirma as crenças e as

interpretações adquiridas, corrobora, mais do que contradiz, a tradição (MOSCOVICI, 2011, p. 54).

Um membro que não tenha especial brilho nos âmbitos profissional ou familiar considera-se agora – pela adesão à coletividade e sua dinâmica de representações sociais – um iluminado, defensor dos direitos de Deus, membro de elite (ou da tropa de elite...) da Igreja, muito acima dos fiéis “normais”.

Não subestimemos o valor que, para ele, pode ter uma palavra de aprovação, uma piscadela de cumplicidade ou um tapinha nas costas, um sorriso de camaradagem, o reconhecimento por parte dos brilhantes líderes do grupo (por vezes brilhantes apenas internamente, na valoração dos membros), ou mesmo do líder máximo, o guru que essas coletividades costumam venerar. E tudo isto contando pontos diante de Deus...

“Catolicismos” e o “*catolicismo insaciable*”

Ao contrário dos católicos comuns, que deixam ampla margem para o mundo seguir seu curso, há grupos que pretendem ordenar “catolicamente” amplos setores do social. É a esse afã que o grande filósofo espanhol Julián Marías (ele mesmo um católico exemplar, que integrou durante anos o Pontifício Conselho de Cultura de João Paulo II) denomina “*catolicismo insaciable*”, expressão por ele cunhada em 1952, em plena ditadura confessional do franquismo

(naturalmente, o fenômeno não se restringe a essa circunstância histórica). Após enumerar dezenas de imposições concretas desses “insaciáveis” – que impunham opiniões políticas, estéticas, pedagógicas, filosóficas com força de dogma religioso – Marías conclui:

Tudo isto procede de um espírito, frequente em nosso catolicismo espanhol mas que não tem nada que ver com o catolicismo como tal, que se poderia chamar de “insaciabilidade”. Há na Espanha excessivas pessoas que não se contentam com que alguém seja católico; não lhes basta que se creia nos artigos da fé, que se recebam os sacramentos e que se cumpra, na medida do possível, o Decálogo¹³¹” (MARÍAS, 1998, p. 51).

Não se contentam com o Credo, os sacramentos e os mandamentos: são insaciáveis! Além disso, prossegue Marías, é necessário opinar que o único catolicismo autêntico é o deles, bem como adotar certas posições políticas, com as quais não se sentem solidários católicos de outros países; e ainda crer em uma série de “dogmas” que nada têm que ver com o catolicismo. Instala-se, assim, um “sistema de exclusões”, que deixa de fora quem não professa esse “catecismo” e acaba causando enorme mal para a própria Igreja:

¹³¹. Naturalmente, o artigo de Marías, “Dios y el César”, foi censurado na Espanha e só pôde ser publicado, na época, em Buenos Aires.

Tudo isto é muito grave. No âmbito religioso, se se tem fé viva e um pouco de clareza intelectual, o risco não é grande. Mas, e as pessoas de fé vacilante? E outras que, fora da fé, sentem seu chamado? Não serão afugentadas por tanta confusão? Será que muitos homens não chegarão a ser católicos ou deixem de ser católicos por conta da soberba de alguns que se acham donos de todas as verdades? (MARÍAS, 1998, p. 53)

Pode acontecer, inclusive, que nesses grupos que consideram a religião o elemento central da sociedade, as representações sociais de pontos políticos ou morais acabem por adquirir, na prática, mais peso do que a própria fé religiosa; e mesmo Deus passe a ser secundário, um suporte para avaliar a ortodoxia de suas representações sociais. Quando se observa, por exemplo, as postagens de um dos militantes do Grupo, Allan, fica-se em dúvida se o mais importante é o absoluto de Deus ou o do trono.

Respondendo a um católico normal que defendia o estado laico, Allan assim se expressa:

Acho que você, pelas asneiras que fala, não sabe que todo Católico deve considerar a Monarquia objetivamente como a melhor forma de Governo (...). E o Estado tem sim todo o direito de utilizar o nome de Deus para justificar uma decisão a favor da Moral e da Fé.

Não se engane, todo o poder não emana do povo!¹³²

É preciso estar atento ao próprio Papa. Sim, há uma adesão incondicional ao Papa e à sua infalibilidade, mas... quando determinado ato do Papa não se ajusta às representações sociais, aí podem ser invocados expedientes explicativos, somente lembrados em situações emergenciais, como, digamos, a de que o Papa “neste caso” agiu como chefe de Estado ou diplomata.

Ou, em situações mais extremas, de que a infalibilidade do Papa não é absoluta e que o próprio apóstolo Pedro errou e foi corrigido por Paulo etc. Ou ainda que a notícia foi deturpada pela imprensa (a mídia, em geral, é vista como tendenciosa contra a Igreja). Ou que razões especiais, misteriosas, justificam tal ato.

Foi assim quando, por exemplo, João Paulo II beijou o Alcorão ou, mais recentemente, quando Bento XVI homenageou Lutero (cfr. p. ex. http://www.youtube.com/watch?v=0dyGM1Y3Ft8&feature=player_embedded). Em qualquer caso, contornado o desagradável episódio, o melhor é esquecer-lo o quanto antes (esses Papas bem que podiam ter ficado quietos...), não permitir que se erija como exemplo (o Alcorão continua

¹³². <http://www.orkut.com.br/Main#CommMsgs?cmm=58612&tid=5654533670814512644&na=2&nst=14>. Parece-nos mais adequado indicar os endereços das páginas da Comunidade (acessados em 15/10/11, como todas as demais fontes da Internet) imediatamente após sua citação. Como a Comunidade exclui muitas postagens, gravamos as páginas citadas a título de documentação.

sendo abominável e Lutero sempre será um herege execrável) e, sobretudo, manter intactas as representações sociais...

Os casos mais radicais são contemplados no imensamente sugestivo artigo “O fanatismo religioso é um ateísmo”, no qual Gabriel Perissé diagnostica as prioridades inconfessáveis de certos grupos:

O ateísmo reside, disfarçado, atitude secreta, mas ativa, no cerne de todo fanatismo religioso (...) e há algo que os fanáticos não podem dissimular por muito tempo: o seu ateísmo.

Todo fanático religioso termina recriminando a Deus. Impaciente com a bondade divina, chateado com a misericórdia de um Deus não-fanático, o fanático gostaria de criar um novo Deus, à sua imagem e semelhança. Um Deus mais engajado, mais atento, mais preocupado com os desmandos do mundo. (...)

A obra fanática sonha recriar o mundo. Não entende como Deus pode ter sido tão descuidado, deixando tantas heresias proliferarem como moscas. Os fanáticos, reunidos semanalmente, olham para as estatísticas e planejam dar umas férias para Deus tão incompetente.

Já tentaram conversar com Deus. Numa boa. Rezaram longamente, implorando que Deus abrisse os olhos, colocasse um ponto final neste caos. Inutilmente. Deus parece estar brincando

de Deus. Não se leva a sério nem leva a sério os seus fiéis servidores.

Por isso, a obra fanática tomou uma decisão histórica. A partir de agora, queira Deus ou não, vamos assumir tudo por aqui. Sem alardes, mas com profissionalismo.

Chegou o momento de pôr ordem no barraco.

Se Deus perdeu a compostura, cabe aos homens de bem assumir o comando. Cabe à obra fanática, a última coisa coerente e bela neste mundo sem rumo, recolocar a humanidade nos trilhos. Se Deus quiser aproveitar a oportunidade, ótimo. Se preferir continuar fingindo que está tudo bem... problema dEle!
(PERISSÉ, 2007)

Outra chave para compreender o cristianismo insaciável é seu medo. Suspeitosos, sisudos e patrulhadores por natureza, seus divulgadores acionam o alerta vermelho ante qualquer fenômeno social ou cultural que, pelas suas representações sociais, violam os desígnios de Deus (por exemplo, ainda há poucos anos, diversos setores católicos e evangélicos uniram-se em autêntica cruzada contra Harry Potter, satanizado como se o personagem fosse anticristão). Não estamos longe daquela direita cristã americana, agora tão em alta, que estabelece como exigência essencial que os candidatos sejam “God-fearing men”, tementes a Deus. O que nos faz lembrar uma cena impagável da sitcom “Everybody Loves Raymond”. Ray, ajudando Robert a pedir a mão da noiva, Amy, a seus pais fundamentalistas, indagado

se eles (a família Barone) são tementes a Deus, responde com o bom humor de um católico normal: “Tementes a Deus? Vamos à missa todos os domingos. Todos nós. Somos tementes a Deus: a gente morre de medo! (“Just a formality”, 7ª temporada, ep. 14).

Alcorão 4 x Lucas 12

Guardadas as devidas distâncias (o catolicismo é extremamente estruturado) esses grupos católicos aproximam-se do Islã e de seu ideal de uma sociedade ou mesmo Estado religioso: não é por acaso que fala-se muito em “países muçulmanos”, “países islâmicos” e não em “países cristãos”. Pensando as relações com o mundo nas duas religiões em termos puramente teóricos, há algumas diferenças fundamentais que podem ser significativas para nossa posterior consideração das representações sociais.

Embora muito menos organizado do que o catolicismo, o Islã propende a uma união entre o religioso e o temporal.

Consideremos um caso concreto no qual se manifestam as diferenças entre a visão de Jesus Cristo e a do Alcorão: o problema da herança. Por extraordinária coincidência, esse mesmo problema (para o muçulmano, sob a legislação direta de Allah) é proposto a Cristo. Este, que declara – algo impensável na visão muçulmana – “A César o que é de César; a Deus o que é de Deus” (no Islã não sobra nada para César; tudo é de Allah), recusa-se a estabelecer concretamente os termos da herança.

[Trecho suprimido para evitar repetição]

Claro que os radicais cristãos podem perfeitamente tomar, em forma intocável, semelhante à muçulmana, sua própria revelação bíblica e sempre podem esgrimir, contra a autonomia das realidades temporais, suas interpretações de passagens como

Ele, o Primogênito de toda criatura, porque Nele foram criadas todas as coisas, nos céus e na terra; as visíveis e as invisíveis... tudo foi criado por Ele e para Ele. Ele é antes de tudo e tudo Nele subsiste. Ele é a cabeça da Igreja, que é o seu Corpo. Ele é o Princípio, o Primogênito, que tem em tudo a primazia, pois Nele aprovou a Deus reconciliar por Ele e para Ele todos os seres, os da terra e os dos Céus, realizando a paz pelo sangue da Sua Cruz (Cl 1, 15 e ss.)

ou

Pois a criação em expectativa anseia pela manifestação dos filhos de Deus (...) na esperança de ela também ser libertada da escravidão da corrupção para entrar na liberdade da glória dos filhos de Deus. Pois sabemos que a criação inteira geme e sofre as dores de parto até o presente (Rm 8, 19 e ss.)

Representações Sociais na Comunidade Católicos

No site do Orkut, está a comunidade Católicos (<http://www.orkut.com.br/Main#Community?cmm=58612>), criada em 12/05/2004 e que contava, em outubro de 2011, com cerca de 120 mil membros e 10 moderadores.

Diferentemente de diversas comunidades de católicos do Orkut, que se dedicam a devoções, pedidos de oração ou a conversas paroquiais ou diocesanas, a Católicos se propõe balizar intelectualmente a visão católica da sociedade, defender racionalmente a Igreja, esclarecer os católicos ante os mal-entendidos e criar laços entre os irmãos. Em suas próprias palavras de apresentação:

São Pedro diz que devemos estar prontos para dar as razões da nossa esperança a quem nos perguntar (1Pe 3,15) e, em um mundo onde os ataques à Igreja Católica são cada vez maiores, precisamos saber responder com serenidade e firmeza, para desfazer os mal-entendidos e demonstrar as falácias dos argumentos anticatólicos.

No entanto, essa comunidade também tem a finalidade de criar fortes laços entre seus membros, para que possam estar rezando uns pelos outros e criando amizades sadias e sólidas.

Na prática da Comunidade, percebe-se claramente que os “falaciosos argumentos anticatólicos” não se referem só a imutáveis dogmas (Deus Uno e Trino, presença de Cristo na

Eucaristia, a virgindade de Maria etc.), mas inclui muitos temas que outros católicos consideram opináveis.

Uma boa amostra do tipo de catolicismo professado pelo Grupo que rege a Comunidade é dada pelos números de algumas das enquetes:

“Vocês acham que os padres deveriam usar batina?”

A resposta Sim obteve 311 votos, 84%.

“Católico vota contra a Igreja Católica? (Como Católico, você votará no PT mesmo sabendo que ele quer acabar com a Igreja Católica?)”

Dentre as várias alternativas, a resposta: “Não!!! Sou Católico Apostólico Romano!!!” obteve 186 votos, 60%.

“Você acha ser necessário esclarecer mais aos fiéis sobre o inferno, o diabo e o pecado?”

As duas alternativas “Sim” obtiveram, somadas, 237 votos, 93%.

Já na enquete “A melhor forma de governo pro Brasil é: ...”, a alternativa “Governo Papal (“Entreguemos o Brasil ao Vaticano)” recebeu 62 votos (35%).

Não estamos longe daqueles “universos consensuais, a salvo de qualquer risco” de que falava Moscovici. Sob a proteção de um emaranhado de regras e a atenta vigilância dos Moderadores, sempre prontos a censurar e a expulsar os transgressores, qualquer posição extrema do Grupo é benevolmente recebida, enquanto os “outros” são tratados com dureza.

Assim, bastou um membro (católico praticante) criar um tópico “Lula não é abortista”, www.orkut.com.br/Main#CommMsgs?cmm=58612&tid=2487730201284166569&kw) com uma postagem serena, para o Moderador Rodolfo imediatamente retaliar: “Essa defesa de um governo corrupto aqui nessa comunidade parece-me terrivelmente descabida”. Já quando um do Grupo abre um tópico “Pelo fim do Estado laico”, Allan, um dos mais ativos militantes do Grupo pode, sem nenhum incômodo, proclamar simplesmente: “Que voltem as Monarquias confessionalmente Católicas, já!” e em outro post (já citado), também sem nenhuma explicação, repreender a um que se atrevia a argumentar contra a Monarquia: “Acho que você, pelas asneiras que fala, não sabe que todo Católico deve considerar a Monarquia objetivamente como a melhor forma de Governo”.

Naturalmente, nestes casos, não é aplicada a regra da Comunidade:

“deve-se evitar o argumento ad hominem, o que inclui usar estereótipos como ‘você é isso, você é aquilo’ – ainda que a pessoa efetivamente o seja, é melhor desmontar seus argumentos.”

Outro episódio ilustrativo. Em 29/09/11, Danilo Gentili entrevistou, em seu programa “Agora é Tarde”, Ricardo Boechat, o âncora do “Jornal da Band”. No final, pediu que Boechat noticiasse o apocalipse, com o seguinte tele-prompt:

“E atenção: Jesus acaba de chegar à Terra. De acordo com especialistas, esta é a segunda vez que o fenômeno acontece. Por conta do evento inesperado, o Governo Federal decretou ponto facultativo. Portanto, as escolas e repartições públicas não funcionarão amanhã para o Juízo Final. Os médicos recomendam que as pessoas vistam roupas leves, bebam bastante água e evitem alimentos gordurosos. O Vaticano pede que todos mantenham a calma e também informou que os lugares perto do palco já estão esgotados. Boa sorte e salve-se quem puder.”
(www.youtube.com/watch?v=qVloODTsJzs&feature=related).

O efeito foi hilariante e não houve, para nenhum bom católico corrente, nenhuma irreverência, mas apenas uma piada genial. Na Comunidade, porém, logo houve um tópico a respeito “Humor ou desrespeito a Jesus??”, que começou assim:

Marcos: Isso é um desrespeito muito grande com o nosso senhor Jesus Cristo!

Eder: Esse cara não deve ter religião e nem saber o que é isso, é um imbecil inconsequente que não respeita nada e um dia vai ter que prestar contas a Deus.

Antonio: Esse jornalista é Ateu! E O PROGRAMA É DO ANTICRISTO

[E para os que se atreveram a dizer que era apenas humor e não blasfêmia:]

Antonio: Vocês de cima [das postagens anteriores] nem parece que são cristãos católicos. Nenhum denuncia esse jornalista estão fazendo, só ficam assistindo TV achando que tudo é normal. É humor pra eles e desrespeito para nós que somos cristãos. A Band nem precisa falar né? Ai o Ricardo foi nesse programa e pediram ele para ler aquilo, ele como um ateu, não si (sic) importou e apenas leu. O que eles querem é banalizar o assunto para ficar cada vez mais desacreditável (sic).

<http://www.orkut.com.br/Main#CommMsgs?cmm=58612&tid=5660441861949208365>

O dono e os Moderadores (que, como se sabe, podem suprimir mensagens e expulsar membros), junto com algumas poucas dezenas de outros participantes, mostram certo consenso sobre os temas e a “correta” posição católica sobre o tema. Os demais membros que postam e opinam, relativamente poucos, são, com frequência, censurados (muitas páginas de tópicos ostentam o aviso do Orkut: “Algumas respostas nesta página foram excluídas ou estão sob revisão”) e, por vezes, excluídos da Comunidade.

Para os critérios de participação, há um tópico do dono, com link na Descrição: “Regras da Comunidade” (com 7 páginas e 104 postagens...). Já no começo da enumeração das regras, um membro não alinhado e proibido pelo Dono de tratar do assunto maçonaria (sob pena de expulsão) pergunta:

Eu gostaria de saber se posso ficar na comunidade e falar sobre qualquer assunto menos maçonaria? Já me desgastei e me nego a continuar a falar sobre o assunto, e gostaria de ser respeitado por ter esta opinião, é possível? (<http://www.orkut.com.br/Main#CommMsgs?cmm=58612&tid=5261492537130392310&na=3&nst=11&nid=58612-5261492537130392310-5262426649570027792>)

Um membro do Grupo, Pedro, responde imediatamente:

“Que opinião? A Igreja já deixou mais do [que] clara a condenação à maçonaria!”

Na verdade, desde o Concílio Vaticano II e o novo Código de Direito Canônico (de 1983, que sequer menciona nominalmente a maçonaria), a Igreja tem atenuado as formas de condenação (já não há mais a excomunhão *ipso facto*, vigente ainda no Código de 1917, para o católico que se inscreva na maçonaria) e mesmo o insuspeito D. Eugênio Salles chega a afirmar: “quem a elas [associações maçônicas] se associar de boa fé e ignorando penalidades, não pecou gravemente.” Afinal, o mundo, a maçonaria e a Igreja não são mais os mesmos de 1738, quando o papa Clemente XII condenou a instituição. (<http://catolicosconservadores.wordpress.com/2011/06/09/a-igreja-e-a-maconaria-por-d-eugenio-sales/>)

Mas na discussão temática sobre a maçonaria, que gerou a ameaça ao dissidente Peter, a Moderadora Ana Maria, em seus posts limita-se a longas citações de Leão XIII (!) para concluir:

“Não existe reconhecimento pela Igreja, muito pelo contrário, existe condenação explícita...” e interpela o dissidente, insinuando motivações escusas em seu interesse pela maçonaria: “Escolha: Cristo ou os homens e os bens.” (<http://www.orkut.com.br/Main#CommMsgs?comm=58612&tid=1662093&kw=ma%C3%A7onaria&na=3&nst=31&nid=58612-1662093-5291475772545537776>).

Postar uma citação anacrônica e descabida não intimida a Moderadora: ela se sabe amparada pelo Grupo e seu poder de censura. Pode-se, assim, ajudar à representação social que o Grupo constrói da Maçonaria. Se, em um caso normal, isto já é uma aspiração significativa (como mostra Moscovici, citado a seguir), no caso desse Grupo há a motivação adicional de colaborar com essa obra de Deus.

O conhecimento penetra no “mundo da conversação”, prosseguindo as permutas verbais depois de certo tempo. Uma frase, um enigma, uma teoria, apanhados no ar, aguçam a curiosidade, prendem a atenção. Fragmentos de diálogo, leituras descontínuas, expressões

ouvidas algures retornam ao espírito dos interlocutores, misturam-se às suas impressões; brotam as recordações, as experiências comuns apossam-se delas. Graças a esses falatórios, não só as informações são transmitidas e os hábitos do grupo confirmados, mas cada um adquire uma competência enciclopédica acerca do que é objeto da discussão. À medida que a conversa coletiva progride, a elocução regulariza-se, as expressões ganham em precisão. As atitudes ordenam-se, os valores tomam seus lugares, a sociedade começa a ser habitada por novas frases e visões. E cada um fica ávido por transmitir o seu saber e conservar um lugar no círculo de atenção que rodeia aqueles que “estão ao corrente”, cada um documenta-se aqui e ali para continuar “no páreo” (MOSCOVICI, 1978, p. 53).

A “Ciência” em defesa da fé e da moral: as representações sociais

Deixando de lado as representações sociais de temas clássicos da apologética (defesa da Igreja nos casos da Inquisição, Cruzadas, Galileu etc., disponíveis para quem acionar o buscador do fórum da Comunidade), vamos examinar um par de temas mais originais.

Como vimos, o objetivo da Comunidade é proporcionar argumentação racional para os católicos “em

um mundo onde os ataques à Igreja Católica são cada vez maiores”.

Assim, por exemplo, ao propor a educação separada dos sexos nas escolas (propugnada por alguns grupos radicais católicos), isso não é apresentado como uma configuração de tipo religioso (que, por exemplo, facilita a prática da castidade e o proselitismo das instituições católicas que dirigem ou inspiram essas escolas: Legionários de Cristo, Arautos do Evangelho, Opus Dei etc.). É necessário apresentar as coisas como puramente científicas: “A escola não-mista foi alvo dos moderninhos, mas recentemente, alguns estão se convencendo de que é o melhor modelo. Mulheres e homens amadurecem de modos distintos e em idades distintas”, diz o Moderador Rafael. “A educação separada é apenas para acompanhar as diferenças entre meninos e meninas. Todos sabemos que meninos e meninas apresentam um ritmo diferente, por isso a educação rende mais, fica mais homogênea”,
posta Karina.
(www.orkut.com.br/Main#CommMsgs?cmm=58612&tid=2530505324646792979&kw)

[Trecho suprimido]

Considerações finais

Ao longo deste artigo, procuramos caracterizar o espírito religioso que pretende informar a sociedade como um todo e vimos que essa é uma tendência que, em termos abstratos, seria mais adequada ao Islã do que ao cristianismo. Detivemo-nos um pouco mais no “catolicismo insaciável” e

procuramos relacionar algumas observações de Moscovici a representações sociais de um Grupo de uma comunidade orkutiana (a bem da verdade, não a mais extremista). Faltaria analisar se e como o próprio meio – rede de comunicações na Internet – afeta as representações sociais nele construídas. Mas isto já comportaria um novo estudo.

Referências

MARÍAS, J. **Sobre el Cristianismo**. Barcelona: Planeta, 1998

MOSCOVICI, S. **A representação social da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MOSCOVICI, S. **Representações Sociais**. Petrópolis: Vozes, 2011.

PERISSÉ, G. O fanatismo religioso é um ateísmo. In: **Correio da Cidadania** 04/09/2007. Disponível em: <http://www.correiocidadania.com.br/index.php?option=com_content&view=article&id=809:perisse040907&catid=18:gabriel-perisse&Itemid=95>, acesso em: 21 out. 2011.

In: Gilda N. M. de Barros. (Org.). Memória Clássica. S. Paulo: Képos, 2015, p. 19-36.

O papel dos enigmas na educação e na religião medievais

RESUMO: O estudo apresenta uma seleção de enigmas medievais e discute os diversos papéis que o enigma exerce para a educação da época: do lúdico à suas relações com a visão religiosa, onipresente na pedagogia da Idade Média.

Palavras chave: Educação Medieval. Lúdico. Enigmas. Alegoria. Religião.

ABSTRACT: This paper presents a selection of medieval riddles and discusses the various roles they play in Middle Ages education: from ludus to the relations between *aenigmata* and the omnipresent religious mentality.

KEYWORDS: Medieval Education. Ludus. Riddles. Allegory. Religion.

Introdução

A imensa criatividade da gíria brasileira criou a expressão “é a cara de”. Quando uma realidade expressa muito bem uma outra, resume-a em alguns de seus traços essenciais, diz-se que “é (ou tem) a cara dela”. Assim, se é difícil dizer quem “tem a cara” de São Paulo; no caso do Rio, o problema é o oposto, excesso de representantes: Romário (que avalizou sua “nomeação” pelo governador Sérgio Cabral, também ele nomeado “a cara do Rio”, em um samba enredo do carnaval carioca), Zeca Pagodinho etc. No campo

das instituições, “cara do Rio é o futevôlei” (diz o “embaixador” Romário) ou - nem Hegel faria melhor! - o estratégico feriado municipal de São Jorge, 23 de abril, que, “por acaso”, faz ponte com o nacional de Tiradentes... (já os feriados paulistas, 25 de janeiro e 9 de julho, caem nas férias escolares...).

No campo da educação, se o videogame “é a cara” das nossas novas gerações; os enigmas o são da pedagogia medieval. Certamente, todas as épocas conhecem e cultivam enigmas, adivinhas e charadas, mas, no caso da Idade Média, há uma especial afinidade com esses jogos de linguagem: eles atingem valores centrais: não só pelo lúdico - que é um fim em si - e seu valor pedagógico, mas também pela carga religiosa que, na interpretação da época, o enigma traz consigo.

Isso se compreende melhor, quando, por um lado, mostrarmos a consideração religiosa dos enigmas; e, por outro, quando se recorda que o grande “tema transversal” de toda a educação medieval é a religião, a visão religiosa, e que a busca do entendimento da Palavra de Deus, se dá numa chave amplamente alegórica. Nesse quadro, como veremos, o enigma adquire destacado valor.

O enigma na mentalidade alegórica medieval

A mentalidade religiosa alegórica, vinda já do cristianismo do mundo antigo - de Alexandria ou de um Agostinho - vai ter plena vigência na Idade Média: as coisas não são só o que são; são, antes de tudo, sinais de Deus,

pistas para a compreensão da fala de Deus: como enigmas a serem decifradas.

Explicando o que é alegoria, diz Agostinho:

Chama-se alegoria a palavra que soa de um modo, mas acaba significando outra coisa diferente. Por exemplo, Cristo é chamado cordeiro (Jo 1,29); acaso é Ele animal? Cristo é chamado leão (Apo 5,5); acaso é Ele fera? É chamado pedra (ICor 10,4); acaso é Ele dureza? É chamado monte (Dan 2,35); acaso é Ele elevação de terra? E, assim, há muitas palavras que soam de um modo, mas são entendidas de outro e a isto se chama alegoria (En. 103, 13).

Criadas pela Inteligência do Logos, as coisas do mundo trazem uma mensagem cifrada sobre Deus e as verdades eternas. Esta, aliás, vai ser, desde o cristianismo antigo, uma das bases da legitimação do estudo dos saberes profanos; pois eles, no fundo, não são profanos: ao estudar os animais - serpente, pomba ou boi -, adquire-se uma maior compreensão do que disse Jesus Cristo, por exemplo: “Sede prudentes como serpentes e simples como pombas” (Mt 10, 16). E São Paulo, comentando a lei dada por Deus: “Não atarás a boca do boi que debulha” (Deut 25, 4), desfere a ironia: “Acaso Deus está se preocupando com bois? Ou é para nós que Ele diz isto?” (I Cor. 9, 9-10).

Nos famosos versos - *PL 210:579* - atribuídos a Alain de Lille (que dirão também que a rosa - seu aflorar, desabrochar e murchar – representa nossa condição):

Omnis mundi creatura	(Do mundo, toda a criatura)
Quasi liber et pictura	(Como livro e pintura)
Nobis est speculum.	(É um espelho para nós)
Nostrae vitae, nostrae mortis	(De nossa vida e morte)
Nostrae status, nostrae sortis	(De nosso estado e destino)
Fidele signaculum	(Um sinal confiável)

Dados da Bíblia para o cristão de hoje totalmente secundários, são, para os antigos e medievais, temas centrais de sua exegese. Os números, por exemplo, como quando da pesca milagrosa - no último capítulo de seu evangelho - , João narra que Pedro trouxe em sua rede 153 peixes grandes (Jo 21, 11). O número 153, no caso, para o cristão de hoje significa simplesmente uma grande quantidade de peixes. Mas para os medievais, não: esse número - como cada número mencionado na Bíblia - tem um significado místico: é um enigma, que Deus quer que decifremos para podermos entender sua mensagem. Como era de esperar, essa mentalidade leva a autênticos contorcionismos alegóricos para fazer com que as coisas se encaixem: no caso de nosso 153, Agostinho, por exemplo, vai jogar com o caráter perfeito dos números 10 (a perfeição da lei) e 7 (perfeição do

espírito), que somados dão 17. Ora, a soma dos números de 1 a 17 dá precisamente 153, o número da multidão dos bem-aventurados (que, da barca de Pedro, que alegoricamente é a Igreja, são levados a Jesus; porque foram apanhados pela rede da atividade evangelizadora etc.).

A explicação do fato de serem 153 peixes é a que costume fazer-vos [ao menos todos os anos na missa de 6a. f. da Páscoa] e muitos tomam-me a dianteira; no entanto, eu vou repeti-la solenemente [...]. Estes 153 são 17. 10 mais 7. 10 por quê? 7 por quê? 10 por causa da lei, 7 por causa do Espírito. A forma septenária é por causa da perfeição que se celebra nos dons do Espírito Santo. Descansará - diz o santo profeta Isaías - sobre ele, o Espírito Santo com seus 7 dons (Is 11,23) etc. Já a lei tem 10 mandamentos [...]. Se ao 10 ajuntarmos o 7 temos 17. E este é o número em que está toda a multidão dos bem-aventurados. Como se chega, porém, aos 153? Como já vos expliquei outras vezes, já muitos me tomam a dianteira. Mas não posso deixar de vos expor cada ano este ponto. Muitos já o esqueceram, alguns nunca o ouviram. Os que já o ouviram e não o esqueceram tenham paciência para que os outros ou reavivem a memória ou recebam o ensino [...] Conta 17, começando por 1 até 17, de modo que façam a soma de todos os números,

e chegarás ao 153. Por que estais à espera que o faça eu? Fazei vós a conta” (*Sermão* 250, 3)

Certamente, essas interpretações medievais são, muitas vezes, forçadas: em alguns casos, o 6, por exemplo, será considerado um número perfeito; em outros, um signo de imperfeição. Pela *Aritmética* de Boécio, a Idade Média absorve o critério grego: um número é perfeito se a soma de seus divisores próprios perfaz esse número. Assim, perfeito é o 6 ($6 = 3 + 2 + 1$), o 28 ($28 = 14 + 7 + 4 + 2 + 1$), o 496 etc. Esse critério cai como uma luva para explicar a plenitude dos 6 dias da Criação. Mas, no caso do número da besta do Apocalipse (Apo 3, 18), 666, o 6 é a imperfeição (não atinge a plenitude do - segundo outros critérios - perfeito por excelência: o 7).

Rábano Mauro, no séc. IX, chega a escrever um tratado explicando o significado místico de cada número na Bíblia; e os bestiários medievais se encarregarão dos animais - de modo semelhante, *mutatis mutandis*, aos nossos critérios de interpretação para jogo do bicho: se se sonha com a sogra, vai dar cobra na cabeça; com a homossexual, jacaré; etc. Também para o caso dos animais, como em tudo, cabem interpretações múltiplas e elásticas: o leão é Cristo, mas pode também ser o diabo, que, na epístola de Pedro (IPe 5, 8) “anda rondando como leão que ruge, buscando a quem devorar”. Também para o nosso jogo do bicho dão-se essas elasticidades: o candidato Clodovil, em campanha (seu partido era o de número 36), afirmou a prevalência do 11 sobre o 24 para representar os homossexuais e, por isso, registrou-se como 3611, recusando o clássico 24 (de 3624).

Naturalmente, o espaço alegórico não é uniforme ao longo dos séculos e autores medievais: ele vai diminuindo com o incremento da vida urbana, com o surgimento das universidades, com a retomada da filosofia. Um exemplo de mudança interessante é o da evolução do pensamento de Tomás de Aquino, no tocante à memória: o jovem Tomás, do *Comentário às Sentenças*, ainda fala de três potências espirituais: memória, inteligência e vontade. Segue assim, a tradição alegorista do *De Trinitate* (sobretudo no livro XV) de Agostinho, que apresenta a memória como a primeira realidade do espírito, da qual procedem o pensar e o querer: sendo portanto um reflexo de Deus Pai, do qual procedem o Verbo (inteligência) e o Espírito Santo (vontade). Mas já nas obras de maturidade, na *Summa* e no *De Veritate*, Tomás rompe com essa visão, situando a memória como uma faculdade sensível, tal como a têm os “outros animais”. Por exemplo, quando na *Suma*, explica que a memória é parte da Prudência, afirma: “A prudência aplica o conhecimento universal aos casos particulares, dos quais se ocupam os sentidos. Daí que a prudência requer muito da *parte sensitiva*, na qual se inclui a memória. (I-II, 49, 1 ad 1)

E Tomás não se preocupa nem um pouco se com isto – o fato de só termos duas, e não três, potências espirituais - perdemos a referência alegórica à Trindade.

O enigma como modelo da fé e do conhecimento da verdade religiosa

Referindo-se às verdades de Deus, São Paulo as equipara a enigmas. O Apóstolo diz na I Epístola aos

Coríntios (13, 12) que atualmente vemos confusamente como em um *enigma*, mas que um dia, as veremos com clareza: tal como acontece, quando se resolve um enigma.

De fato, quando nos é proposto um enigma, sentimo-nos ansiosos por não atinarmos com a resposta; em seguida, chegamos a duvidar de que ela exista; e quando, finalmente, chegamos a ela ou no-la apresentam, verificamos que a solução era fácil, óbvia e admiramo-nos de não a ter encontrado imediatamente. Assim também - dirá o pregador - devemos ser dóceis aos ensinamentos de Deus, por mais obscuros que à primeira vista nos pareçam etc. etc.

Um dos mais agudos enigmas da época, precisamente por aludir ao mistério de Deus, ajuda a tornar mais evidente o paralelismo paulino: “*Ego sum principium mundi et finis saeculorum; sum trinus et unus, et tamen non sum Deus*”(in Amata, 2008, p. 120).

Em tradução que preserva a resposta: “Eu sou o princípio do mundo e estou no fim do fim; sou trino e uno, mas não sou Deus. Quem sou eu?”

Ou em versão mais completa (em tradução livre): “Eu sou o princípio do mundo e estou no fim do fim; sou trino e uno, mas não sou Deus. Estou no maravilhoso e no normal; sem mim, nada é. Quem sou eu?”

A resposta é: a letra m, que sendo uno (uma letra) se escreve como o número 3 (em romano), está no princípio (da palavra) “mundo” e no fim do (vocábulo) “fim” (a palavra “nada” é sem m etc.).

E na *Divina Comédia*, (Purg. 23, 31 e ss.), no rosto humano está escrita a palavra “homem” (“omo”, na língua de Dante):

Os olhos pareciam anéis sem pedras
Aqueles que no rosto lêem a palavra “omo”
Bem distinguiria aqui o M



*Parean l'occhiaie anella senza gemme
Chi nel viso degli uomini legge OMO,
Bene avria quivi conosciuto l'emme*

Outra conhecida mensagem cristã cifrada, digna do *Código da Vinci*:

O.....quid.....tuae
be.....est.....biae?
ra ra es et in ram ram ram ii

Para a solução, tenha-se em conta que os três termos da primeira linha “estão acima” (“*super*”, em latim) de seus

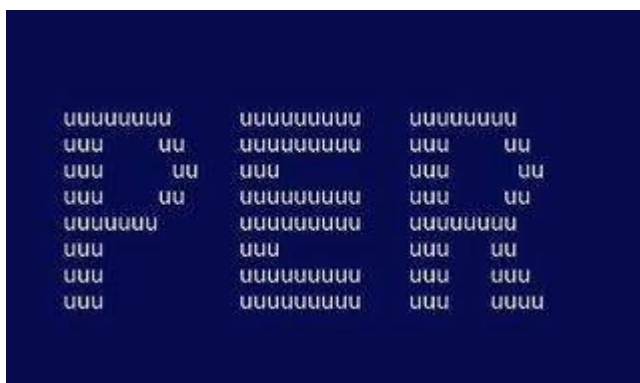
correspondentes na segunda linha. E na terceira linha temos “três vezes” (“*ter*”) *ra* e *ram*, e *i* duas vezes (“*bis*”). Assim:

*O superbe, quid superest tuae superbiae?
Terra es et in terram ibis*

Ó soberbo, que restará de tua soberba?
Tu és terra e a terra hás de tornar

A sentença final é Gn 3, 19 em tradução alternativa à Vulgata – “Tu és pó e ao pó hás de tornar” - muito usada por Agostinho, Leão Magno e outros autores

Em meu tempo de primário, ainda encontrávamos ecos dessas engenhosidades medievais: se alguém se queixava de um defeito de outro, este desenhava as letras P, E e R do seguinte modo:



E pedia ao queixoso que interpretasse: “Per” feito só de us (Perfeito só Deus)

Os enigmas na Bíblia

Para um exegeta de hoje como Margalith (1986) não haveria, em sentido estrito, enigmas (*riddles*) na Bíblia: a tradução por “enigma” da palavra hebraica *hida* só seria apropriada (pois *riddle*/enigma exige resposta) no caso do enigma de Sansão (Juízes 14, 14) e que mesmo esse caso seria problemático.

Seja como for, para a leitura medieval, sim, há enigmas: a Vulgata diz que a rainha de Sabá veio a Salomão para testá-lo com enigmas e que ele respondeu a todos. E na própria tradição judaica podemos encontrar essa entrevista como uma sessão (ou até um duelo) de adivinhas (Lassner 1993, *Appendix*, pp. 161 e ss.), como as que a rainha emprega para começar a desafiar Salomão, segundo o *Midrash Mishle* ou o *Midrash ha-Hefez*:

- Que são: sete que se vão e nove que vêm; dois que dão de beber, mas só um participa.
- Sem dúvida: sete são os dias do ciclo menstrual; nove, os meses da gravidez; dois, os peitos que amamentam; e um é o bebê.

- Uma mulher disse a seu filho: Teu pai é meu pai; teu avô, meu marido; tu és meu filho e eu sou tua irmã.
- Sem dúvida: trata-se das filhas de Ló.

E ainda hoje o site *Beit Chabad* (2013), referência judaica na Internet, reapresenta às novas gerações os enigmas da rainha, como na seguinte amostra:

Dize-me, sábio Rei Salomão,
Que águas são essas, que não
Nascem da pedra, chão ou monte.
E embora venham da mesma fonte,
Ora amargas, ora doces são?”

O Rei Salomão ficou pensativo por um momento e então respondeu:

“As lágrimas não vêm do chão,
E é doce o pranto da emoção
Feliz. Amargo é o pranto,
Da dor, tristeza e desencanto.”

“Rei, muito sábio, tu podes dizer:
Quem, sepultado vivo, no fundo
Da terra, longe do sol e do mundo
Morre – e no entanto, torna a viver?”

A sabedoria de Salomão não falhou também desta vez, quando respondeu:

“A sementinha sepulta no chão
Faz nascer a espiga, o dourado grão.
E aquele que ali a enterrou
Colheu boa safra e se regalou.” [...]

“Estou tão feliz de ter feito esta longa viagem para ver o Rei Salomão, pois ele é na verdade o mais sábio de todos os homens!” [...] [e louva o Deus de Israel]

Alcuíno: enigma e ensino

Um documento importante para a história da educação medieval é a *Pippini disputatio cum Albino Scholastico* (PL 101, 975-980). a discussão, o *Diálogo entre Pepino e Alcuíno* (in Lauand, 1994, pp. 79-88); entre o mais importante educador de seu tempo, o mestre Alcuíno, e o segundo filho de Carlos Magno, o jovem Pepino.

Alcuíno, no fim do século VIII, a pedido de Carlos Magno, encarrega-se da Escola Palatina e é o preceptor Pepino: a *Disputatio* é um diálogo no qual um garoto de doze ou treze anos, faz perguntas ao mestre a respeito de tudo: do homem e do mundo; da vida e da morte. De especial interesse para nós são as 22 adivinhas, que se insinuam nas falas 155-160 e, explicitamente, são propostas de 168 até o fim.

155 Pepino: O que é que faz doce o amargo?

156 Alcuíno: A fome.

P.: O que é que faz com que o homem não se canse?

A.: O lucro.

P.: O que é o sonho dos acordados?

160 A.: A esperança.

Antes de começar a série final de adivinhas, o mestre, habilmente, as liga à fé: “certeza das coisas não sabidas e admiráveis” (*ignotae rei et mirandae certitudo*) e designa as adivinhas por *mirandum*, “o que causa admiração”: voltamos ao paralelismo dos enigmas como modelo da verdade religiosa: “Como é que eu, tendo tantas vezes visto isso, não o entendi por mim mesmo?”, diz o menino.

165 P.: O que é a fé?

A.: A certeza das coisas não sabidas e admiráveis.

P.: O que é admirável [adivinha]?

A.: Agora há pouco, vi um homem, em pé, que nunca existiu, um morto andando.

P.: Desvenda-me como pode ser isso.

170 A.: A imagem refletida na água.

P.: Como é que eu, tendo tantas vezes visto isso, não o entendi por mim mesmo?

A.: Já que és um bom rapaz e dotado de natural engenhosidade, vou te propor mais algumas “admiráveis”; provarás se, por ti mesmo, podes adivinhá-las.

P.: Sim e se eu errar, tu me corrigirás.

A.: Farei como desejas. Um desconhecido, sem língua e sem voz, falou comigo; ele nunca existiu, nem existirá. É alguém que não conheço e nem ouviria.

175 P.: Acaso um sonho te importunou, mestre?

A.: Sim, filho, acertaste. Ouve esta agora: vi mortos gerarem um vivo e o hálito do vivo consumiu os mortos.

P.: Esfregando-se galhos secos, nasce o fogo que consome os galhos.

A.: Acertaste. Ouvi mortos falando muitas coisas.

P.: Nunca falaram bem, a não ser quando suspensos no ar.

A resposta é “pergaminhos”: em sua preparação, as peles devem secar bem, num varal, para que possam receber a escrita (para que os autores mortos, copiados nos pergaminhos, possam falar bem). O aluno, já auto-confiante pelos primeiros acertos, começa a responder não já com a palavra solução, mas, por vezes, com rodeios, que indicam que ele sabe a resposta, como que complementando engenhosamente a formulação enigmática do mestre e criando uma cumplicidade com ele: preservando o mistério ante os coleguinhas que ainda não atinaram com a resposta (cf. fala 184, abaixo).

180 A.: É, é verdade. E eu vi o fogo não apagado repousar na água.

P.: Tu te referes ao sílex, parece-me.

A.: É, é isso mesmo! Vi um morto sentado sobre um vivo e no riso do morto, morreu o vivo.

P.: Isto sabem nossos cozinheiros.

[a isca (morto) com seu riso (anzol) atrai o vivo (peixe) para a morte]

A.: Mas, psst!, põe teu dedo sobre a boca; não aconteça que os meninos ouçam o que é. Fui eu com outros a uma caçada, na qual o que apanhamos não trouxemos conosco e o que não pudemos caçar, sim, trouxemos conosco.

185 P.: É a caçada dos camponeses, não é? [piolho]

A.: É. Vi o que nasceu, antes de ser concebido.

P.: Viste e talvez comeste.

[ovo - O ovo “nasce” e só então “gera” o pintinho. Cf. *CCSL* 1968A , p. 554 (“Eu [o ovo] sou a mãe que não posso conceber (o pintinho) a não ser que permaneça virgem” etc.); *CCSL* 1968, p. 248 e *CCL* 1968A, p. 635 (*De ovo, De pullo e Pullus in ovo*).]

A.: Comi. O que é o que não é e tem nome e responde a quem faz barulho?

P.: Pergunta aos papiros na floresta. [eco]

190 A.: Vi um morador correndo junto com sua casa; ele calava, mas ela fazia barulho.

P.: Prepara-me uma rede e eu to mostrarei. [peixe no rio]

A.: Quem é o que não podes ver, senão de olhos fechados?

P.: O que dorme profundamente indicar-te-á. [sonho]

A.: Vi um homem com oito na mão; de oito, tirou sete e ficou com seis.

195 P.: As crianças, na escola, sabem isso.

[Cultivava-se muito, na época, a *loquela digitorum*, a representação de números pela flexão dos dedos. O dedo mínimo é o que faz o 7; o anular, o 6; ambos, o 8. De tal modo que, se do 8 tirarmos 7 (isto é, o dedo que faz o 7) fica 6]

A.: O que é que sem cabeça fica maior?

P.: Vai a tua cama e descobrirás. [a cama sem a cabeceira fica maior]

A.: Eram três: um, nunca nasceu e morreu uma vez; outro, nasceu uma vez e nunca morreu; o terceiro, nasceu uma vez e duas vezes morreu.

P.: O primeiro é homônimo da terra; o segundo, do meu Deus; o terceiro, do homem pobre.

200 A.: Dize as iniciais dos nomes.

P.: 1, 5 e 12.

[Esta adivinha reaparece nos *Ioca Monachorum*, publicados em *PLS* 4, que dá a solução: Adão, homônimo da terra, não nasceu e morreu uma única vez. A sua inicial A é a letra nº 1 do alfabeto. Elias - homônimo de Deus - nasceu, mas não morreu (cf. II Sam 2) e sua inicial E é a letra nº 5. E Lázaro, ressuscitado por Cristo, morreu duas vezes (Cf. *PLS* 4, 931), e é homônimo do mendigo da parábola. Sua letra L é a de nº. 12]

A.: Vi uma mulher voando, ela tem o bico de ferro, o corpo de madeira, a cauda emplumada e é portadora da morte.

P.: É a companheira dos soldados. [flecha]

[...]

206 A.: O que é que é e que não é?

P.: O nada.

A.: E como pode ser e não ser?

P.: É enquanto palavra; não é, enquanto realidade.

210 A.: Quem é o mensageiro mudo?

P.: O que tenho aqui comigo.

A.: O que tens aí contigo?

P.: Uma carta tua.

A.: Que a leias com proveito, filho.

De uma outra obra de Alcuíno (*Carmina*, PL 101, 802B et. ss.), traduzo - com alguma liberdade - outros enigmas, cujas respostas são palavras latinas :

Fui a causa do pecado e
Se me lêes na ordem certa, comes-me
Se me lêes de trás pra frente, cavalgas-me
Quem sou eu?

R.: *malum* (o fruto, causa do pecado original) / *mulam*
(a solução começa e termina com M: comer e cavalgar regem acusativo)

Tenho seis letras e sou força e poder
Se me partes ao meio, uma metade louva a
Deus
E a outra designa o homem
Sem a quarta letra viro veneno

R.: *Virtus, tus* (incenso) *vir, virus*.

Dois monossílabos que causam todas as
desavenças

R.: sim e não

Dois pronomes que acabam com a paz

R.: Meu e teu

Ao concluir este tópico, vale ressaltar que a última adivinha que Alcuíno propõe ao menino (a do mensageiro mudo) complementa-se com uma outra, da coleção acima:

Queres saber, ó viandante, como pode o poeta
viver após a morte?

Nisto que tu lêes, sou eu que falo; tua voz, neste
momento, é a minha

(*PL* 101, 802B).

Enigmas nos problemas de matemática

Na Primeira Idade Média, os problemas engenhosos tinham, além do mais, a função pedagógica de “aguçar a inteligência dos jovens”: “*ad acuendos juvenes*”. *Propositiones ad acuendos juvenes* é o título de uma curiosa lista medieval de problemas de aritmética e de “pegadinhas” lógicas, se não de autoria de Alcuíno, pelo menos por ele conhecida. Deve-se ensinar divertindo, diz Alcuíno em carta

a Carlos Magno “*misi excellentiae vestrae... aliquas figuras arithmeticae subtilitatis, laetitiae causa*” (PL 100, 314, C).

Destacamos alguns desses problemas, extraídos também de lista muito semelhante de (Pseudo) Beda, o Venerável (in Lauand, 1994, pp. 97 e ss.):

Um boi que está arando todo dia, quantas pegadas deixa ao fazer o último sulco?”

Resposta: Nenhuma em absoluto. Pois o boi precede o arado e o arado segue o boi; e, assim, todas as pegadas que o boi faz na terra trabalhada, o arado asapaga. E, deste modo, não se encontrará nenhuma pegada no último sulco.

Numa escada de 100 degraus, no 1º. degrau está pousada 1 pomba; no 2o, 2; no 3o, 3; no 4o, 4; no 5o, 5; e assim em todos os degraus até o 100o. Diga, quem puder, quantas pombas há no total?

R.: Calcule assim: tome a pomba do 1o. degrau e some-a às 99 do 99º., o que dá 100. Do mesmo modo, as do 2º. com as do 98o. somam 100. E assim, degrau por degrau, juntando sempre um de cima com o correspondente de baixo, obterá sempre 100. Some tudo junto com as 50 do 50o. degrau e as 100 do 100º. degrau que ficaram de fora, e obter-se-á 5050.

Um homem devia passar, de uma a outra margem de um rio, um lobo, uma cabra e um maço de couves. E não pôde encontrar outra

embarcação a não ser uma que só comportava dois entes de cada vez, e ele tinha recebido ordens de transportar ilesa toda a carga. Diga, quem puder, como fez ele a travessia?”

R: Todos estavam na margem direita do rio. O homem leva primeiro a cabra e a deixa na margem esquerda. Volta para a margem direita e pega a couve, e volta para a margem esquerda. Deixa a couve e volta para a margem direita com a cabra, deixando-a e voltando para margem esquerda com o lobo. O lobo ficará com a couve na margem esquerda e o homem voltará para pegar a cabra na margem direita.

Se dois homens casam, cada um com a mãe do outro, que relação de parentesco haverá entre seus filhos?

[R.: Cada um será, ao mesmo tempo, tio e sobrinho do outro.]

Um enigma canção de ninar

Entre tantas outras instâncias, o enigma comparece também em canções e, por excelência, na singela e belíssima *I gave my love a cherry*, conhecida como *The Riddle Song*: com ligeiras variações ao longo dos séculos, como costuma acontecer com o cancionero folclórico, a canção lança as questões da enigmática cereja sem caroço (quando ainda em flor), galinha sem osso (ainda no ovo), bebe que não chora (quando está dormindo), história que não termina (a do nosso amor). Já registrada em manuscritos do início do séc. XV, sua

origem remonta ao folclore medieval (provavelmente uma canção de ninar) e ainda em nosso tempo recebeu, entre tantas outras, as gravações de: Joan Baez, Pete Seeger, Doc Watson, Sam Cooke e Carly Simon, cuja letra diz:

I gave my love a cherry
That had no stone
I gave my love a chicken
That had no bone
I told my love a story
That had no end
I gave my love a baby
With no crying.
How can there be a cherry
That has no stone? [etc.]

A cherry when it's blooming
It has no stone
A chicken when it's piping
It has no bone
The story that I love you
It has no end
A baby when it's sleeping
It's no crying.

Já a canção medieval, em uma de suas versões, é:

I have a yong suster
Fer biyonde the see;
Many ben the drueries
That she sente me.

She sente me the chery
Wythouten ony ston,
And so she dide the dowve
Wythouten ony bone.

She sente me the brere
Wythouten ony rynde,
She bad me love my lemman
Wythouten longynge.

How sholde ony chery
Ben wythouten ston? [etc.]

Whan the chery was a flour
Than hadde it non stone;
Whan the dowve was an ey,
Than hadde it non bon.

When the brere was unbred,
Than hadde it non rynde;
When the mayden hath that she loveth,
She is wythouten longynge.
(<http://www.mudcat.org/@displaysong.cfm?SongID=6899>)

Na encantada visão medieval, o enigma cumpria diversos papéis na educação e, sua história, tal como a dos verdadeiros enamorados, promete não ter fim.

Referências

- AMATA, B. (2006) **De re metrica graeca et latina**. Roma: Pontificia Studiorum Universitas Salesiana. Cópia impressa do original em Word.doc, disponibilizado pelo autor em seu site. Acesso em: 22-10-13: <http://www.geocities.com/blas3/metrica/met01.html>
- BEIT CHABAD (2008) <http://www.chabad.org.br/biblioteca/historias/hist66.html>. Acesso em 23-10-13)
- CCSL (1968) De Marco (ed.) *Aenigmata*. Corpus Christianorum Series Latina 133. Ars.; Aenigmata.; Aenigmata.; Aenigmata de virtutibus et vitiis.; Aenigmata Laurensiamensia.; Aenigmata (Tatuinus, Eusebius (Hwaerberhtus); Wiremuthensis, Bonifatius (Winfredus), Aldhelmus Scireburnensis). Turnhout: Brepols.
- CCSL (1968a) Glorie (ed.), *Aenigmata*. Corpus Christianorum Series Latina 133A. Aenigmata quaestionum artis rhetoricae ('Bernensia'); Aenigmata.; De nominibus litterarum (al. de alphabeto). Expositio alphabeti. De dubiis nominibus (Anonymus ('Tullius'), Anonymus ('Tullius'), Symphosius). Turnhout: Brepols.
- Lassner, Jacob (1993) *Demonizing the Queen of Sheba*. Chicago and London. The Chicago University Press.
- Lauand, Jean (1994) *Educação, Teatro e Matemática Medievais*. São Paulo: Perspectiva.
- Margalith, Othniel (1986) "Samson's Riddle And Samson's Magic Locks", *Vetus Testamentum* XXXVI,

Humor na Bíblia¹³³

1. O Humor de Deus na Criação

Brincar é coisa séria. Há mais de vinte anos, quando prestei o concurso para Professor Titular (o último grau da carreira docente) na Faculdade de Educação da USP, elegi para a Prova Pública de Erudição o tema: *Deus Ludens*, o Deus que brinca; publicado em: <http://www.hottopos.com/notand7/jeanludus.htm>. Neste artigo, limitar-me-ei a selecionar (e comentar) algumas passagens jocosas da Bíblia.

¹³³. Neste artigo retomao – com modificações –, um capítulo de um opúsculo de minha autoria há muito esgotado: “O Bom-Humor Bíblico - O Bom-Humor Árabe” São Paulo: Edix/ Dlo-Fflchusp, 1995. Coleção “Oriente & Ocidente” Vol. 10.

Entre as realidades divinas e humanas contidas na Bíblia, encontra-se a dimensão do humor, em suas diversas formas: desde o modo leve e descontraído de encarar a Criação, até a ironia ante a insensatez do homem que se ergue contra Deus, passando pela aguda sutileza com que se descreve a condição humana e as idiossincrasias dos indivíduos e dos povos.

A Sabedoria divina – que está “continuamente brincando..., brincando no orbe da terra e alegrando-se com os homens” (Prov 8, 30-31) – instrui, em primeiro lugar, pela Criação; mas também pela Sagrada Escritura.

A Criação é um falar de Deus (Sl 19, 1), enquanto manifesta o Verbo (*Logos*, Palavra, Sabedoria de Deus) que a projetou. Daí que Santo Tomás de Aquino afirme: “As criaturas são como palavras que manifestam o Verbo de Deus”¹³⁴. E as criaturas, de algum modo manifestam também o bom humor do Pensamento Criador divino. Sugestivo, nesse sentido, é acompanhar João Guimarães Rosa em sua visita ao zoológico de Hamburgo¹³⁵:

O cômico no avestruz: tão cavalari e incozinhável, tenta assim mesmo levitar-se. O nobre no avestruz: seu cômico... O diverso, no riscado da zebra: quanto ao corpo, é uniforme: mas, na cara é tatuagem. Ainda a respeito do

¹³⁴. I d. 27, 2.2 ad 3. Nesse mesmo sentido, o teólogo alemão Romano Guardini fala do “caráter de palavra” (*Wortcharakter*) das coisas criadas.

¹³⁵. “Zoo” in *Ave Palavra*, Rio de Janeiro, Ed. José Olympio, 2ª. ed., 1978.

avestruz: só a inocência dança. A raposa, hereditária anciã: vid. seu andar, sua astúcia-audácia. Avança, mas nuns passos de quem se retira. Mais do avestruz: valha tão bem chamá-lo de só *estruz*, somente. O dromedário apesar-de. O camelo, além-de. A girafa, sobretudo. O macaco: homem desregulado. O homem: vice-versa; ou idem. Monólogo do mono Simão, que se vende por meia casca da fruta: – Aos homens, falta sinceridade... Dito o que, vai bugiar espontâneo”.

Nessa grande tirada de humor, que é a Criação, não faltam também mensagens cifradas. Rosa conclui: “O macaco está para o homem assim como o homem está para x...”

2. O Bom Humor de Deus na Bíblia.

Também as intervenções de Deus na história dos homens são marcadas, por vezes, com aquele fino toque de humor – como no caso de Sara, que, ao ter dado à luz em velhice avançada, exclama: “Deus me fez rir e todos os que o souberem rirão comigo” (Gn 21, 6).

Na Bíblia, o bom humor de Deus expressa-se inspirando ao hagiógrafo certos relatos e formulações divertidas que, pela acuidade, tornam-se mais sugestiva e facilmente recordáveis. Ao indicar, por exemplo, que é necessário prudência na escolha do conselheiro, o

Eclesiástico (37, 11 e ss.) ensina – de modo vivo e concreto – que não se deve pedir conselho:

... à mulher sobre a rival; ao medroso, sobre se é o caso de fazer guerra; ao negociante, sobre a mercadoria; ao comprador, sobre venda; ao invejoso, sobre gratidão; ao egoísta, sobre generosidade; ao preguiçoso, sobre qualquer trabalho; ao empreiteiro, sobre o acabamento de uma tarefa; ao servo indolente, sobre um trabalho.

Em seus provérbios, comparações e nessa oriental arte de associação de realidades, o humor bíblico é insuperável. Alguns exemplos: “Goteira pingando sem parar em dia de chuva e a mulher briguenta são semelhantes!” (Prov 27, 15); “O preguiçoso põe a mão no prato: levá-la à boca é muita fadiga” (Prov 26, 15); “Um anel de ouro no focinho de um porco é a mulher formosa sem bom senso” (Prov 11, 22); “Por três coisas treme a terra, e a quarta não pode suportar: o servo que chega a ser rei, o louco farto de pão, a moça antipática que encontra marido e a serva que herda da patroa” (Prov 30, 21-23).

3. Preços, pechinchas, negócios e negociações...

Palavra divina inserida em realidade humana, a Bíblia descreve, por exemplo, os orientais exercendo sua milenar arte de negociar. É o caso das advertências de sabedoria:

“‘Mau, mau’, diz o comprador antes de comprar e, depois, sai gabando-se da compra” (Prov 20, 14). Ou:

Ao pedir um empréstimo, beijam-lhe a mão e abaixam a voz... No tempo da restituição, porém, adiam a data, pagam com recriminações, culpam o tempo. Se o devedor pode pagar, com dificuldade o credor receberá a metade, e o pode considerar como um achado. Em caso contrário, será espoliado de seus bens e adquire, sem tê-lo merecido, um inimigo. (Eclo 29, 5-8)

Os preços também podem variar de x a 7x (Eclo 20, 12) e, na mesma fala de Cristo, os pássaros sofrem um desconto, quando vendidos “no atacado”: dois pássaros custam um asse (Mt 10, 29), mas cinco pássaros custam dois asses (Lc 12, 6).

A habilidade oriental é descrita não só nos livros sapienciais, mas também em relatos protagonizados pelos heróis bíblicos.

Assim, Abraão, o pai dos árabes e dos judeus, atrevese a pechinchar com o próprio Deus. Na conhecida passagem da intercessão por Sodoma (Gn 18, 22 e ss.), ante o desígnio de Deus de destruí-la, Abraão começa pedindo clemência para a cidade, em atenção a um eventual número de justos que nela se encontrem. E fixa um primeiro lance: cinquenta justos (Abraão bem sabe que não há – nem de longe – cinquenta justos na cidade e, portanto, Iahweh facilmente

aceitará esta proposta, que é puro expediente psicológico para, por assim dizer, fazer com que Deus “aceite o jogo”, “entre na *loja*”).

Como bom negociante, Abraão não espera resposta e até antecipa o consentimento de Iahweh, que nem tem o que discutir: “Longe de Ti fazer morrer o justo com o pecador! Acaso não fará justiça o juiz de toda a terra?”. E Deus concorda, fixando bem, porém, os termos do contrato: “Se Eu encontrar em Sodoma *cinquenta* justos, perdoarei à cidade”.

Ao ver que Deus entrou no jogo, Abraão, com ares de quem acaba de se lembrar de um pequeno detalhe, pede 10% de desconto a Deus, ajuntando (com ênfase no pequeno desconto e não no número principal): “Mas talvez falem cinco aos cinquenta justos: por causa de *cinco* destruirás toda a cidade?”. Iahweh, cumprindo seu papel, responde, sempre com atenção ao total: “Não, se eu encontrar *quarenta e cinco* justos”.

Abraão, entusiasmado com o sucesso inicial, continua pechinchando: quarenta, trinta, vinte e só quando atinge a marca de dez – presumivelmente segura, pelos seus cálculos –, fecha o negócio com Iahweh.

O patriarca aparece também em outro curioso episódio (Gn 23), hilariante por revelar a sutileza oriental, quando o assunto é dinheiro. Morreu Sara, mulher de Abraão que, como estrangeiro, não podia ser proprietário de terras, em que pudesse sepultá-la. Mas era tal o prestígio de Abraão entre os heteus (“tu és um príncipe de Deus entre nós”), que

estes deixam-lhe a mais ampla liberdade de escolha (“enterra teu morto na melhor de nossas sepulturas; ninguém te recusará sua sepultura a fim de que possas enterrar teu morto”). E mais, nessas circunstâncias, nem seria de bom tom cobrar a Abraão: o proprietário deveria ceder gratuitamente o campo que viesse a ser escolhido.

Quando Abraão, perante a comunidade, expõe seu interesse pelo terreno de um tal Efron (“Que azar! Tanto campo por aí e ele foi escolher logo o meu!”) e se declara disposto a pagar por ele, Efron, afetadamente, diz que não, que lhe dará o campo de graça. Ante a insistência de Abraão em saber o preço, Efron, mineiramente, sai-se com esta: “Não, imagina se é o caso de cobrar ao senhor uma terra que *vale quatrocentos siclos de prata*”¹³⁶. Abraão – prossegue a Bíblia – deu seu consentimento a Efron e pesou, diante da comunidade, exatamente o dinheiro que Efron “pedira”: quatrocentos siclos de prata corrente entre os mercadores!

4. Profetas e Falsos Profetas

Por vezes, o humor de Deus (e de seus enviados) manifesta-se em outra linha. Como diz o Salmo 2, “o que habita nos céus, ri” da aparente superioridade de força dos reis que contra Ele se insurgem: “o Senhor se diverte à custa deles”. A situação básica é a mesma dos filmes de aventura: o herói está em aparente inferioridade (mas, no caso, conta com a força de Iahweh). Assim acontece com Sansão contra os filisteus, com Davi contra Golias e com o povo judeu contra

¹³⁶. Quantia nada desprezível: a indenização no caso de um boi que ataca a chifradas um servo – Ex 21, 32 – cifra-se em trinta siclos de prata.

o poder do faraó (Rom 9, 17 diz que Deus deu enormes poderes ao faraó, precisamente para poder mostrar Seu próprio poder, vencendo-o espetacularmente...).

Uma dessas reviravoltas dá-se numa das mais divertidas passagens da Bíblia (I Re, 18): Elias, o único que restou dos profetas de Iahweh, enfrenta, sozinho e com requintes cômicos, quatrocentos e cinquenta (!) profetas de Baal, num desafio perante todo o povo: o deus verdadeiro deve consumir com fogo do céu um novilho. Em pleno campo de luta, o profeta, ironicamente (“já que sois mais numerosos”), até deixa que os profetas de Baal comecem:

Eles tomaram o novilho e o fizeram em pedaços e invocaram o nome de Baal desde a manhã até o meio-dia, dizendo: “Baal, responde-nos!”. Mas não houve voz, ninguém respondeu.

Desesperados, os profetas de Baal começam a dançar, a dobrar o joelho diante de seu altar, mas em vão: nenhuma resposta de seu deus. Ao meio-dia, Elias – que não tem nenhuma pressa, nem sugere que as horas de tentativa já teriam sido suficientes –, meio displicente, com o tom de um curioso que dá um palpite, como que querendo ajudar (“não custa tentar! Quem sabe dá certo?”), aconselha-os ironicamente:

“Gritai mais alto; pois, sendo um deus, ele pode estar conversando ou fazendo negócios; ou

então, viajando; talvez esteja dormindo e acordará”.

E, de fato, eles “começam a gritar mais forte”, fazem incisões no próprio corpo, para que escorra seu sangue, entram em transe até a hora do sacrifício da tarde, mas, de nada adianta: Baal não dá a menor resposta!

Por fim, Elias declara que chegou sua vez. Chama a atenção do povo, já um tanto disperso diante do ridículo fracasso e grita: “Aproximai-vos!”. O povo, pressentindo que “agora é sério”, aproxima-se. Elias prepara o altar de Iahweh e, para zombar dos adversários (para dar uma “lambuja”...), manda trazer água e despejá-la sobre o seu sacrifício (!). A multidão, atônita, tudo observa atentamente.

Antes de invocar seu Deus, o profeta, como quem repara que algo ainda não está bem, manda vir mais e mais água, até encharcar (“Agora sim!”) o altar e o novilho. E, após declarar que fez “todas estas coisas por ordem de Iahweh” (o bom humor é de Deus!), invoca-O e – para delírio dos assistentes e desgraça dos quatrocentos e cinquenta profetas de Baal – desce do céu intenso fogo que consome tudo: novilho, água e altar.

Cinematográfica também é a intervenção do profeta Daniel (Dan 14 – LXX), também ele desmascarando – ante o rei Astíages – os setenta charlatães, sacerdotes do insaciável comilão: o ídolo Bel. Um dia, o rei pergunta a Daniel por que não adora Bel? Daniel responde que só adora o Deus vivo.

Astíages replica, dizendo que Bel é tão vivo que consome diariamente quarenta ovelhas, doze artabas de farinha e seis metretas de vinho!! Daniel desata a rir e também aqui a coisa acaba em desafio de morte, proposto pelos sacerdotes: deixada a oferenda no templo de Bel, o rei, pessoalmente, trancará e lacrará as portas e se, no dia seguinte, estiver consumida por Bel, morre Daniel; caso contrário, se a oferenda estiver intacta, os sacerdotes é que serão executados.

Os sacerdotes de Bel falavam com essa despreocupação, porque dispunham de uma entrada secreta para o interior do templo. Daniel, porém, astutamente, espalha cinzas no chão e, quando no dia seguinte, Astíages abre o templo e adora Bel – que “comera” e “bebera” a oferenda –, Daniel ri e, detendo seus passos, pede ao rei que examine o chão. E Astíages ao constatar inúmeras “pegadas de homens, mulheres e crianças” e dar-se conta da entrada secreta e de que eram os sacerdotes e suas famílias que avançavam sobre as oferendas do ídolo, manda matá-los implacavelmente...

Mas os profetas sabem que sua tarefa não é nada fácil e, ante a escolha de Iahweh, protestam ou tentam subtrair-se (“Eu, hein?”) à missão: Jonas, que devia profetizar contra Nínive, compra passagem num navio para Társis (o mais longe possível); Amós, ameaçado por ter profetizado, alega: “Mas, se eu não sou profeta, nem filho de profeta; meu negócio é cuidar de vacas”; e Jeremias objeta a Iahweh: “Eu sou criança, não sei falar”.

Já o adivinho Balaão (Num 22 e ss.) cobrava “o preço do augúrio” (Num 22, 7), o “salário da iniquidade” (II Pe 2:15, cfr. tb. Jud 0:11 e Apo 2:14). Ante as ofertas e pressões de Balac, rei de Moab, para que profetize contra seu adversário Israel, para que profetize o que Deus não ordenou, Balaão é salvo da espada do anjo de Iahweh por sua jumenta, que empaca, cai e, finalmente, até fala com ele: “Por que me espancas?”!!

Só então, Balaão se dá conta da ameaçadora presença do anjo de Iahweh e de que a jumenta lhe salvara a vida. Atemorizado, diz: “Só direi as palavras que Iahweh puser na minha boca!”. Balac, desesperado – porque Balaão, ao contemplar o povo de Israel, não o amaldiçoa –, tenta um expediente ridículo: “Que fazes! Eu te contratei para amaldiçoar meus inimigos e tu proferes bênçãos sobre eles! Vem comigo a este outro lugar. Quem sabe? Talvez com este novo ângulo de visão, possas amaldiçoá-los”. Em vão, Balac repete o absurdo procedimento e, tentando negociar, pede ao profeta que, se não pode amaldiçoar seus inimigos, pelo menos não os abençoe... Até que, por fim, despede Balaão.

5. Cacoetes Semíticos

O sucessor de Elias, Eliseu, protagoniza outra divertida passagem (II Re 5) que põe em evidência cacoetes semíticos, referentes a provincianismos (“a minha terrinha, sim”), a cerimoniais e a desconfianças que podem provocar guerras.

Naamã, o sírio, prestigioso chefe do exército do rei de Aram (Síria), era leproso. Ora, os arameus, numa incursão, levaram do território de Israel uma moça que tinha ficado ao serviço da mulher de Naaman. Um dia, essa moça, gabando-se, diz à sua senhora que, em sua terra (terra de profetas), o problema de Naamã seria resolvido facilmente.

O rei de Aram, que muito prezava seu general, enviou ao rei de Israel, carregado de preciosos presentes e com uma carta lacônica (como se se tratasse de coisa simples): “Envio-te meu servo Naamã, para que o cures da lepra”.

Mais do que por motivos objetivos, as guerras no Oriente são frequentemente causadas pela fantasiosa imaginação e pela milenar desconfiança¹³⁷: ao ler a carta, o rei de Israel interpreta-a como uma provocação, fica desesperado, rasga as vestes e diz: “Acaso sou eu Deus? O rei de Aram o que quer é pretexto para guerra”.

Eliseu, irritado (“deixa comigo!”) com a atitude do rei de Israel manda-lhe o seguinte recado: “Como é que é? Então, não há mais profetas em Israel? Manda esse estrangeiro falar comigo”. Naamã dirige-se, com toda a pompa e circunstância, à casa de Eliseu e, ao chegar, o profeta – com o maior esnobismo (“esta é fácil!”) – nem

¹³⁷. Um exemplo: morreu Naás, o rei dos amonitas, que tinha sido benevolente para com Davi. Davi, com a melhor e a mais piedosa das intenções, envia seus servos para apresentar sinceros pêsames ao novo rei, Hanon, pela morte do pai. Os amonitas, porém, logo pensam mal: “Foi para observar a cidade e conhecer suas defesas e depois a arruinar que Davi enviou seus servos”. Hanon, então, manda prender os servos de Davi, raspar-lhes a barba e rasgar suas vestes, até as nádegas. Começa a guerra e, por conta de um mal-entendido, com dezenas de milhares de mortos (II Sam 10).

sequer lhe sai ao encontro: manda um mensageiro dizer que basta Naamã ir lavar-se sete vezes no Jordão.

Naamã, furioso, decide ir embora, protestando: que é falta de consideração, que o mínimo que se pode esperar de um profeta são gestos mirabolantes e “efeitos especiais”, que ele não fez essa penosa viagem para ir-se lavar nessa droga de Jordão etc. E não perde a oportunidade de exaltar os rios de sua terra: “Acaso os rios de Damasco, o Abana e o Farfar, não valem mais do que todas as águas de Israel juntas?”. Seus servos, porém, chamam-no à razão e convencem-no a seguir a recomendação do profeta – “precisamente porque indicou uma coisa tão simples”. E, ao obedecer, ele fica curado.

Esse episódio tem – entre outros “incômodos” – um desdobramento que muitos pregadores cristãos preferem evitar em suas homilias: Naamã reconhece “que não há outro deus em toda a terra, senão o Deus de Israel” (II Re 5, 15) e promete a Eliseu: “doravante este teu servo não oferecerá mais holocausto nem sacrifício a outros deuses, mas só ao Senhor”. Mas o general – que goza de tanto prestígio junto a seu rei – tem agora, convertido, um problema: não pode assumir publicamente sua conversão e pede ao profeta, que “quebre seu galho” junto a Deus: que lhe permita prostrar-se diante do deus pagão.

“Entretanto, que o Senhor perdoe ao teu servo o seguinte: Quando o meu soberano entrar no templo de Remon para adorar, apoiando-se no meu braço seja-me permitido também me

prostrar no templo de Remon. E que o Senhor perdoe esse gesto ao teu servo.” (II Re 5, 18)

E para embaraço de ministros mais zelosos pelo purismo de sua igreja, o profeta autoriza Naamã imediatamente: “Faze-o tranquilamente!”.

6. Semitismos e Jogos de Linguagem

Na Bíblia, encontramos também ritmos e jogos fonético-semânticos, tão característicos das línguas semíticas. É tal a presença de jogos de linguagem com semitismos nos evangelhos que um estudioso como Jean Carmignac chega a supor que os originais não foram escritos em grego (há tiradas que só funcionam em aramaico e demais línguas semitas). Quando, por exemplo, Zacarias diz: “Fez *misericórdia* a nossos pais, *lembrando-se* de Sua santa aliança, do *juramento* que fez a Abraão” (Lc 1, 71 e ss.), há no “original” semita um jogo de linguagem referente aos três personagens envolvidos na cena: João (*hanan*, fazer misericórdia), Zacarias (*zakar*, lembrar) e Isabel (*shaba*, jurar). Essa passagem faz supor que realmente se trata de uma narrativa em aramaico (de Maria para Lucas), por causa dos trocadilhos inexistentes no texto grego.

Trata-se de um jogo de palavras semelhante aos dos versos de nossas canções: “Sou caipira Pirapora Nossa Senhora de Aparecida, ilumina a mina escura etc.¹³⁸”; “O

¹³⁸. “Romaria” de Renato Teixeira.

povo oprimido nas filas, nas vilas, favelas”¹³⁹ ou: “Pedro pedreiro pensou esperando o trem” (claro que em outra língua os versos de Chico Buarque não teriam essa graça: em espanhol, por exemplo, ficaria “Pedro, el albañil, viene temprano esperando por el tren...”). Ou ainda o verso de Chico César: “Deve sê legal sê negão no Senegal”...

E o texto sagrado frequentemente joga também com os nomes próprios, como ocorre naquelas canções de Chico Buarque – “Januária na janela” ou “Pedro pedreiro” – em que o relato está concatenado com o nome¹⁴⁰.

Assim, dão-se no Velho Testamento, passagens como as seguintes. De Nabal (literalmente, o bruto), diz sua mulher Abigail: “Não dê o meu senhor atenção àquele homem grosseiro que é Nabal, nome que lhe vai bem¹⁴¹. Ele se chama o bruto, e realmente é grosseiro” (I Sam. 25, 25). Já o caso (Dn 13 – LXX) da casta Susana (lírio) é julgado pelo juiz de Deus, Daniel (literalmente, juiz – *Dan* – de Deus – *iel*). Israel, por sua vez, é também chamado Jeshurum e “Jeshurum engordou e, como um touro – *shor* –, deu coices” (Dt 32,15). Etc.

¹³⁹. “Sampa” de Caetano Veloso.

¹⁴⁰. O mesmo fenômeno – que ocorre diversas vezes na Bíblia – da vinculação do significado do nome ao destino da personagem, dá-se também em historietas infantis, piadas ou programas humorísticos: Cinderela lida com o borralho (em inglês, *cinder*); o loquaz “enrolador” do programa humorístico da TV é Rolando Lero; o marido traído, Cornélio; a fofoqueira, Ofélia (ofídica) etc.

¹⁴¹. Numa conhecida canção dos Beatles, encontramos “*Michelle, ma belle, these are words that go together well*”. E, num antigo samba: “essa paixão que me *devora*; ôpa, quase que eu disse agora; o nome daquela mulher (Débora)”

Certos aspectos dos jogos de linguagem da Bíblia encontram-se ligados a fenômenos em torno dos radicais semíticos: a relativa indeterminação semântica (em relação às línguas ocidentais) desses radicais e a metátese.

Como se sabe, cada radical semítico atinge um campo semântico imensamente fluido para os padrões ocidentais. Desse modo, em torno do radical S-L-M, da palavra árabe SaLaM (ou da hebraica ShaLoM), gravitam os significados: integridade, unidade, finalização, plenitude, aceitação, paz etc. De Sh-L-M deriva o nome Salomão. Assim, a Davi, que foi um homem de guerra, Deus diz: “Este teu filho será um homem de paz, pois Salomão é o seu nome” (I Crn 22,9). E Deus mantém a *integridade* do reino de Salomão (cujo nome significa integridade); só após sua morte vem o cisma.

O espírito cartesiano ocidental fica ainda mais perplexo quando constata que, além do mais, é frequente nas línguas semíticas a metátese, isto é, que por mudança de ordem das três consoantes surja uma nova raiz de significado relacionado¹⁴².

Por exemplo, metatética e realmente, primogenitura (B-K-R) é, na Bíblia, associada à bênção (B-R-K) e ao engrandecimento (K-B-R). E, como faz notar Strus¹⁴³, a forma sonora de SaRaY, mulher de Abraão, liga-se a herança, herdeiro (YaRSh).

¹⁴². Se, entre nós, a metátese é rara e casual, como por exemplo em terno/tenro, no Oriente, ela é frequente e, muitas vezes, dotada de real conexão de sentido, como nos seguintes exemplos árabes: Q-L-B (coração), Q-B-L (acolher, beijar); Q-M-R (lua), R-Q-M (numerar, regrar) etc.

¹⁴³. STRUS, Andrzej, *Nomen-omen*, Roma, Biblical Institute Press, 1978.

7. “Cantando a Jogada” – Ira de Rei...

Um interessante episódio bíblico envolve a temível – e, como veremos, por vezes, previsível em detalhes – realidade da ira do rei. “Como rugido de leão é a indignação do rei” (Prov 19, 12), adverte a sabedoria veterotestamentária. E repete, complementando: “Como rugido de leão é a indignação do rei, o que a excita prejudica-se a si mesmo” (Prov 20, 2). E ainda: “O furor do rei é mensageiro de morte; mas o homem sábio o aplaca” (Prov 16, 14).

Se estas advertências se aplicam aos reis em geral¹⁴⁴, elas valem, particularmente, para o rei Davi, “homem de guerras” e, quando irritado, “semelhante a uma urso privada de seus filhotes” (II Sam 17, 8).

Assim, referindo-se ao mensageiro que lhe trouxe a notícia – aparentemente boa – da morte de Saul, Davi diz: “Aquele que me anunciou a morte de Saul acreditava ser portador de uma notícia alvissareira; eu o agarrei e matei em Siceleg, em retribuição pela sua ‘boa nova’” (II Sam 4, 10).

Não é de estranhar, portanto, que não seja fácil encontrar um voluntário para relatar a Davi (que tinha ficado em Jerusalém) as pesadas perdas de seu exército, comandado por Joab, no assalto a Rabá. Joab, ao confiar ao mensageiro o relatório da desastrosa batalha, adverte-o: “Ah! não liga não,

¹⁴⁴. Não só ofender o rei acarreta a morte (Bar 6, 17), mas mesmo por muito menos pode-se perder a cabeça: por desagradar-lhe ou – como em Est 4, 11 – por comparecer a seus aposentos sem ter sido chamado. Aliás, a violência era tão institucionalizada que a Bíblia não deixa de explicitar o curioso detalhe de que, a cada ano, por ocasião do equinócio de primavera, começava a “temporada”: “a época em que os reis costumam fazer guerra...” (II Sam 11, 1).

pode ser que o rei fique enfurecido e estoure...”. Esta simulada incerteza é puro artifício psicológico (para não assustar demais o rapaz): Joab conhece muito bem o rei e sabe perfeitamente até *como* ele vai explodir. E, para tranquilizar o mensageiro, já o previne exatamente de quantas e quais vão ser as críticas de Davi, da ordem em que o rei irá desfiá-las e até dos exemplos – “lembra aquela velha história do Abimelec?” – de que o rei vai se valer em seu acesso de fúria. – Ele vai ficar furioso e vai perguntar: “Por que vos aproximastes da cidade para lutar? Não sabíeis que iriam atirar do alto das muralhas? Quem matou Abimelec, o filho de Jerobaal? Não foi uma mulher que lhe atirou uma pedra de moinho, do alto da muralha e ele morreu, em Tebes? Por que vos aproximastes da muralha?” (II Sam 11, 18-21). – Não precisa se preocupar, eu conheço o chefe. Deixa-o acabar de falar e aí você dá a notícia boa para ele: “Urias também morreu!”. Pode ficar tranquilo que, quando você disser isto, ele vai se acalmar.

Joab acertou em cheio. Ao ouvir o detalhado relatório, Davi explode com o mensageiro, repetindo – ao pé da letra – tudo o que Joab tinha previsto: “Por que vos aproximastes da cidade para lutar? Não sabíeis que iriam atirar do alto das muralhas? Quem matou Abimelec, o filho de Jerobaal? Não foi uma mulher que lhe atirou uma pedra de moinho, do alto da muralha e ele morreu, em Tebes? Por que vos aproximastes da muralha?” (II Sam 11, 24). O mensageiro, apavorado, ainda esboça umas desculpas esfarrapadas mas, por fim, emenda: “Ah!, Urias morreu também”. É a palavra mágica: Davi, imediatamente se tranquiliza, dá uns tapinhas nas costas do rapaz e manda-o dizer a Joab: “Não te

preocupes com esse caso: a espada devora tanto num como no outro lado¹⁴⁵“ (II Sam 11, 25).

8. “Corinhos”...

Ainda no Velho Testamento, encontramos o gosto do povo por refrões de burla rimados/ritmados (sobretudo quando o alvo é um figurão), semelhantes aos que, ainda hoje, repetem as torcidas em coro nos estádios e que tanto enfurecem o alvejado, posto em ridículo.

Assim, encontramos, em II Re 2, o episódio – de desfecho trágico – do profeta Eliseu subindo para Betel, após ter milagrosamente despoluído as águas de Jericó. Embora tenha feito esse extraordinário benefício à cidade, Eliseu é seguido por um bando de moleques, que se põem a gritar em coro: “So-be, ca-re-ca! So-be, ca-re-ca! So-be, ca-re-ca!”.

O corinho mais célebre, porém, é o que se dirige ao rei Saul (I Sam 18, 7 e 8): um refrão que se alastrou em todas as direções e é lembrado, mesmo anos depois. Davi está de volta do duelo com Golias, do combate em que salvou Israel. Na festa de comemoração, apresentam-se diante de Saul mulheres que vinham de todas as cidades de Israel, tocando tamborins e dançando “ao som dos sistros” e que começam, em coro, a cantar: “Sa-ul ma-tou mi-il; Da-vi ma-tou dez mi-il” (à luz do tópico anterior, sobre a arbitrariedade e a violência dos reis, pode-se avaliar ainda melhor, a atitude

¹⁴⁵. Provérbio que significa: tudo bem, eles tiveram baixas, nós também, assim são as coisas.

extremamente temerária dessas mulheres, que se escudam no anonimato do corinho...).

Saul morde-se de inveja (“A Davi deram dez mil, mas a mim só mil”) e chega a atentar contra a vida do jovem. Davi, temendo a morte, foge para bem longe e vai buscar refúgio junto a Aquis, rei de Gat (cap. 21). Mas a burla tinha se espalhado. Mal chega à presença de Aquis, Davi é reconhecido pelos servos do rei: “Não é este a quem cantavam aquelas danças: ‘Saul matou mil; Davi matou dez mil’?”. Vendo-se reconhecido, Davi, atemorizado, finge-se de louco: faz cara de doido, começa a tamborilar nos batentes das portas, deixa a saliva escorrer pela barba etc. Ante a grotesca cena, o rei dirige uma “indireta” a seus assessores: “Este homem está louco, por que o trouxestes à minha presença? Será que eu preciso de mais um biruta? Louco aqui é o que não falta!”.

Davi, então, começa uma vida errante e, após mil peripécias, encontra-se ao lado do inimigo, os filisteus (cap. 29) que – também eles e mesmo anos depois – ainda lembram: “Mas este não é o tal Davi de quem se cantava dançando: ‘Saul matou mil; Davi matou dez mil’?”.

9. “Sim, mas... Bem, eu... É, que...” Ambiguidades, desculpas esfarrapadas, artimanhas

O humor oriental aprecia muito a engenhosidade, esperteza, “inocências” e astúcia. A Bíblia está recheada de passagens nesse sentido: de Jacó – que uma e outra vez “passa a perna” a Esaú (e é, por sua vez, ludibriado por

Labão) – a Davi, que aproveita o momento em que Saul está fazendo suas necessidades e lhe corta a ponta do manto, passando por José que esconde a taça, até o próprio Cristo, que, numa parábola, chega a louvar a argúcia do infiel mordomo, hábil negociador (Lc 16, 8).

Na categoria “desculpas esfarrapadas” – inaugurado já desde o começo da história humana por Adão e por Eva¹⁴⁶ –, o vencedor é Aarão. Moisés subira à montanha (Ex 24 e ss.) para receber detalhadas instruções de Iahweh (que incluem não só as tábuas da lei, mas até pormenores sobre o modo de vestir dos sacerdotes), deixando Aarão encarregado do povo. Vendo que Moisés tardava (Ex 32) – a ausência durava já quarenta dias e quarenta noites –, o povo pede a Aarão que lhes *faça* um deus. Aarão faz uma grande coleta de ouro e – abominação suprema! – fabrica um ídolo: o bezerro de ouro – ao mesmo tempo que, ambigualmente, proclama uma festa para Iahweh (!?).

Moisés, ao saber da orgia idolátrica, desce enfurecido, quebra as tábuas da Lei, destrói o ídolo e interpela a Aarão, que “inocentemente” responde: “Eles queriam um deus, deram-me o ouro, eu o lancei no fogo e *saiu* este bezerro”.

Intrigante é também a atitude do faraó, diante da horrível praga das rãs, que infestavam todo o território do Egito: havia rãs na casa, no quarto e até na cama do faraó (Ex 7, 28).

¹⁴⁶. “Com que então, comeste da árvore que Eu te proibi de comer?” “A mulher que *Tu* puseste junto de mim me deu da árvore, e eu comi!” E Iahweh Deus disse à mulher: “Que fizeste?”. E a mulher respondeu: “A serpente me seduziu e eu comi” (Gn 3, 11-12).

O faraó, desesperado, chama Moisés e Aarão: “Rogai a Iahweh que afaste as rãs de mim e de meu povo, e deixarei teu povo partir”. Moisés, como bom semita – desconfiando da seriedade da promessa do faraó e para firmar bem os termos do contrato – faz a surpreendente pergunta (como se se tratasse de algo não urgente, digamos, como o conserto de um bibelot etc.): “Digna-te dizer-me quando deverei rogar a Iahweh para afastar as rãs”.

Mais surpreendente ainda é a resposta do faraó (reveladora da falta de convicção em sua intenção de deixar os judeus saírem): “Amanhã!”.

10. O Bom Humor no Novo Testamento

No Novo Testamento, o humor manifesta-se sobretudo em Cristo ressuscitado, que aparece a discípulos que não O reconhecem¹⁴⁷.

Ele se vale, por diversas vezes, do recurso desse “teatro” desconcertante e como que brinca de desempenhar um papel, e, por assim dizer, disfarça-se, camufla-se, para possibilitar a seus interlocutores o reconhecimento de sua pessoa, a captação de uma verdade que, de outro modo, seria inacessível para eles.

É uma constante nas aparições de Cristo ressuscitado. Os discípulos de Emaús (Lc 24) eram incapazes de

¹⁴⁷. Nos próximos parágrafos (sobre Jesus ressuscitado) retomo trechos que empreguei no artigo: “Pessoa, identidade, auto-realização e identificação – o reconhecimento de Jesus e sua personalidade humana” – <http://www.hottopos.com/isle40/JeanSilvioEnio.pdf>

reconhecer que era Cristo quem estava a seu lado (*oculi illorum tenebantur ne eum agnoscerent*). Com divertida ironia, Jesus deixa que Cleofas e seu companheiro (Lc 24) Lhe expliquem longamente o que tinha acontecido a Jesus de Nazaré... (“Tu és o único forasteiro em Jerusalém que não sabe de Jesus Nazareno? “Ah é, é? O que foi, hein?”) e depois ouvem “o forasteiro” expor tudo a respeito da redenção, “desde Moisés passando por todos os profetas”, e só horas depois O reconhecem na fração do pão..

No cap. 20 de João (11-18), a mesma camuflagem: Maria Madalena não reconhece os anjos e muito menos Jesus lúdico. Ela pensa que está conversando com o encarregado do horto...:

Entretanto, Maria se conservava do lado de fora perto do sepulcro e chorava. Chorando, inclinou-se para olhar dentro do sepulcro. Viu dois anjos vestidos de branco, sentados onde estivera o corpo de Jesus, um à cabeceira e outro aos pés. Eles lhe perguntaram: “Mulher, por que choras?”. Ela respondeu: “Porque levaram o meu Senhor, e não sei onde o puseram”. Ditas essas palavras, voltou-se para trás e viu Jesus em pé, mas não o reconheceu. Perguntou-lhe Jesus: “Mulher, por que choras? Quem procuras?”. Supondo ela que fosse o jardineiro, respondeu: “Senhor, se tu o tiraste, dize-me onde o puseste e eu o irei buscar”. Disse-lhe Jesus: “Maria!” Voltando-se ela, exclamou em hebraico: “Rabôni!” (que quer dizer Mestre). Disse-lhe Jesus: “Não me retenhas, porque ainda não subi a meu Pai, mas vai a meus irmãos e dize-lhes: Subo para meu Pai e vosso Pai, meu Deus e vosso

Deus”. Maria Madalena correu para anunciar aos discípulos que ela tinha visto o Senhor e contou o que ele lhe tinha falado.”

No capítulo seguinte (Jo 21: 1-14), as vítimas do “engodo” são os apóstolos que não sabem Quem está lá na praia e lhes diz : “Ei, vocês têm alguma coisa para comer? Joguem a rede à direita...”.

Depois disso, tornou Jesus a manifestar-se aos seus discípulos junto ao lago de Tiberíades. Manifestou-se deste modo: Estavam juntos Simão Pedro, Tomé (chamado Dídimo), Natanael (que era de Caná da Galileia), os filhos de Zebedeu e outros dois dos seus discípulos. Disse-lhes Simão Pedro: “Vou pescar”. Responderam-lhe eles: “Também nós vamos contigo”. Partiram e entraram na barca. Naquela noite, porém, nada apanharam. Chegada a manhã, Jesus estava na praia. Todavia, os discípulos não o reconheceram. Perguntou-lhes Jesus: “Amigos, não tendes acaso alguma coisa para comer?”. – “Não”, responderam-lhe. Disse-lhes ele: “Lançai a rede ao lado direito da barca e achareis”. Lançaram-na, e já não podiam arrastá-la por causa da grande quantidade de peixes. Então, aquele discípulo a quem Jesus amava, disse a Pedro: “É o Senhor!”. Quando Simão Pedro ouviu dizer que era o Senhor, cingiu-se com a túnica (porque estava nu) e lançou-se às águas. Os outros discípulos vieram na barca, arrastando a rede dos peixes (pois não estavam longe da terra, senão cerca de duzentos côvados). Ao saltarem em terra, viram umas brasas preparadas e um peixe em cima delas, e

pão. Disse-lhes Jesus: “Trazei aqui alguns dos peixes que agora apanhastes”. Subiu Simão Pedro e puxou a rede para a terra, cheia de cento e cinquenta e três peixes grandes. Apesar de serem tantos, a rede não se rompeu. Disse-lhes Jesus: “Vinde, comei”. Nenhum dos discípulos ousou perguntar-lhe: “Quem és tu?” –, pois bem sabiam que era o Senhor. Jesus aproximou-se, tomou o pão e lhos deu, e do mesmo modo o peixe.

Bom humor também nos gestos de Jesus. Ele – que foge quando querem fazê-LO rei (Jo 6, 15), após a multiplicação dos pães – finalmente, no Domingo de Ramos, deixa-se aclamar como rei e o faz em tom de humor: entrada triunfal em Jerusalém, montado num burrinho! (os discípulos que tomavam a sério a ideia de um reinado temporal “não compreenderam isto”, Jo 12, 16).

O antigo costume oriental de responder a uma pergunta com outra – costume inaugurado por Caim (à indagação de Iahweh: “Onde está teu irmão?”, ele responde: “Acaso sou eu o guarda de meu irmão?) – é, ainda hoje, uma marca do humor judaico (interpelam o judeu: “Por que vocês só respondem com outra pergunta?”. Ele responde: “E por que não?”). Jesus, mais do que qualquer outro personagem bíblico, vale-se desse estilo¹⁴⁸, frequentemente, para reduzir

¹⁴⁸. Perguntaram-lhe: “Com que autoridade fazes isto?”. Ele respondeu: Também eu vos faço uma pergunta: o batismo de João era do Céu ou dos homens? (Lc 20:2,3). “Mestre, é lícito pagar o tributo a César ou não?”. “Mostrai-me um denário: de quem traz a imagem e a inscrição?”. “De César”. “Então, a César o que é de César; e a Deus o que é de Deus” (Lc 20, 21 e ss.). Um dos principais perguntou-lhe: “Bom Mestre, que devo

ao silêncio as insidiosas indagações dos fariseus, até que não se atrevessem mais a perguntar-Lhe coisa alguma (Lc 20, 40).

Humor também no agudo Lucas. Em Atos 12, não deixa escapar a fina observação psicológica da reação da criada Rode ao reconhecer que é Pedro (que acaba de escapar da prisão) quem está batendo à porta: “ficou tão alegre que não lhe abriu” e, em vez disso, foi, alvoroçada, contar aos que estavam na casa. Estes discutiam com ela (“Não é possível, Pedro está na prisão!”, “Tenho certeza, é ele mesmo”), mas abrir que é bom, ninguém abria. Pedro, porém, desesperado, continuou batendo até que, finalmente, deixaram de discutir e lembraram-se de lhe abrir a porta.

Já em Atos (19, 13 e ss.) descreve aquela passagem em que os ridículos sete “exorcistas” ambulantes, filhos de um judeu chamado Cevas, que, vendo como Paulo expulsava demônios e fazia milagres extraordinários, acharam que também eles poderiam imitar seus exorcismos: “Sai, demônio!, Sai, demônio! Sai em nome de Jesus, a quem Paulo prega!”. Mas, como exorcismo não é para quem quer (mas para quem pode...), o espírito mau responde-lhes¹⁴⁹: “Jesus, eu conheço; Paulo, eu sei quem é; mas, vocês, quem são?”. Ato contínuo, o possesso salta sobre eles e dá-lhes uma surra memorável (quando conseguem fugir, estão feridos e com as roupas rasgadas)

fazer para possuir a vida eterna?”. “Por que me chamas bom?” (Lc 18, 18).

¹⁴⁹. No tom irônico e agressivo de quem pergunta: “Quem você pensa que é?”.

Ainda Atos 19 descreve um típico fenômeno de massas. Tudo começa com os temores de um certo Demétrio, uma espécie de presidente do sindicato dos artífices de prata (fabricantes de nichos para as imagens da deusa Ártemis), em “piedoso” e muito lucrativo serviço da deusa. Ele reveste-se de zelo “religioso” contra o “perigo anti-idolátrico”: Paulo. Reúne os colegas do “ramo religioso” e vai direto ao assunto: “Amigos, sabeis que é deste ganho que provém o nosso elevado padrão de vida” e explica-lhes o perigo que Paulo representa *também* para o culto da deusa.

[A propósito, convém recordar o registro de Atos 17: a pregação de Paulo no Areópago de Atenas. Os atenienses, inicialmente interessados em ouvir o Apóstolo (“todos os atenienses – observa Lucas – não se entretinham noutra coisa, senão em dizer e ouvir as últimas novidades”), acabam por despedi-lo com um zombeteiro “Volta outro dia”... Já neste discurso, Paulo havia dito que é “impossível que a divindade seja semelhante à prata ou a uma escultura de arte e engenho humanos”.]

Incitados por Demétrio, os ourives põem-se a gritar: “Grande é a Ártemis dos efésios!”.

Em pouco tempo provocam um tumulto geral: a cidade toda acorre ao teatro, gritando (“a assembleia estava totalmente confusa e a maior parte nem sabia por que motivo estavam reunidos”). E puseram-se a gritar a palavra de ordem – por quase duas horas!! – “Grande é a Ártemis dos efésios!”.

O escrivão da cidade – querendo a todo custo acalmar o tumulto e evitar a acusação de sedição – finalmente consegue um pouco de silêncio, e tem a ideia genial de

dirigir-se ao povo, manifestando o ridículo da cena. Diz-lhes: “Sim..., sem dúvida, Ártemis é grande (frase seguida, provavelmente, de uma pausa e do complemento: “Há alguém aqui que acha que não?”). E é óbvio também que é a guardiã da cidade! (pausa)”. Ao dizer estas palavras, meia vitória já está conquistada. O desfecho é não menos evidente: “Se Demétrio e os ourives têm alguma queixa, para isto existem os tribunais; não seja que sejamos acusados de sedição. E como todo o mundo sabe que Ártemis é a maior, agora é melhor cada um voltar para sua casa”.

Finalmente, não escapam a Lucas detalhes irônicos, tais como o da fala do sumo sacerdote, interpellando os apóstolos (At 5, 28): “O que é que quereis? Fazer recair sobre nós o sangue desse homem (Jesus)? Expressamente vos ordenamos que não ensinásseis nesse nome. No entanto, enchestes Jerusalém com a vossa doutrina”. Ora, precisamente o Sinédrio – ainda há pouco tempo, por ocasião do processo de Jesus – havia incitado o povo a dizer: “Caia seu sangue sobre nós e sobre nossos filhos”.

Olé! – O Belo e Deus

Resumo: A interjeição espanhola *Olé!* (do árabe *wa-llah*), evoca a Deus como fonte da beleza. E sugere, como na filosofia de Tomás de Aquino, que a beleza é sempre participação no Belo de Deus.

Palavras Chave: Beleza. Tomás de Aquino. Estética. Filosofia da Arte.

Abstract: The Spanish interjection *Olé* (from the arabic *wa-llah*), evokes God as the source of beauty. And suggests, with Aquinas, that beauty is always participation of the Beauty of God.

Keywords: Beauty. Aquinas. Philosophy of Art. Aesthetics.

Naturalmente, instintivamente, o homem tende a evocar Deus quando a beleza inesperada ou intensa o arranca do embotamento quotidiano! “Meu Deus! Quanta beleza...” exclama o poeta (Castro Alves, *Sub Tegmine Fagi*) e com ele – consciente ou inconscientemente – todos os artistas.

Daí que não chegue a surpreender que o significado etimológico da espanholíssima palavra *¡Olé!*, seja um recurso a Deus. *¡Olé!* – diz o *Diccionario de la Real Academia* – provém do árabe *Wa-(a)llah* (“Por Deus!” – a língua árabe não dispõe da vogal “e” e, por vezes, o “a” tem som semelhante a “e”). É uma exclamação de entusiasmo ante uma beleza (ou alegria) surpreendente ou “excessiva” (no verbete *¡Olé!*, o *Diccionario* de María Moliner exemplifica com o caso das touradas ou o do flamenco).

Facilmente intuímos que a beleza de um ousado lance de tourada, de um golaço sem ângulo ou de um “*taconeo flamenco*” é – de algum modo misterioso, mas real – participação na criação, também ela artística, de Deus: *¡Olééé!*

O árabe, como se sabe, é campeão mundial de invocação a Deus: *Bismillah!* (Em nome de Deus!), *Al-hamdu lillah!* (O louvor é para Deus! – como nossos jogadores, que, após o gol, apontam o indicador para o Céu), *Wa-llah!* (Por Deus!), *Allahu Akbar!* (Deus é grande! ou Deus é maior!), *Allah!* (Deus!) etc. etc. Ante um perigo, ou após escapar dele, ante uma notícia boa ou má, em qualquer situação invoca-se a Deus.

Por vezes, a mesma fórmula (como por exemplo *Bismillah*) serve para situações contrárias (notícia boa ou ruim, por exemplo, tal como posso dizer em português: “Meu Deus!” tanto se meu bilhete foi sorteado na loteria como se meu carro foi destruído por um maluco na contramão). E ante a beleza (sobretudo se é inesperada ou muito intensa) é a Deus que se celebra: *Allah!*, *Ya Allah!* *Smallah!* (Deus! Ó Deus! Em nome de Deus!) são exclamações quase obrigatórias, por exemplo, quando o camelo se levanta, oferecendo um espetáculo grandioso ao erguer sua enorme massa de um só golpe. É tão imponente que, instintivamente, vem à boca uma interjeição de admiração e espanto, misto de prece e de louvor... O efeito é tanto mais surpreendente quando, ainda há um minuto, estava aparentemente indolente, largado no solo.

A forma que se arraigou em Espanha foi: *Wa-llah!* O *wa* é a partícula do juramento (cfr. p. ex. Alcorão 6, 23) e de invocação da autoridade de Deus para atestar um fato aparentemente incrível: o de uma espantosa beleza! Na tradição ocidental, já Píndaro, em seu grandioso “Hino a Zeus”, revelara que o belo artístico, as musas, são o remédio que Zeus concedeu para o embotamento do

homem, esquecido da origem divina do mundo e imerso em sua visão rotineira.

Como nos inspirados versos de Adélia Prado:

De vez em quando Deus me tira a poesia.
Olho pedra, vejo pedra mesmo.

Mas o processo artístico é de ida e volta: se Deus dá poesia ao artista para ver (e expressar em obra de arte) o “algo mais” até na pedra, quem contempla a beleza da obra de arte, que se expressa talvez a partir de uma pedra, reconhece Deus, o Criador, o Artista: *¡Oléééé!*

Nesse sentido, há uma antiga poesia de Gilberto Gaspar, que resume - “De uma gota, de repente, vejam só quanta poesia!” - maravilhosamente essas teses:

A Gotinha

Já há muito tempo que venho reparando,
Com interesse observando, como é bela a natureza!
Cai o sereno e vai formando, de repente,
Uma gotinha a mostrar tanta beleza.
Equilibrando-se, ela desceu pelo arame
E, na folha do inhame, foi cair com o calor.
Desceu dançando, que bonito o seu bailado
Pelo Sol iluminado, seu vestido é furta-cor.
O vento, soprando a folha verde que balança,
Dá mais ritmo à dança da gotinha cristalina,
Que rodopia no tapete esverdeado
Qual palco iluminado, como louca bailarina.
E chega a tardinha. Cessa o vento, pára a folha.

A gotinha sem escolha, vai dançar só outro dia.
E eu, feliz, vou para casa bem contente.
De uma gota, de repente, vejam só quanta poesia!
(In: <http://www.hottopos.com/mirand4/osimples.htm>)

Não é de estranhar, portanto, que o grito “*jolé!*”, aplicado ao espetáculo do futebol, tenha nascido a partir de um “belo inesperado”: em 1958 (a recém-nascida televisão estava apenas começando a integrar-se ao futebol naquela época), no México (não por acaso: no México), num jogo Botafogo x River Plate, base da seleção argentina. A cada incrível drible do incrível Garrincha (o das pernas tortas, que **não** era para ser futebolista) no lateral Vairo, os torcedores mexicanos gritavam *jolé!*, como se estivessem numa tourada.

Se o falante ocidental hoje (não só o torcedor nos estádios do Brasil, mas também o taurófilo madrileno em *Las Ventas*) não se lembra de que *Olé!* é invocação de Deus, no *Quijote* isto é mais explícito – o cristão começa a louvar a insuperável beleza de sua dama e ouve do *moro*:

Gualá, cristiano, que debe de ser muy hermosa si se parece a mi hija, que es la más hermosa de todo este reino. Si no, mírala bien, y verás cómo te digo verdad. (capítulo XLI)

As relações entre Deus, a beleza e a arte foram retomadas por João Paulo II em sua *Carta aos Artistas* (1999), rica também em reflexões filosóficas. Já na primeira linha, uma dedicatória, chama a obra de arte de “epifania”, manifestação, da beleza, de

Deus. E começa falando da criação artística – e não se trata de arte sacra – como participação do divino:

(Vós, artistas) maravilhados com o arcano poder dos sons e das palavras, das cores e das formas, vos pusestes a admirar a obra nascida do vosso gênio artístico, quase **sentindo o eco** daquele mistério da criação a que Deus, único criador de todas as coisas, de algum modo vos quis associar. (...) como sublinhava o Cardeal Nicolau de Cusa: “A arte criativa, que a alma tem a sorte de albergar, não se identifica com aquela arte por essência que é própria de Deus, mas constitui apenas comunicação e **participação** dela”.

Participação, que é participação também no bem e no ser. Assim, não é de estranhar que a Filosofia da Arte de S. Tomás de Aquino – como aliás todo o seu pensamento – repouse sobre esse conceito fundamental: o de participação (*participatio*). Participar, em sentido transcendente, é **ter** em oposição a **ser**; participa, o que **tem** algo pelo contato com o que **é**. O metal, compara Tomás, **tem** calor na medida em que se aproxima, participa, do calor que **é** no fogo.

A Criação é o ato no qual é dado o ser em participação. Portanto, tudo que **é**, **é** bom; participa do Bem. Nesse enquadramento, situa-se uma sentença de Tomás que é uma das chaves principais para sua Filosofia da Arte:

Assim como o bem criado é certa semelhança e participação do Bem Incriado, assim também a consecução de um bem criado é também certa semelhança e participação da felicidade definitiva” (De Malo 5, 1 ad 5).

Daí também uma outra intuição da língua espanhola: ao provar algo muito gostoso, exclama-se: *¡Sabe a gloria!*, “tem gosto de céu”. Ora, no pensamento de Tomás, a contemplação – também a propiciada pela arte – é a forma mais profunda de “consecução de um bem criado”, prefiguração da Glória definitiva. Tais considerações, que expressam o núcleo profundo de um pensamento filosófico, estão também ao alcance da intuição do conhecimento comum. Por isso, não chega a ser de todo surpreendente o depoimento, imensamente profundo, de Tom Jobim sobre a criação artística, em uma entrevista, quando foi contemplado nos EUA com a mais alta distinção com que pode ser premiado um compositor, o *Hall of Fame*:

Glória? A glória é de Deus e não da pessoa. Você pode até **participar** dela quando faz um samba de manhã. Glória são os peixes do mar, é mulher andando na praia, é fazer um samba de manhã.

¡¡Olééé!!!

(extraído de: Estudos em Antropologia e Linguagem 2014
<http://www2.fe.usp.br/%7Eecemoroc/LivroRui.pdf>)

***Amthal*, a pedagogia metafórica de Deus na Bíblia e no Alcorão**

“Allah não se envergonha de falar por meio de *mathal*, mesmo que se trate de um mosquito” (*Alcorão* 02, 026).

Em torno da definição de *mathal*

Mathal em árabe (ou seu exato correspondente em hebraico *mashal*; pl.: *amthal* e *mashalim* resp.) é uma dessas tantas palavras semitas que confundem em si diversos significados que as línguas ocidentais fazem corresponder a distintos vocábulos. Assim, se quisermos cobrir o campo semântico em torno de *mathal* (ou do radical tri-consonantal, a alma da palavra semita; no caso: *m-th-l*), encontraremos: provérbio, parábola, comparação, metáfora, exemplo, modelo, ditado, adágio, semelhança, analogia, equivalência, símile, apólogo, modelo, imagem, ideal, escultura, esgarçamento, tipo, lição, representação diplomática, interpretação teatral ou cinematográfica, etc.

Mesmo que atinemos, em cada caso, com a tradução mais adequada, sempre se perde o caráter confundente do original, que pensa conjuntamente todo o campo semântico.

Mathal, palavra comum às línguas semitas, é, assim, empregada indistintamente para diversos gêneros e figuras de linguagem, envolvendo semelhança e comparação - *mithl* significa “como” - no centro dos quais estão os nossos provérbios e parábolas.

O uso da palavra *mathal* na Bíblia

Para uma aproximação concreta da riqueza de conteúdo desse conceito, comecemos exemplificando com um contexto familiar, o da Bíblia (em português, usarei preferentemente a *Bíblia de Jerusalém*). Nela, o uso de *mathal* é empregado em situações, para o leitor ocidental, muito variadas. Assim, numa edição árabe da Bíblia¹⁵⁰ (al-Kitab, 1986), encontraremos, com toda a naturalidade, a seguinte gama de significados (entre outros) em torno de *mathal*:

a) *Provérbio*. É o sentido mais usual (já o “Livro dos Provérbios” é “*Kitab al-Amthal*”). E, entre tantos outros, encontraremos, por exemplo, em I Sam 24,14: “Como diz o antigo *provérbio* (*mathal*): ‘Dos ímpios procede a impiedade...’”.

b) *Sátira, objeto de escárnio*. Como no caso de Jó que, em extrema desgraça, derrama-se em lamentações e diz: “Tornei-me *objeto de sátira* entre o povo (*mathalan al-*

¹⁵⁰ Al-Kitab 1986 *Al-Kitab al-muqadas*, Dar al-Kitab al-muqadas fy ash-sharq al-awsat, 1986.

shu'ubi), alguém sobre o qual se cospe no rosto” (Jó 17,6). Naturalmente, não nos seria imediatamente compreensível uma tradução como a da edição em castelhano da *Bíblia de Jerusalém*: “*Me he hecho yo proverbio (!?) de las gentes, alguien a quien escupen en la cara*”.

Mas, afinal, a verdade é que Jó se torna proverbial: até hoje há, em diversas línguas, expressões idiomáticas que falam em “paciência de Jó”, o homem escolhido por Deus como modelo de comportamento exemplar em situações de extrema provação. A Pedagogia de Deus, que quer oferecer modelos concretos, não poupa sofrimentos a justos como Jó, Oséas ou a Seu próprio filho, Jesus. O caso de Oséas é ainda mais intrigante: Deus o manda desposar uma prostituta e, amando-a devotadamente, passar por todos os sofrimentos de corno, para mostrar - por comparação - como é Sua misericórdia e Seu amor!

c) *Escarmento, exemplo de castigo*. Assim, em Ezequiel (14,8), Iahweh, irado com a infidelidade, lança a ameaça contra o idólatra: será extirpado do meio do povo e dar-lhe-á castigo exemplar. Embora preserve o sabor semita do original, do ponto de vista da linguagem comum é um tanto descabida, para nós, uma tradução como a da *Bíblia de Jerusalém*: “Porei o meu rosto contra esse homem, farei dele um sinal e *um provérbio (!?)...*”. Já o “correspondente” árabe *ayatan wa mathalan* é perfeitamente adequado (*ayat* significa sinal).

d) *exemplo, ideal* a ser seguido. Como em Jo 13,15: “Dou-vos o *exemplo* (...*mathalan*...) para que, como eu o fiz, também vós o façais”.

e) *Parábola*. Como em Mt 21,33: “Escutai outra *parábola* (*Isma'u mathalan*...) . Havia um proprietário que plantou uma vinha etc. etc.”.

f) *Comparação*. Usa-se *mathal*, mesmo que não haja estrutura narrativa (própria da parábola). Assim, em Mt 13, 31 e ss., após as parábolas que *narram* o destino das sementes do semeador e a história do joio e do trigo, Cristo propõe “outro *mathal*”, que é mera comparação (sem enredo narrativo): o reino dos céus é semelhante ao grão de mostarda, que é a menor de todas as sementes... Como também o imediatamente seguinte (também introduzido por “...*mathalan*...”: o reino dos céus é semelhante ao fermento que atua sobre a massa... Nessa mesma linha, está o *mathal* (Mt 24, 32) dos sinais, indícios: “Aprendeis da figueira esta *parábola* (!?) (*mathal*) quando o seu ramo se torna tenro e as suas folhas começam a brotar, sabeis que o verão está próximo (da mesma forma, será a vinda do Filho do Homem etc.)”.

g) *Fala velada, enigmática*, obscura. Em João 16,25, Cristo declara aos discípulos: “Disse-vos essas coisas por *amthal*... já não vos falarei por *amthal*, mas claramente vos falarei do Pai”. E, em Jo 16,29, os discípulos respondem: “Eis que agora falas claramente e sem *mathal* algum”.

A raiz *M-Th-L* no Alcorão

Também no Alcorão, as palavras em torno do radical *m-th-l* são frequentes: aparecem cerca de 150 vezes em 135 *ayat*. Percorrendo praticamente o mesmo amplo espectro de sentidos do hebraico *m-sh-l*, dá-se um caso em que a tradução de *mathal* deva ser “provérbio”. Trata-se da passagem (36, 078), na qual o homem – “porfiador declarado” (36, 077) - vale-se de uma formulação proverbial (*mathalan*) para desafiar o poder ressuscitador de Deus: “Quem dará vida aos ossos estando podres?”

Naturalmente, há no Alcorão inúmeros provérbios, como (07, 176): ““O cão que ofega tanto se o atacas como se o deixas em paz””.

É o caso também de expressões proverbiais como “Casa de aranha” (para indicar fragilidade 29, 041); “Gado de um só grito” (para teimosia, surdez 02, 171); “Asno que carrega livros” (62, 005) etc. A ideia de comparação está sempre presente.

Somente para efeitos de registro, a forma básica isolada *mithl* aparece em vinte e cinco versículos, sempre no sentido de “semelhante”, “como”. Há cinco ocorrências da forma *bi-mithl*, todas também no sentido de “no mesmo”, “na medida” “da mesma maneira”. Unidas a pronome, temos *mithlkum* e *mithlna*, *mithlhu* e *mithlha* e *mithlhuna*. Dão-se também os plurais *amthalkum*; *amthalha* e *amthalthum*. Encontramos ainda algumas outras formas.

Já *mathal* (ou seu plural: *amthal*), em forma simples ou conjugada, adquire os significados tradicionais de comparação, símile, parábola, exemplo (nos sentidos de ideal positivo ou de castigo exemplar) etc.

O importante é que o discurso em *mathal* é uma forma tipicamente semita. O Alcorão, repetidas vezes, declara expor aos homens (que nem sempre sabem corresponder) *kulli mathalin*, todo tipo de *amthal*.

Neste Alcorão, expusemos aos homens todo tipo de exemplos (*mathalin*), mas a maioria dos homens quer ser infiel. (17, 089)

Neste Alcorão, expusemos aos homens todo tipo de exemplos (*mathalin*). Mas o homem é, de todos os seres, o mais discutidor (18, 054)

Neste Alcorão, expusemos aos homens todo tipo de exemplos (*mathalin*) (30, 058).

E em 39, 027-028 liga expressamente esta postura ao fato de ser um Alcorão **árabe**: “Neste *Qur`an*, expusemos aos homens todo tipo de exemplos (*kulli mathalin*). Talvez, assim, deixem-se admoestar. É um *Qur`an* árabe...”.

Deve-se destacar também o *mathal* enquanto *sinal de Deus*, a ser decifrado pelo “crente”, por “aquele que pensa”, “que ouve”, “que vê”... (para usar apenas algumas das expressões do Alcorão).

O *mathal* como revelação/velação

O *mathal* como revelação/velação, requer considerações mais detidas.

Na pedagogia de Sua infinita sabedoria, Allah propõe *amthal* aos homens (24, 035; 14, 025 etc.). A rigor, só Ele o pode fazer: “Não ponhais Allah como objeto de vossas comparações (*al-amthal*)! Allah sabe e vós não sabeis” (16, 074)

E já o começo da sura *Al-baqarah* anuncia um texto fundamental (02, 026):

Allah não se envergonha de falar figuradamente (por *amthal*), mesmo que se trate de um mosquito. Os que crêem sabem que é a verdade que vem de seu Senhor. Já os que não crêem, dizem: ‘Que é o que Allah está propondo figuradamente (por *amthal*)?’. Assim, Ele extravia a muitos e também encaminha a muitos. Mas não extravia senão aos perversos.

Assim, na pedagogia divina o *mathal* serve para esclarecer os fiéis, por exemplo em 30, 028:

“(Allah) propõe figuradamente (*mathalan*): E assim explicamos detalhadamente os sinais/versículos aos que raciocinam”

e para obscurecer e confundir os que insistem em ficar fora do caminho! Como, por exemplo em 74, 031:

“Para que os infiéis digam: ‘Que é o que Allah pretende ao propor figuradamente (*mathalan*)?’”

Este último caso é, para os padrões ocidentais, intrigante. Pois o uso do *mathal* - enquanto comparação, parábola ou provérbio - não é precisamente para ensinar, esclarecer, elucidar? E o próprio Evangelho - Mt 13,34-35 - não diz de Jesus: “E sem parábolas (*biduni mathalin*) nada lhes falava, para que se cumprisse o que foi dito pelo profeta: ‘Abrirei a boca em parábolas (*bi amthalin*); proclamarei coisas ocultas desde a fundação do mundo’”??

Mas, curiosa e misteriosamente, na tradição oriental, os *amthal* têm não só a função (evidente) de revelar, de tornar manifesto algo, mas também, por vezes, a de ocultar, de velar algo, função esta que não é tão imediatamente evidente. Uma tal contradição aparente se manifesta em duas surpreendentes metáteses da língua árabe.

Os radicais da língua árabe e as metáteses

Um dos mais intrigantes fatos semânticos da língua árabe é a metátese, transposição de fonemas dentro de uma palavra, frequentemente com relação de sentido entre as formas metatéticas.

Em nossa língua, se tomamos, por exemplo, a palavra “porta”, podemos encontrar metáteses como: trapo, raptó, parto ou tropa. Mas não há nenhuma relação de sentido entre elas e se houver (como alguém poderia alegar entre “parto” e “porta”) costuma ser meramente casual. Exceto em alguns

poucos casos que remetem à mesma etimologia, como terno / tenro ou a engasgos e tropeços de pronúncia como estrupar / estuprar, depredar / depedrar.

Podem surpreender pela conexão de sentido (mas são casuais...) metáteses como: desnorteia/ desorienta; podre / poder ou senador/desonra.

No caso da língua árabe, como se sabe, o que conta é o radical tri-consonantal, que é o núcleo semântico das palavras (as vogais, que frequentemente nem são grafadas, fazem a determinação periférica do sentido). Se aplicássemos essa leitura “árabe” a nossas palavras, “obsoleto” seria aparentado com “basalto” e “Datena” imediatamente associado a “detona”.

E considerando, por exemplo, em “carta” somente as consoantes, c-r-t, teríamos no mesmo campo de significados: carta, careta, certo, corta, curto, acerto, Creta, Crato etc. e ampliar-se-ia muito o número de metáteses: troca, treco, torce, recato, retaco, cátaru etc. Mas essas metáteses continuariam independentes e quando houvesse alguma relação de sentido (como, digamos jocosamente, em pastel / paulista) seria casual.

O que não impede que se busquem surpreendentes tiradas como:

C l i n t E a s t w o o d

O l d W e s t A c t i o n

e versos jogando com tálamo / túmulo ou filas, vilas, favelas etc.

Já na língua árabe, as metáteses são tão frequentes e dotadas de sentido que é tão difícil afirmar casualidade quanto decifrar o intrigante mistério desse fato de linguagem.

Alguns exemplos: B-r-k é o radical de abençoar. K-b-r é ser grande (a benção é engrandecimento: das colheitas, da família, do sucesso etc. a tal ponto que q-l-l é “ser pouco” e, no hebraico bíblico, também “amaldiçoar”). Na tradição semita, a benção é ligada sobretudo à primogenitura: b-k-r! Se viajar é s-f-r; f-r-s é o cavalo. X-r-b é beber; b-x-r é alegrar-se, boas novas. Etc. etc. etc.

Esses exemplos foram escolhidos de propósito procurando associar a palavras familiares ao leitor: b-r-k como no nome do presidente dos EUA: abençoado, Bento. K-b-r (como no Alcácer kibir, o grande Alcácer); s-f-r, como em safari; f-r-s, como no alferes Tiradentes. X-r-b (xarope – o b supre em português a letra p, inexistente em árabe); b-x-r (alvíssaras: *al-besharah*).

Essa introdução sobre as metáteses árabes é para discutir um caso incrível e de especial importância em torno da palavra para metáfora: o radical m-th-l.

O pensamento confundente oriental

Primeiramente, é necessário destacar outro ponto em que as línguas semitas divergem das ocidentais: o pensamento confundente (Ortega), isto é, o acúmulo numa única palavra árabe de significados que nós distinguimos em diversas palavras.

O pensamento confundente é uma forma, tipicamente oriental, de visão da realidade: concentrar em uma única

palavra realidades distintas, mas conexas. Se distinguir, dar nomes diferentes para realidades diferentes, é uma importante função da língua; “confundir” é - como já faziam notar Ortega y Gasset e Julián Marías - igualmente importante, pois:

Não haveria como lidar intelectualmente com realidades complexas, em suas conexões, nas quais interessa ver o que há de comum e, portanto, o tipo de relações que há entre realidades que, de resto, são muito diferentes¹⁵¹.

Em maior ou menor grau, variando de acordo com o setor da realidade a que se aplicam, todas as línguas são “distinguentes” e todas as línguas são confundentes. *Grosso modo*, se as línguas ocidentais parecem tender mais para a distinção, as línguas dos Orientes – e é bem o caso da língua árabe -, parecem convidar ao pensamento confundente.

Tome-se, por exemplo, a palavra árabe *Salam* (ou sua equivalente hebraica: *Shalom*), usualmente traduzidas por

¹⁵¹ MARÍAS, J. “Entrevista a JL, 26-5-99” <http://www.hottopos.com/videtur8/entrevista.htm>. *Videtur* No.8, 1999, DLO-FFLCH-USP. Um belo exemplo é dado pelo próprio Marías: “Muitas vezes me tenho referido à vaguíssima e estúpida palavra de nossa língua ‘bicho’ - palavra exasperante para um zoólogo, creio que estão classificadas umas oitenta mil espécies de coleópteros -, que permite designar inúmeras espécies animais, prescindindo de suas diferenças. Se estou lendo ou escrevendo e entra um inseto pela janela - como no poema de Dámaso Alonso -, não poderia tomar facilmente uma decisão de conduta, se tivesse que comportar-me com ele de acordo com sua espécie. Mas, o que quero é unicamente tirá-lo daqui, e tenho que tratá-lo como ‘bicho’ sem estabelecer outros questionamentos” (MARÍAS, J. *La felicidad humana*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp.16-17.)

paz. Ou melhor, se quisermos ser fiéis à semântica semítica, consideremos não a palavra, mas o radical tri-consonantal (que é a alma da língua semita: o radical determina essencialmente o campo de significado; as vogais só fazem a determinação periférica de sentido) S-L-M, ou em hebraico Sh-L-M.

Paz é somente um dos múltiplos significados confundidos em S-L-M.

S-L-M significa igualmente, por exemplo, unidade, integridade física ou moral: quando eu quebro este giz, sofro um ferimento, estabeleço uma separação ou produzo uma peça com defeito estou rompendo a S-L-M. Daí que o nome **SaLyM**, tão frequente entre os árabes, signifique “o íntegro”, o que não se corrompe... Naturalmente, ninguém no Ocidente diria de um giz quebrado que ele perdeu sua “paz”, associação evidente e conatural para o semita. É por isso que, fora do contexto confundente semita, é extremamente enigmática a formulação do apóstolo Paulo, que, escrevendo em grego (mas pensando com sua cabeça semita) diz que “Cristo é nossa paz...” (*Autos gar estin he eirene hemon...* Ef. 2, 14), fórmula que os cristãos ocidentais repetem devotamente, mas sem compreender seu significado. E quando examinamos a razão pela qual o apóstolo afirma que Cristo é “nossa paz”, aí a perplexidade do Ocidente torna-se total: “Cristo é nossa paz porque Ele quebrou o muro... (!?) e de dois fez um”. O que, para um semita, é totalmente natural.

Confundindo os conceitos de paz, saúde (física ou espiritual) etc. é natural que a saudação mais comum no mundo árabe (para encontro ou despedida) seja também precisamente: *Salam!* S-L-M indica também aceitação (de

boa ou má vontade), daí que a atitude religiosa de acolhimento da vontade de Deus seja *iSLaM*.

A mesma palavra S-L-M significa, ainda, integridade territorial. Assim, de Salomão (**SaLuMun** ou **SuLaiMan**), Deus diz a seu pai Davi (um homem de guerras), em atenção ao nome de Salomão: “Este teu filho será um homem de *shalom*, pois Salomão é o seu nome” (1 Crn 22,9). E Deus, apesar da infidelidade do rei, mantém a “integridade”, a “totalidade” do reino de **Salumun** e diz: “Não tirarei da mão de Salumun parte alguma do reino...” (I Reis 11,34).

Em outras palavras, tanto para o árabe quanto para o judeu, a integridade territorial e a paz são pensadas confundentemente como uma única realidade: se faltar um milímetro quadrado do que se considera ser seu território, não há paz. Por contraste, imaginemos que o Rio Grande do Sul pretenda separar-se do Brasil e constituir uma “República Farroupilha”. E que tal proposição seja referendada amplamente por um plebiscito, no qual os demais estados da União concordassem, de boa vontade, com essa separação. Nesse caso, nenhum de nós diria que houve uma quebra de paz (pelo contrário, promover-se-iam até churrascos “binacionais” de confraternização...). Já para um árabe ou um israelense, para quem **paz** contém, “confunde”, muito mais do que “não-guerra”, é inconcebível uma subtração de território que não fosse quebra de “paz”.

O radical m-th-l e suas metáteses

O mesmo ocorre com nossa palavra *mathal*, imensamente confundente, como vimos, do ponto de vista ocidental. *Amthal* (parábolas, metáforas, provérbios etc.) são

realidades humanas universais, mas têm especial força na comunicação oriental: se – falando tipicamente – o pensamento grego e ocidental tende ao *logos*, à argumentação lógica; o *mathal* – sempre falando em tipos – expressa melhor o Oriente. Cristo não está preocupado em elaborações conceituais nem empreende requintados debates lógicos: dEle, o evangelho diz - Mt 13, 34-35 – que só falava em *mashalim*, parábolas: “E sem parábolas nada lhes falava, para que se cumprisse o que foi dito pelo profeta: ‘Abrirei a boca em parábolas; proclamarei coisas ocultas desde a fundação do mundo’”. E quando é perguntado pelo “próximo”, Cristo não procura estabelecer aristotelicamente uma conceituação teórica (“A diz-se próximo de B se, e somente se, tal e tal ...), mas simplesmente conta a parábola do bom samaritano...

E quando o grande poeta Omar Khayyam, em suas *Rubayat*, transbordantes de pensamento metafórico, resolve falar de “modo direto” sobre a condição humana e chega a advertir que não vai se valer de *amthal*..., imediatamente tem uma recaída:

Para falar claramente e sem metáforas [!?!]
Somos as peças do xadrez jogado pelo Céu
Que brinca conosco no tabuleiro do ser
E depois... voltamos, um por um, à bolsa do
Nada.

Para efeitos deste estudo, retenhamos de *mathal* o significado central de metáfora. Os dois exemplos acima já insinuam duas paradoxais funções da metáfora: velar e

revelar; esconder e mostrar: em Khayyam, ocultar; em Cristo, mostrar.

Mas, mesmo revelando, as parábolas de Cristo servem para ocultar e Ele mesmo diz: “Por isto, Eu falo em parábolas: porque eles, olhando, não vêem, e ouvindo, não compreendem!”, cumprindo assim a profecia de Isaías: ‘Ouvireis e não compreendereis’” (Mt 13, 13).

Incrivelmente, essa paradoxal dualidade da metáfora expressa-se em duas metáteses de *M-th-l*: Th-L-M, “fazer uma abertura”, brecha que permite ver e L-Th-M, “velar, encobrir”. Como o turbante (*al-muLaThaM*) que encobre o rosto dos militantes.

Evidentemente, no ensino e em toda comunicação valemo-nos constantemente de metáforas (e comparações etc.): elas permitem a compreensão rápida e vigorosa de uma situação abstrata: a dificuldade, digamos, de uma empresa em crise é trazida para o concreto pela metáfora da sinuca ou da sinuca de bico; ou pela genial metáfora tupi “pinda-íba” (anzol-estragado). É o lado revelador da metáfora, que, como dissemos, também pode esconder.

Essa dialética esconde-revela torna-se particularmente importante – no Alcorão, na Bíblia e na mentalidade medieval – quando referida a nosso discurso sobre Deus: nossa linguagem humana, formada no sensível, derrapa e é incapaz de falar com propriedade sobre o divino. Daí a necessidade de metáforas.

Quando Tomás de Aquino discute a conveniência de que Deus se revele por metáforas e comparações na Sagrada Escritura (I, 1, 9), após lembrar que o ensino por comparações sensíveis é o mais adequado à natureza do

homem (espírito intrinsecamente unido à matéria), enfrenta a objeção de que ocultam a verdade.

E responde: “O raio da divina revelação não se extingue por ser comparado ao sensível em que se envolve, mas permanece em sua verdade: cabendo às mentes que são destinatárias da revelação ascender a seu sentido superior...” E diz que, mesmo para aqueles a quem as parábolas permaneciam veladas – porque não eram dignos ou capazes de apreendê-las em seu sentido profundo –, “melhor lhes era receber esses ensinamentos velados, do que ficar totalmente privados deles” (III, 42, 3).

Também no Alcorão é muito claro o duplo caráter das metáforas: revelar / esconder.

Allah vale-se de metáforas para esclarecer os fiéis, por exemplo em 30, 028: “Allah propõe metaforicamente: E assim explicamos detalhadamente os sinais aos que raciocinam”; mas também para obscurecer e confundir os que insistem em ficar fora do caminho! Como, por exemplo em 74, 031: “Para que os infiéis digam: ‘Que é o que Allah pretende ao propor metaforicamente?’”

Para o Alcorão, para a Bíblia e para a mentalidade religiosa antiga e medieval as coisas do mundo são metáforas, sinais de Deus: as coisas não são só o que são; são, antes de tudo pistas para a compreensão da fala de Deus: como enigmas a serem decifrados. O mundo é visto como alegoria. Explicando o que é alegoria, diz Agostinho:

Chama-se alegoria a palavra que soa de um modo, mas acaba significando outra coisa diferente. Por exemplo, Cristo é chamado

cordeiro (Jo 1,29); acaso é Ele animal? Cristo é chamado leão (Apo 5,5); acaso é Ele fera? É chamado pedra (I Cor 10,4); acaso é Ele dureza? É chamado monte (Dan 2,35); acaso é Ele elevação de terra? E, assim, há muitas palavras que soam de um modo, mas são entendidas de outro e a isto se chama alegoria (En. 103, 13).

Nesse quadro, criadas pela Inteligência do Logos, as coisas do mundo trazem uma mensagem cifrada sobre Deus e as verdades eternas, como se diz nos famosos versos - *PL* 210:579 - atribuídos a Alain de Lille:

Omnis mundi creatura	(Do mundo, toda a criatura)
Quasi liber et pictura	(Como livro e pintura)
Nobis est speculum.	(É um espelho para nós)
Nostrae vitae, nostrae mortis	(De nossa vida e morte)
Nostrae status, nostrae sortis	(De nosso estado e destino)
Fidele signaculum	(Um sinal confiável)

Compreendemos assim uma das razões para o imenso cultivo de enigmas e adivinhas na Idade Média: são como que um modelo da fé e do conhecimento da verdade religiosa (cf. <http://www.hottopos.com/notand18/enigmas.pdf>).

Referindo-se às verdades de Deus, São Paulo as equipara a enigmas. O Apóstolo diz na I Epístola aos Coríntios (13, 12) que atualmente vemos confusamente como em um *enigma*, mas que um dia, as veremos com clareza: tal como acontece, quando se resolve uma adivinha.

Assim, metáforas (& cia.) brincam de esconde-esconde (ou esconde-revela) com nossa compreensão do mundo, do homem e de Deus.

E o próprio Jesus, como Verbo Encarnado, é Ele mesmo, um *mathal*: muitos não viam nEle senão um mero homem, o “filho do carpinteiro”.

Os diversos níveis de leitura do mundo como *mathal*

Não só as Escrituras, o próprio mundo é também uma parábola que admite diversos níveis de leitura. Afinal, diz Tomás de Aquino, Deus cria por Seu *Logos, Verbum, Sua Palavra, Seu Pensamento* e “assim como a palavra audível manifesta a palavra interior do pensamento, assim também a criatura manifesta a concepção do Pensamento divino... As criaturas são como palavras que manifestam o Verbo de Deus” (I d.27, 2.2 ad 3).

Deus - que “dispôs tudo com medida, número e peso” (Sab 11, 20) - fez deste mundo um grande *mathal* para o homem. Pois Deus se comunica através de *ayat*, sinais. Sinais são não só prodígios portentosos, mas também as coisas corriqueiras do mundo e o próprio mundo como um todo é um sinal.

Note-se, nesse sentido, que do radical árabe ‘-L-M derivam as palavras árabes para “mundo” e “sinal”, “marco”.

E não por acaso, Sartre identifica seu ateísmo com a sentença: “Não há sinais no mundo”.

E o Alcorão não se cansa de repetir: “...*nisto*, certamente, Allah estabeleceu sinais para quem está disposto a refletir”. *Nisto*: “Na criação dos céus e da terra e na sucessão da noite e do dia” (03, 190). “Ao fazer as estrelas para que possais dirigir-vos por elas entre as trevas da terra e do mar” (03, 097). “Ao fazer descer água dos céus, e que as árvores frutifiquem e dêem cachos ao alcance da mão” (03, 099). “Foi Ele quem fez do sol, claridade e da lua, luz. Quem determinou as fases da lua para que saibais o número de anos e o cômputo. Allah não criou isto senão com um fim. Ele explica os sinais aos que sabem” (10, 005). Etc., etc., etc.

Assim, Allah que é sutil, *Latyf* (*Alcorão* 33, 034), fala por sinais, parábolas e metáforas:

“Ele fez descer do céu a água, que desliza pelos vales, segundo sua capacidade. A torrente arrasta uma espuma flutuante, semelhante à escória que se dá na fundição para fabricar jóias ou utensílios. Assim fala Allah em *mathal* da Verdade e do falso: a espuma se perde e fica na terra o que é útil para os homens. Desse modo, Allah propõe os *amthal*” (13, 017).

Como vimos, o Alcorão afirma que, até através de um mosquito, Deus fala ao homem por *amthal*; já o Velho Testamento remete à formiga: “Vai, preguiçoso, vai ter com a formiga, observa o seu proceder, e torna-te sábio” (Prov 6, 6). E Cristo convida a aprender a sabedoria de Deus, olhando os

lírios do campo, as aves do céu e o mundo em geral: “Aprendeí da figueira o *mathal*...” (Mc 13, 28). E o Apóstolo diz: “Na lei de Moisés está escrito: ‘Não atarás a boca ao boi que debulha’. Mas, acaso Deus se ocupa de bois? Não é, na realidade, em atenção a nós que Ele diz isto?” (I Cor 9, 9-10).

Com a unanimidade das três grandes religiões, não é de estranhar que o oriental valorize a busca de *amthal* no mundo e busque orientar sua vida por provérbios, parábolas e metáforas, comparando e aprendendo a sabedoria pela observação da natureza.

Não é de estranhar também que, para a estreiteza do ocidental de hoje, encerrado em seu mundo tecnologicamente domesticado, obcecado pelo acessório, a observação da natureza tenha deixado de ser interessante e já não lhe diga mais nada: para ele, falam mais alto o culto à eficiência e ruídos eletrônicos dos diversos artefatos de que se cercou. E a sabedoria, também esquecida, encontra seu *Ersatz* também na técnica de especialistas: terapêutas e analistas.

Análise keirseyaniana de clássicos cristãos e chineses

Jean Lauand¹⁵²
Enio Starosky¹⁵³
Sylvio Horta¹⁵⁴

Resumo: Este artigo dá continuidade a um anterior: “A tipologia de David Keirsey e preferências religiosas”, publicado nesta mesma revista (RIH 38, 2016). Os tipos psicológicos de Keirsey são aqui aplicados a Bento de Núrsia, a Francisco de Assis, ao apóstolo João e a seus estilos religiosos.

Palavras Chave: David Keirsey. tipos de temperamento. São Bento. São Francisco de Assis. São João. Confúcio. Lao Tsé.

Abstract: This article continues the analysis of “A tipologia de David Keirsey e preferências religiosas” in this same journal (RIH 38, 2016). St. Benedict and St. Francis of Assisi are considered under the light of Kersey’s types.

Keywords: David Keirsey. temperament types. religion. St. Benedict. St. Francis of Assisi. St. John. Confucius. Lao Tsé.

1. Introdução – Tipos e a tipologia de Keirsey

Como se sabe, o psicólogo norteamericano David Keirsey (1921-2013, a partir de agora abreviado por DK) propôs – fundamentalmente em duas de suas obras: *Please Understand Me I e II*; Kersey (1984) e Keirsey (1988) – uma

¹⁵². Autor das Partes 3 e 4.

¹⁵³. Mestre em Educação e [desde 2020] Doutor em Ciências da Religião (UMESP). Diretor do Colégio Luterano São Paulo. Autor da Parte 5.

¹⁵⁴. Coordenador da Área de Chinês da FFLCHUSP. Doutor em Educação pela Universidade de São Paulo. Autor da parte 6.

importante tipologia de temperamentos, fundamentada em preferências em torno de quatro pares de fatores: E/I; S/N; F/T; J/P (estabelecidos por Jung e complementados por Myers-Briggs) que DK agrupa em 4 tipos de temperamentos SP, SJ, NF e NT; daí decorrendo, a partir da combinatória dos complementos, 16 tipos mais concretos: ISTJ, ISFP, ENFJ etc. Uma boa apresentação em português dessa teoria (e dos significados das letras abreviadoras) está em LAUAND, J. Sérgio (2014)

Desnecessário dizer que o uso que faremos dessas preferências está sujeito às ressalvas metodológicas próprias de qualquer abordagem tipológica: seu caráter caricato (no sentido de “carregado”); admitir a mistura de fatores opostos dentro de um mesmo sujeito (que pode ser, por exemplo, em alguma medida *S* e *N* ao mesmo tempo e não necessariamente um tipo puro *S* ou *N*); neutralidade ética e valorativa dos diversos tipos (um tipo não é “melhor” do que o outro); e sobretudo não confundir o tipo com conceitos e menos ainda com a realidade etc. Tendo em conta, sobretudo, que o tipo psicológico é só **um** fator para a compreensão do indivíduo; ao lado de tantos outros fatores: gênero, classe social, família (p. ex. pai tirano ou ausente), geração, etc. etc. etc.

A própria linguagem comum já nos ensina algo sobre os tipos e previne contra sua absolutização: em espanhol, “*tipo* (ou *tío*)” é qualquer pessoa, equivalente ao nosso “cara”; afinal, ninguém é tão original que não se encaixe em algum tipo... Já a relativamente recente gíria “tipo” (ou “tipo assim”) indica imprecisão, inexatidão: “500 francos suíços, sei lá, acho que é tipo 1500 ou 2000 reais”. “Tipo” serve também como eufemismo para o inautêntico ou *Ersatz*: um

salame “tipo” italiano é **não** italiano, mas de Pirituba mesmo. E a “baiana típica” não existe senão para marcar presença em banca de acarajé ou para figurar em selfies de turistas...

2. Fator S x fator N

A valiosa contribuição de DK não está em dar nomes para batizar os tipos, talvez uma tentativa de deixar sua marca nos estudos de tipos psicológicos: em nossas aulas, procuramos evitar esses nomes, pois podem antes, em alguma medida, desorientar os alunos: por exemplo o *Champion* (ENFP) nos remete mais ao futebol do que a um El Cid ou cavaleiro medieval; e seriam necessárias muitas explicações se assumíssemos *Teacher* como o ENFJ, quando o próprio DK insiste em que a maioria dos professores da Educação Básica são SJ...

A verdadeira contribuição de DK está em agrupar os 16 tipos em torno a 4 temperamentos: SJ, SP, NF e NT. E na centralização do par S/N para a constituição dos temperamentos.

S (de *Sensible*) é a preferência de ater-se aos fatos, ao que se dá aí diante dos olhos, ao realismo do pássaro na mão, sem devaneios, sem “viajar” na imaginação...

Já o N (de *iNtuition*) vê os fatos como possibilidades futuras, de busca do sentido humano e do *self* (NF) ou das construções científicas / tecnológicas ou estruturas lógicas (NT). Para o N de um NF e sua sensibilidade para o humano parecem perfeitamente normais os versos de Adélia Prado (2016, p. 146):

De vez em quando Deus me tira a poesia.
Olho pedra, vejo pedra mesmo.

Já para os S é difícil compreender que só “por exceção” a pedra seja pedra... Jean Anouilh joga com a oposição S x N na peça “A Cotovia”. Nela a jovem Joana D’Arc, que Keirsej apresenta como protótipo dos INFP – o idealista entre os idealistas (1990, p. 201), naturalmente o tipo mais apropriado para experiências místicas – ouve vozes que a convocam a salvar a França. Seu pai, na peça radicalmente S, reage espancando-a e proferindo a sentença que se tornou proverbial na oposição S x N:

Sauver la France? Sauver la France? Et qui
gardera mes vaches pendant ce temps-là?

Nessa mesma linha de confronto NF x S, recordo¹⁵⁵ um caso (uma piada ou talvez *una anécdota*, nunca esclareci se ocorreu realmente) que me foi contada, há mais de trinta anos, por um ilustre pesquisador, sábio beneditino, ISTJ, S ao extremo:

Uma vez “fui”¹⁵⁶ celebrar missa para freiras
jovens, neuróticas, e fiquei para almoçar:
– Irmã, poderia passar o pão?

¹⁵⁵. Passagem de autoria de JL.

¹⁵⁶. No ambiente piadista, a primeira pessoa faz parte do recurso lúdico de dar realismo: o narrador, Dom João Mehlmann, monge exemplar, seria incapaz de qualquer grosseria ou atitude minimamente indecorosa. Mas, como diz Keirsej, um ISTJ, se se encontra só com homens amigos pode permitir-se “expressar-se de modo distinto do que o que usa normalmente” (1990, p. 218).

- O pão... o trigo que se encontrava disperso pelo campo e que se deixou triturar, morrer para si mesmo, para transformar-se em pão que se dá em comunhão para os irmãos...!
- (dá de ombros em perplexidade) – Irmã, poderia passar o vinho?
- O vinho... que representa o sangue do Cordeiro (...)!
(O azeite... bálsamo da unção do Messias...)
- Aí eu aponte para uma berinjela e quase falei:
- Irmã, poderia me passar o saco do São Benedito?

É, tipicamente, a oposição entre o SJ, o beneditino da Regra e, digamos, o NF do jardim das almas, com suas rosas e florezinhas campestres de uma carmelita como Santa Teresinha. Aliás, quem procurar no Google “mística carmelita” ou “poesia carmelita” verá que os resultados superam em muito os inexpressivos “mística beneditina” / “poesia beneditina”. Já “beneditino” é, na linguagem popular, campeão em paciência (“paciência beneditina”), que Houaiss dicionariza: “aquele que se devota incansavelmente a trabalho metuculoso”.

3. O beneditino, ISTJ – evocação de um sábio monge.

Feitas todas as ressalvas ao procedimento tipológico, é necessário acrescentar que cada indivíduo, por mais que possa se enquadrar em um determinado tipo psicológico, mantém sua individualidade, na qual ocupam seu lugar os

fatores complementares (em um sujeito no qual predomine fortemente, digamos, o T, sempre tem, em alguma medida, o F; como um jogador destro de vez em quando deve chutar com a esquerda...) e outras características que transcendem o âmbito dos tipos: sempre insisto em que se há, por exemplo, grandiosidade (e generosidade etc.) todos os tipos são deliciosos e trazem importante contribuição específica para o convívio.

No começo dos anos 80, duas razões me levaram a procurar o Dr. D. João Mehlmann, um ilustre beneditino do Mosteiro de São Bento: eu estava elaborando meu doutorado sobre o filósofo alemão contemporâneo Josef Pieper e – segunda razão – eu tinha sido encarregado de lecionar Idade Média na Feusp (naqueles saudosos tempos, a História da Educação Medieval, disciplina obrigatória, ocupava um semestre inteiro de 4h/aula por semana!!) e, nos dois casos, sua ajuda foi decisiva: o mosteiro dispunha de livros e artigos de revistas raros e antigos sobre Pieper (que ninguém mais no Brasil possuía) e para um jovem de 30 anos (na época, os estudos medievais eram incipientes entre nós) era imprescindível a ajuda de um mestre como D. João.

Evoco a sua figura pois é muito melhor do ponto de vista didático nos atermos ao concreto – não por acaso *enseñar* em espanhol significa também mostrar – no caso, uma figura emblemática do ideal de São Bento, com a qual tive o privilégio de frequente convívio ao longo de seis anos (ele veio a falecer em 30-12-1988), com longas conversas ao menos uma vez por mês, além de inúmeras consultas telefônicas. Para as recordações que se seguem, recorrerei ao artigo em homenagem a Dom João, que publiquei no Estadão

(Lauand 1988) e a entrevista que concedi a Roberto Castro (2009).

Dom João, monge exemplar, era além do mais um erudito incomparável, especializado em Padres da Igreja e Sagrada Escritura, com domínio absoluto das línguas e uma imensa bagagem de leituras em sua memória prodigiosa; conhecimentos generosamente ao dispor dos amigos que frequentavam sua cela no mosteiro. Com uma perna amputada, preso a uma cadeira de rodas, dedicava-se em tempo integral ao estudo e a um incrível “banco de dados” pessoal (naquele tempo não havia internet e nem PCs) com milhares e milhares de fichas.

Na verdade, em certos aspectos, D. João superava o Google. Lembro-me que um dia telefonei para ele porque queria saber quem era o autor do hino medieval *Ave verum*. Dom João respondeu: “Qual dos *Ave verum*?” Eu, que nem sabia que havia outros, precisei: “*Ave verum corpus natum*”. Ele disse que não sabia. Eu estranhei muito: como ele não sabe, se ele sabe tudo? Ele continuou: “Ninguém sabe. O primeiro manuscrito, do século XIV, é anônimo; outro manuscrito...”. E me falou a relação completa dos manuscritos do *Ave verum corpus natum*.

Suas raras saídas limitavam-se a uma ou outra conferência na USP ou a participação em bancas também na USP, como a de meu doutorado em 1986. Sempre que uma tese envolvia assuntos de antiguidade para os quais não havia especialistas, D. João era convocado. Entre os interlocutores que o visitavam no mosteiro, recordo os professores da USP:

Ruy Afonso da Costa Nunes, Isaac Nicolau Salum, Nachmann Falbel e Helmi Nasr.

A história da educação e da cultura medievais, confunde-se, em boa medida, com a da Ordem e 529, o ano de fundação do mosteiro de Monte Cassino, é considerado por muitos historiadores (como Pieper) o início da Idade Média, e o período que vai até o século XI é chamado de “era beneditina”.

Em todos os semestres, até seu falecimento, “aproveitando-me” do fato de sua condição de cadeirante, para que as turmas (de 60 alunos) pudessem ter uma conferência com o especialista, em vez de levar Dom João para a USP, eu levava os alunos ao São Bento (o Colégio, ao lado do Mosteiro) e eles tinham a oportunidade de ter acesso a – mais do que aos conhecimentos do palestrante na conferência, mero pretexto – um autêntico monge medieval, ao puro espírito de São Bento. A aula terminava pouco antes dos Ofícios de Vésperas e os alunos que quisessem dirigiam-se à Igreja de São Bento para acompanhar a Liturgia das Horas em latim e com canto gregoriano. Todo um laboratório de cultura medieval, especialmente o monge.

O que mais impressionava aquelas jovens alunas era o monge em seu *contemptus mundi*, imerso em São Jerônimo e Orígenes e totalmente alheio às incidências mundanas do mundo moderno. Um dia, levei para ele revisar os originais de um livro que tinha escrito. Como sempre, buscava aproximar a filosofia e a educação medieval da cultura contemporânea e mencionei um verso de Caetano: “Por isso uma força me leva a cantar” (da então, ainda recente, canção

“Força Estranha”). Dom João leu, disse que estava bom, mas fez uma ressalva: “Caetano nunca disse isso”. Estranhei e perguntei a qual Caetano ele se referia. Ele respondeu: “O cardeal Caetano, do século XVI, ora. Que outro Caetano há”? Do alto dos 1500 anos de sua Ordem, um dia explicou por que não se dedicava a aprofundar no marxismo. Ele disse: “Quando eu era jovem, Pio XI disse que o marxismo era errado. Se está errado, pensei, não vai durar mais que 300 ou 400 anos. Não vale a pena estudar”.

Dom João, como bom SJ, prezava as distinções institucionais da Ordem, como a utilização do “Dom” – privilégio de bispos – por monges beneditinos. Uma vez, nossa conversa em sua cela foi interrompida por um monge que lhe trouxe a bandeja do almoço. “– Obrigado Valdisnei [nome “aproximado”]”. Quando o confrade saiu, ele confidenciou-me em voz baixa: “Antigamente, entravam para a Ordem e se tornavam Dom – Dom Clemente, Dom Basílio, Dom Irineu – mas *agora* eles continuam Valdisnei mesmo”. O seu “agora” resumia as recentes mudanças na Igreja e na Ordem, com a – a seu ver – consequente decadência. O rigor do estilo da Ordem teria o poder de transformar “eles” (os menos dotados social e intelectualmente) e elevá-los a uma maior estatura. Claro que, para Dom João, o “agora” incluía novas teologias que, no fundo – em seu acentuado lado S – simplesmente escondiam desordenados desejos carnisais.

São Bento e os SJ: a Regra, os horários (entre tantas outras contribuições, S. Bento “inventou” horários, sagrados para seus monges), o eterno (em oposição ao efêmero), o voto de *stabilitas loci* (o monge beneditino, via de Regra, deve permanecer em seu mosteiro) etc. Uma vez perguntei a

Dom João por que o Mosteiro de São Bento está em um dos pontos mais centrais e ruidosos da cidade, quando o previsto é o ermo e o silêncio. “- Nós estamos aqui desde o século XVI; o barulho veio depois...”.

Se tinha momentos de humor e divertia-se com piadas, no entanto, ele mantinha o rigor. Pouco antes de ele morrer, fui visitá-lo no mosteiro e ele me mostrou uma foto que tirara para o obituário, com aspecto muito grave. Comentei que a foto não combinava com seu bom humor. E ele justificou o semblante grave na foto assim: “Eu sou um monge”. Dom João, muito inteligente, sabia ser flexível em coisas de menor importância: certa vez acompanhou-me à Biblioteca do Mosteiro, próxima à sua cela, para emprestar-me um livro (o que não era permitido) raro de Boécio e quando eu apanhei o grosso volume e já ia empurrar sua cadeira de rodas de volta para a cela, ele falou-me energicamente: “- Ô, camufla!”. “- !!?””. Ele apontou-me o vazio deixado pelo Boécio na estante e fez o gesto de ajuntar os livros remanescentes...

Não esqueçamos que S. Bento fundou sua Ordem em tempos difíceis: o Império Romano no Ocidente foi extinto e assolado por bárbaros (em um primeiro momento ainda não convertidos ao cristianismo e ao catolicismo) e a ideia era a de preservar valores espirituais no espaço sagrado do mosteiro, que mesmo os bárbaros, em geral, respeitavam – daí que, em inglês, até hoje, o espaço inviolável (de asilo político ou reserva ecológica) seja *sanctuary*.

Em tempos de “novos bárbaros” e considerando-se fiador da verdade, não é de estranhar que o (acentuadamente)

ISTJ Joseph Ratzinger, tenha elegido para si o nome de Bento XVI, inspirando-se em Bento (padroeiro da Europa e, para Ratzinger, até mesmo fundador da Europa), em seu projeto de reconversão do continente.

São Bento de Núrsia

Queridos irmãos e irmãs!

Gostaria hoje de falar de São Bento, Fundador do monaquismo ocidental, e também Padroeiro do meu pontificado. (...)

São Bento de Núrsia com a sua vida e a sua obra exerceu uma influência fundamental sobre o desenvolvimento da civilização e da cultura europeia. (...) O contexto geral do seu tempo: entre os séculos V e VI o mundo estava envolvido por uma tremenda crise de valores e de instituições, causada pela queda do Império Romano, pela invasão dos novos povos e pela decadência dos costumes. Com a apresentação de São Bento como “astro luminoso”, [seu biógrafo e quase contemporâneo, o papa] Gregório queria indicar nesta situação atormentada, precisamente aqui nesta cidade de Roma, a saída da “noite escura da história” (cf. João Paulo II, *Insegnamenti*, II/1, 1979, p. 1158). De facto, a obra do Santo e, de modo particular, a sua *Regra* revelaram-se portadoras de um autêntico fermento espiritual, que mudou no decorrer dos séculos, muito além dos confins da sua Pátria e do seu tempo, o rosto da Europa, suscitando depois da queda da unidade política

criada pelo império romano uma nova unidade espiritual e cultural, a da fé cristã partilhada pelos povos do continente. Surgiu precisamente assim a realidade à qual nós chamamos “Europa”. (...) Na prática da obediência realizada com uma fé animada pelo amor (Regra 5, 2), o monge conquista a humildade (5, 1), à qual a Regra dedica um capítulo inteiro (7). Desta forma o homem torna-se cada vez mais conforme com Cristo e alcança a verdadeira auto-realização como criatura à imagem e semelhança de Deus. (...) Paulo VI, proclamando a 24 de Outubro de 1964 São Bento Padroeiro da Europa, pretendeu reconhecer a obra maravilhosa desempenhada pelo Santo mediante a *Regra* para a formação da civilização e da cultura europeia. Hoje a Europa que acabou de sair de um século profundamente ferido por duas guerras mundiais e depois do desmoronamento das grandes ideologias que se revelaram como trágicas utopias está em busca da própria identidade. Para criar uma unidade nova e duradoura, são sem dúvida importantes os instrumentos políticos, económicos e jurídicos, mas é preciso também suscitar uma renovação ética e espiritual que se inspire nas raízes cristãs do Continente, porque de outra forma não se pode reconstruir a Europa. (...) Procurando o verdadeiro progresso, ouvimos também hoje a *Regra* de São Bento como uma luz para o nosso

caminho. O grande monge permanece um verdadeiro mestre em cuja escola podemos aprender a arte de viver o humanismo verdadeiro. (Bento XVI, 2008)

O que ressalta é a afinidade dos SJ – e particularmente dos ISTJ – com o carisma beneditino. Keirsey diz que os ISTJ são “os guardiães das instituições tradicionais” (1990, p. 216), ficam “muito inquietos com a ideia de que as instituições estão em perigo de ruir” (1990, p. 216), “transmitem uma mensagem de formalidade e estabilidade” (1990, p. 217), primam “pela paciência em seu trabalho” (1990, p. 217), são os mais sérios e detalhistas em inspecionar se está tudo em ordem na instituição (1988, p. 107), especialmente “preocupados com moralidade” (1988, p. 107), são confiáveis, voltados para o passado, prezam autoridade e *belonging* (1988, p. 107), “tendem a se envolver em organizações de serviço à comunidade que transmitam valores tradicionais aos jovens, tais como Escola Dominical, Escoteiros etc. (1988, p. 108). Etc.

4. Francisco de Assis, o ISFP, e os franciscanos.

[... trecho suprimido por repetição de capítulo anterior]

O SP, embora compartilhe com o SJ o fator S, é-lhe notadamente oposto.

Se o SJ é tipicamente voltado para o dever, a seriedade e a responsabilidade; preza a ordem, a hierarquia, as instituições e a organização; o SP é voltado para a ação impulsiva, preza a liberdade, a independência, a alegria e o lúdico e não liga muito para hierarquias e instituições.

Tipicamente, se o SP queixa-se da quadradice do SJ (o chato de galocha); o SJ queixa-se do SP, como uma vez ouvi em um diálogo desses dois S: “Pôxa, parece que para você as regras e leis foram feitas para serem infringidas...”

O realismo do SJ, sua experiência, pode tender ao pessimismo, como em *Os Lusíadas* o Velho do Restelo, “c’um saber só de experiências feito” (IV, 94), maldizendo e denunciando as escusas motivações da expedição; enquanto o SP Vasco da Gama, movido por impulso de aventura (o famoso “navegar é preciso” refere-se precisamente ao imperioso impulso dos SP), ordena o embarque sem despedidas, sem olhar para o choro das mães e esposas na praia: “por não mudarmos do propósito firme começado” (IV, 93).

Keirsey coloca São Francisco de Assis como claramente ISFP (Keirsey 1990, p. 235) e efetivamente as características desse tipo realizam-se no *Poverello*.

“Embora todos os SP sejam artesãos por natureza, não praticam sua habilidade com a mesma devoção à graça e ao adorno como o ISFP. Por alguma razão o ISFP parece mais inclinado às ‘belas artes’ do que os outros SP” (Keirsey 1990, p. 233). “São tão hedonistas e impulsivos como os demais SP (...) não planejam nem preparam. Submersão na sua arte não é preparação para algo que farão mais tarde; é antes o experimentar intensamente esse momento. Os ISFP não esperam, porque esperar é ver seu impulso murchar e morrer” (1990, p. 234).

Pela sua ligação com o concreto específico (cor, no caso do pintor; som, no do músico; etc.) o ISFP é quem está mais fortemente ligado à realidade (no caso do ISTP, temos a mediação de algum instrumento ou ferramenta). Sendo “de longe o mais amável e gentil de todos os tipos, sem competidores próximos” (1990, p. 235), o ISFP é o tipo mais sensível à dor e ao sofrimento alheio. Há um parágrafo de

Keirsey (1990, p. 236) que é obrigatório, por evidenciar o temperamento de São Francisco:

Podemos hallar en muchos ISFP un deseo instintivo por la naturaleza, lo pastoral y lo bucólico. Se sienten en casa cuando se encuentran en medio de la naturaleza y esta parece darles la bienvenida. Algunos saben tratar de un modo especial a los animales, incluso a los animales salvajes. Parece como si hubiera un lazo común de mutua simpatía y confianza. En algunos casos, ese mismo lazo aparece entre los ISFP y los niños pequeños de un modo instantáneo sin planearse.

O que vimos sobre os SP e, em particular, sobre o ISFP, relaciona-se com São Francisco. Se o SJ São Bento foi glorioso pela sua Regra; São Francisco, por não querer regra nenhuma, mas a espontaneidade da liberdade. Se São Bento prescreveu leituras e, muito cedo – a partir de Cassiodoro e seu mosteiro *Vivarium* – seus monges se dedicaram ao *scriptorium*: à cópia, ao estudo e ao ensino; Francisco prefere a vida à intelectualização. Sua com-paixão para com os pobres e doentes. O senso artístico-pastoral do concreto, que o leva a inventar o presépio. Seu amor à natureza e aos animais. Se o SJ Bento é o Padroeiro da Europa, São Francisco é o personagem mais querido do mundo, amado por cristãos e não cristãos, artífice da paz, padroeiro dos animais, da ecologia e de milhões de carinhosamente apelidados de Chico, Paco, Quico, Pancho, Ciccio, Fran, Cisco, Kiko etc. pelo mundo. Além de dar nome a dezenas de municípios pelo Brasil afora.

No confronto Francisco x Bento, este leva Ratzinger; aquele, Bergoglio. E o *Poverello* ganha de goleada no sem número de pessoas que o têm como santo onomástico. Daí que, para individualizar um determinado Chico o povo recorra a determinações adicionais, por origem – como na clássica “Chico Mineiro” (canção que em 1946 consagrou Tônico e Tinoco e, 50 anos depois, sucesso na voz de Sérgio Reis) – ou por outras características (Chico Vesgo, Chico da Rosinha, Chico Valentão etc.); ou ainda explicitando o sobrenome, como na narrativa de Caymmi na maravilhosa canção praieira “A jangada voltou só”, na qual é preciso dar o sobrenome do protagonista Francisco (pois, em qualquer aldeia, são muitos), mas não o do (raro) Bento:

A jangada saiu
Com Chico Ferreira e Bento
A jangada voltou só

Na mesma linha, a da necessidade de individualizar cada Francisco, Bento presta-se a esse fator de determinação secundária no famoso personagem de Maurício: Chico Bento.



Não é por acaso que quando o imaginário popular quer um religioso para romper as barreiras da burocracia e do legalismo, é na família franciscana que pensamos, como no caso de Frei Lourenço de *Romeu e Julieta* ou nos frades que ajudam o Zorro (ou no “franciscanizado” frei Tuck de Robin Hood).

Ou a oposição entre o nominalismo franciscano e a ortodoxia beneditina que se dá em *O Nome da Rosa*.

Na vida de Francisco encontramos um famosíssimo gesto impulsivo (típico de SP): para expressar seu desprendimento dos bens materiais, ficou nu em praça pública, afrontando as ameaças do pai, rico comerciante de tecidos. Algumas más línguas eclesiásticas (confidencialmente, é claro) admitem a hipótese de que o antigo emblema dos franciscanos, com dois braços em cruz, seria na verdade o gesto, em versão estilizada, “*dell’ombrello*” (dobrar o braço com a mão fechada, apoiada no cotovelo), que em Portugal, segundo Câmara Cascudo (2012, verb. “Dar Banana!”) se chama eufemisticamente: “apresentar as armas de São Francisco”! Essa teria sido a resposta gestual de Francisco à pergunta do pai sobre que destino dar – já que o filho não se interessava – a seus ricos tecidos... Não sabemos como realmente as coisas se passaram, mas o gesto não é simplesmente impensável para nosso SP (mesmo que santo). Naturalmente, os mais “devotos” sempre preferirão a interpretação pia...

Para finalizar esta parte, recordemos alguns pontos do livro clássico de Gilberto Freyre (1959), quase totalmente dedicado a expor a enorme contribuição (embora muito menos documentada do que a de outras ordens) da energia criadora dos franciscanos para a identidade brasileira:

- a presença franciscana na paisagem, na vida na cultura do Brasil inteiro é uma das constantes do modo brasileiro de ser (p. 15)

- o franciscano, aberto aos valores de outros povos e civilizações, opõe-se ao risco de confundir o cristianismo com a civilização europeia (pp. 19 e ss.). O franciscanismo, a difícil arte das relações de europeus com não europeus, fomenta a variedade de vozes dentro da unidade cristã. Variedade de vozes, de artes, de gostos, de danças, de alimentos, de estilos de arquitetura, contanto que sejam todos

valores a serviço do Homem e, quando acrescentados às tradições europeias da Igreja, a serviço do cristianismo (p. 68).

- Essa abertura liga-se ao nominalismo, filosofia desenvolvida pelos franciscanos, que opõe o concreto ao abstrato, o especificamente regional ao abstratamente universal (pp. 71 e ss.).

- “admiramos no franciscanismo, além de sua eterna mocidade de espírito, seu caráter socialmente democrático (...), sua identificação antes com a gente simples que com a sofisticada, sua indiferença aos títulos e aos bens chamados do mundo, sua exaltação do que no homem é autêntico e do que na inteligência e no saber dos homens é genuíno” (p. 35). Etc.

5. O “jeito de ser” do Discípulo Amado na comunidade joanina – um tipo INFP

O “discípulo amado” (em grego: ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς - expressão utilizada cinco vezes no Evangelho de João) era o mais jovem membro da família do seu pai e também o mais jovem do grupo dos apóstolos.

Aproximou-se de Jesus com aproximadamente vinte e quatro anos. O traço mais forte de seu caráter era a confiabilidade; sempre disposto, era corajoso, fiel e devotado. Sua fraqueza era a vaidade. Homem de poucas palavras, exceto quando de ânimo exaltado. Esteve muito ligado a Pedro nas atividades iniciais do movimento cristão, tornando-se um dos principais sustentáculos da igreja de Jerusalém.¹⁵⁷

O maior desejo de João era resolver os conflitos internos e externos das comunidades sob sua liderança. A

¹⁵⁷ “Os doze apóstolos”. Disponível em: <http://www.urantia.org/pt/o-livro-de-urantia/documento-139-os-doze-apostolos> Acesso em: 04.05.2017.

comunidade joanina em geral era composta por pessoas com pensamentos de cunho gnóstico, antecipando o gnosticismo no segundo século, cuja influência marcou a história dos dois milênios do cristianismo. João tinha apreço por “retirar-se do mundo” com suas comunidades. Apoiava a visão de que a coisa boa é o conhecimento e a coisa ruim é o comer; o que se come é o conhecimento (Cap. 13.32-34...). Talvez por isso também trabalhou frequentemente com conceitos dualistas, como: baixo/alto, luz/trevas, dia/noite, o mundo do ser humano e o mundo de Deus, aquilo que se vê e aquilo que verdadeiramente existe etc.

Garcia afirma que, ao que tudo indica, o evangelho de João tem um forte elemento de “mortificação do corpo” e constante contraste entre materialidade e espiritualidade; que vários textos dificultam enxergar os ritos regulares da igreja primitiva.¹⁵⁸ De fato, a linguagem que João emprega, a constante linguagem figurada, simbólica, ou de duplo sentido, é uma das características mais marcantes de seu evangelho. É o espírito que dá a vida. A carne não vale nada (6.63). João usa a palavra espírito, por oposição a carne e sua interpretação é figurada, por oposição a interpretação literal: “*As palavras que vos falei são espírito e vida*”, têm sentido figurado profundo e vital.¹⁵⁹

Parece seguro inferir, a partir do gênero literário do QE (Quarto Evangelho), que João sacrifica práticas como a comensalidade (ainda que a substitua pelo rito do lava-pés – que é uma prática de esvaziamento), para não perder a identidade de pertença. Abre mão daquilo que valoriza, e, para não se indispor com a comunidade, tolera. João deseja pertencer à comunidade e, mesmo que possivelmente não

¹⁵⁸ Citando o Dr. Paulo Roberto Garcia, em aula na Umesp.

¹⁵⁹ PRADO, José Luiz Gonzaga. A Eucaristia no IV Evangelho: significante e significado. In: http://www.vidapastoral.com.br/artigos/sacramentos/a-eucaristia-no-iv-evangelho-significante-e-significado/#_ftn5 Acesso em: 01/05/17.

conhecesse as cartas paulinas, sua atitude revela ter adotado um interessante princípio paulino: “*Fiz-me tudo para com todos, com o fim de, por todos os modos, salvar alguns*” (1 Co 9.22).

Por outro lado, também podemos questionar se não foi o próprio Discípulo Amado, pelo seu “jeito de ser” (seu perfil psicológico) e pela forma de escrever que tenha levado a comunidade joanina a supervalorizar os aspectos puramente espirituais! Nascimento lembra que “*por trás desse Evangelho está uma comunidade que nasceu de modo simples, foi crescendo e adquirindo um jeito próprio de ser e de agir, profundo na sua reflexão e criativo na sua forma literária*” (2010, p. 22). Como grupos sempre gravitam em torno de um líder e nunca são completamente impessoais e acéfalos, suspeitamos que o Discípulo Amado influenciou profundamente o “*modus vivendi*” das comunidades que liderou.

Para essa releitura é preciso abandonar convicções pré-estabelecidas, talvez presas à leituras fixadas por grupos e líderes cristãos da igreja oficial a partir do segundo século. Este, a nosso ver, é um importante aspecto a ser levantado, pois a comunidade joanina era a menos institucional e a mais desestruturada do Novo Testamento – seguindo exatamente o perfil psicológico do seu líder. E talvez, precisamente por essa razão, a comunidade joanina tenha sido absorvida pela igreja oficial, cuja liderança era inspirada por Pedro, certamente não um “desorganizado” NF.

Mas então, qual é, segundo DK, o perfil do temperamento INFP?

No INFP encontramos idealismo, empatia e amorosidade. Indivíduos com esse perfil são pessoas compreensivas, discretas e sensíveis, capazes de identificar facilmente as necessidades dos outros. Graças ao seu talento em ajudar e “curar” os demais em suas dores e problemas, o INFP é chamado por DK de “*healer*”. As heranças deixadas

nos escritos de João e, mais tarde, os diversos registros literários sobre João, permitem intuir que ele seria um tipo imaginativo nas suas comparações e simbolismos – recorde-se por exemplo o festival de símbolos do Apocalipse –, pensativo e introspectivo nas suas dissertações e pouco falante como discípulo. Sua autoridade não era imposta, mas se firmou por ser admirado.

O INFP vive intensamente em um rico mundo interior. Presta atenção a essências e sua atração natural está longe do mundo, voltado para a abstração e o ideal. A realidade é simplesmente um ponto de apoio para a imaginação aflorar. Daí a ênfase ao *“bem-aventurados os que não viram e creram”* (Jo 20.29). E tudo o que recolhe no capítulo 9 do QE sobre ver e não ver, cegos que vêem e pessoas que vêem mas são cegas, a que Pieper (2000) dedicou a magistral conferência *“A experiência com a cegueira”*:

[No cap. 9 de João] se descreve uma experiência. Uma experiência que, aliás, não pode ser repetida por todo mundo. Mas, talvez, esse “todo mundo” reconheça que pode muito bem ocorrer uma repetição em qualquer época, de modo igual ou semelhante. Trata-se de uma experiência com a cegueira; um dos protagonistas é um homem cego. Ao final, ficará evidente que também um olho que vê pode ser cego.

Aliás, esse tipo especial de cegueira é bem o tema de nossa história.

Os INFPs, super idealistas, estão sempre procurando o bem, mesmo nas piores pessoas e eventos, buscando caminhos para tornar tudo melhor. Porém, ainda que sejam

introversos e aparentemente calmos, os INFPs vivem paixão intensa. Somam cerca de 4% da população, por isso o risco de serem incompreendidos é alto, mas quando encontram pessoas parecidas, a harmonia que sentem será grande fonte de alegria e inspiração. INFPs têm a capacidade de ver o bem em quase qualquer um ou qualquer coisa, por isso também são conhecidos como “mediadores” ou diplomáticos.

Os INFPs podem se perder na busca do bem e negligenciar a rotina (e a organização) que a vida demanda. Muitas vezes se perdem em pensamentos, gostando de contemplar o hipotético e o filosófico, mais do que qualquer outro tipo psicológico. Tendem a perder o contato, retirando-se como eremitas e têm dificuldade de voltar para o mundo real. Sonham em resolver todos os problemas do mundo.

Quando necessitam tomar decisões, de modo geral, os INFPs olharão para a honra, a beleza, a moralidade e a virtude – são guiados pela pureza de suas intenções e não por gratificações e punições. É interessante lembrar que João se orgulha do fato de ser “*o discípulo amado*”. INFPs sentem orgulho dessa qualidade (da pureza de suas intenções), porém, de modo geral, as pessoas ao seu redor não compreendem o motivo por trás desses sentimentos, o que pode levar os INFPs ao isolamento. Com relação a João, neste aspecto, basta observar que tinha forte inclinações místicas e havia sido discípulo de João Batista – um essênio.

Sentimentos de extrema profundidade podem permanecer escondidos por longo tempo nos INFPs, até que as circunstâncias evoquem uma resposta apaixonada. Não foi por acaso que João, juntamente com o discípulo Thiago, quando viu comprometida a reputação do Mestre que não foi recebido pelos samaritanos, pergunte: “*Senhor, queres que mandemos descer fogo do céu para os consumir*”? (Lc 9.54). Curiosamente esse episódio não é relatado no evangelho joanino.

Outra característica dos INFPs é que, embora também estejam inclinados a descrever o lado obscuro da vida, acreditam que o bem finalmente triunfa. Essas qualidades permitem que INFPs se comuniquem profundamente com os outros, falando com facilidade através de metáforas e parábolas, entendendo e criando símbolos para compartilhar suas ideias. A força dessa comunicação intuitiva é útil para trabalhos criativos, e não é surpresa que muitos INFPs sejam poetas, atores, escritores e mestres espirituais.

Vejamos alguns textos que evocam o perfil INFP no evangelho joanino.

É interessante notar que, embora na primeira divisão do livro (1.19 – 12.50) – que é dedicada ao que se convencionou chamar de “sinais” (sêmeion) que descrevem situações concretas – João dê também a estes um sentido simbólico, revelando a forte perspectiva espiritual da obra inteira. A linguagem figurada, simbólica, ou de duplo sentido, é uma das características mais marcantes do evangelho joanino, a ponto de Cullmann¹⁶⁰ tê-la como sua chave interpretativa.

Também é interessantíssimo perceber que, para deixar o leitor mais atento ao sentido figurado e espiritual das palavras de Jesus, o autor do QE usa um curioso artifício: Um personagem (ou um grupo) entende literalmente o que Jesus diz e faz uma pergunta tola, ridícula, interpretando suas palavras do modo mais grosseiro possível.

Três textos em particular chamam a atenção para isso:

¹⁶⁰ CULLMANN, Oscar – Cristologia do Novo Testamento. Disponível em: <https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWFpbncyZWdpc3Ryb2NpZW50aWZpY298Z3g6M2U4MDQ1ZGQ0MjM4MWNhNg> Acesso em: 05/05/2017.

1. No capítulo 3, Nicodemos pergunta se será preciso entrar outra vez no ventre da mãe para “nascer de novo”.
2. No capítulo 4, a mulher samaritana pede que Jesus lhe dê da água que vira fonte permanente para que ela não precise mais buscar água.
3. E no capítulo 6 são os judeus que fazem a pergunta tola: “Como é que este homem vai nos dar a sua carne para comer”?

Portanto, como dizíamos, também a primeira divisão do livro (conhecido como o “livro dos sinais” ou “dos milagres”) remete constantemente ao sentido simbólico e o estilo poético se encontra espalhado pelo livro inteiro. Vejamos:

1. As bodas de Caná (2.1-12) – a finalidade do cenário concreto tem o propósito figurado de “manifestar a glória de Jesus” (vs 11), ou, como no capítulo 4.23: “adorar em espírito e em verdade”.
2. A cura do filho de um oficial do rei (4.43-54) – João chama a atenção novamente para o que é mais importante: *o crer sem ver* – “se não virdes sinais e prodígios, de modo nenhum creais” (vs 48).
3. A cura do paralítico (5.1-47) – “Meu Pai trabalha até agora e eu trabalho também” (vs. 17)
4. A multiplicação dos pães (6.1-15) – “Vendo, pois, os homens o sinal que Jesus fizera, disseram: Este é verdadeiramente o profeta que devia vir ao mundo”.(vs 14)
5. O caminhar sobre as águas (6.16-70) – “Sou eu, não temais”! (vs 20) – chama a atenção para o que aquela figura andando sobre as águas representa para eles.

6. A cura do cego de nascença (9.1-41) – “Enquanto estou no mundo, sou a luz do mundo” (vs. 5)
7. A ressurreição de Lázaro (11.1-54) – “Não te disse eu que se creres verás a glória de Deus”? (vs. 40)

Na segunda divisão do livro, chamado de “o livro da glorificação”, a linguagem é total e explicitamente simbólica e enigmática o que, a nosso ver, retrata ainda melhor o “jeito de ser” do autor. E, à luz das três epístolas e do Apocalipse de João, arriscamos dizer que, na literatura joanina, a linguagem simbólica/metafórica é sua marca registrada, o espaço em que realmente se encontra à vontade. Alguns textos nos ajudam a perceber isso.

1. Jesus lava os pés dos discípulos (13) – “...tendo amado os seus que estavam no mundo, amou-os até ao fim” (vs. 1b); “Quem já se banhou não necessita de lavar senão os pés; quanto ao mais está todo limpo. Ora, vós estais limpos, mas não todos” (vs.10); “Para onde eu vou, não me podes seguir agora; mais tarde, porém me seguirás” (vs. 37).
2. Jesus conforta os discípulos (14) – “eu sou o caminho, a verdade e a vida; ninguém vem ao pai senão por mim” (vs. 6).
3. A videira e o ramos (15) – “Eu sou a videira verdadeira e o meu pai é o agricultor... eu sou a videira, vós os ramos...” (vs.8);
4. A missão do Consolador (16) – “Um pouco, e não mais me vereis; outra vez um pouco, e ver-me-eis; “Vim do pai e entrei no mundo; todavia deixo o mundo e vou para o pai” (vs. 28)
5. A oração sacerdotal (17) – “E a vida eterna é essa: que te conheçam a ti, o único Deus verdadeiro, e a Jesus Cristo, a quem enviaste” (vs.3); “...a fim de que todos sejam um; e como és tu, ó pai, em mim e eu em ti, também sejam eles em nós” (vs. 21);

6. Jesus diante de Pilatos (18) – “Jesus respondeu: O meu reino não é deste mundo. Se o meu reino fosse deste mundo, os meus servos teriam lutado para eu não ser entregue aos judeus. Mas agora meu reino não é daqui” (vs. 36)
7. A morte de Jesus (19) – “Quando, pois, Jesus tomou o vinagre, disse: Está consumado! E, inclinando a cabeça, rendeu o espírito” (vs.21).
8. Jesus aparece novamente aos discípulos – (20) “Porque me viste, creste? Bem-aventurados os que não viram e creram”! (vs. 29).

Parece que o *crer sem ver* era mesmo a grande ênfase na comunidade joanina. Para João – e, de modo geral, para a comunidade joanina – a ideia de um elemento superior a tudo o que era material e corpóreo, sempre esteve presente. Como sabemos, a comunidade joanina foi se configurando pela convivência com pessoas de origens culturais diversas e, conseqüentemente, de crenças também. Era composta de discípulos de João Batista, judeus, galileus, samaritanos, judeus helenistas e gregos. Isso suscitou muitas controvérsias e conflitos frequentes diante dos quais seu líder tinha que se posicionar. Como líder de perfil INFP, João consegue transitar bem nesse ambiente de grande diversidade cultural e religiosa. Sua psicologia pastoral reflete grande maleabilidade e tolerância. E, ainda que fosse seu desejo fazer a reunião/união dos diferentes pensamentos, é seu espírito conciliador e mediador que prevalece. A ausência da comensalidade na comunidade joanina pode ter esse pano de fundo, ou seja, que o seu líder, por ter um perfil psicológico conciliador, permitiu/tolerou que a comunidade se “alimentasse” apenas do conhecimento e estabelecesse o

lava-pés e outros elementos identitários como ritos de pertença em substituição ao ato eucarístico.

Concluimos reiterando a limitação própria das análises tipológicas; especialmente no caso de João, um gigante do espírito que transcende qualquer enquadramento. De qualquer modo, a aplicação da teoria keirsejana a um líder religioso como o Discípulo Amado, permite uma leitura – ao lado das demais apresentadas neste artigo – que ajuda a compreender (*verstehen*) o seu estilo pessoal.

6. Nota sobre dois grandes mestres da tradição chinesa

Se Bento é o “fundador” da Europa, o que dizer da incomensurável influência de Confúcio no Extremo Oriente?

Tal como Bento, Confúcio recebe também uma ordem do Céu, como ele mesmo diz na famosa passagem dos Analectos (II, 4). E vai em busca de resgatar a Tradição dos Antigos e codificá-la em suas edições. Confúcio marcará por milênios a educação oriental, pautada por ritos (tal como Bento com sua Regra). Ritos que, na mente do Mestre, longe de serem rituais vazios, são instâncias de *reverência* (Livro dos Ritos I, 1), da devida reverência. Na autorizada interpretação de Sproviero (1998):

A tradição extremo-oriental veiculada por Confúcio (551-479 a.C.) remonta a uma Antiguidade portadora de uma sabedoria divina, preservada e ao mesmo tempo corrompida nos tempos posteriores, e que a chamada escola confuciana cuidou, naqueles tempos de extremo caos político-social, de fixar e transmitir por sua vez à posteridade, e que por mais de dois

milênios tem se constituído na unidade cultural do povo chinês.

Também no caso de Confúcio, espírito grandioso, a sabedoria supera a mera codificação e introduz a necessária flexibilidade, ponto que gostaria de ressaltar nesta Nota. Como se lê nos *Analectos*:

7.14 The Master heard the shao music when he was in Qi. For the next three months, he did not notice the taste of meat. He said, “I never imagined that music could be this beautiful.”

7.19 The Governor of She asked Zilu about Confucius, and Zilu gave no answer. The Master later said to Zilu, “Why didn’t you simply say that he is the sort of person who forgets to eat when pursuing a question, who forgets to worry when suffused with joy, and who does not note that old age is coming?”

11.26. Zilu, Zeng Xi, Ran You [Ran Qiu], and Gongxi Hua were seated in the Master’s company. The Master said, “Just because I am a little older than you are, don’t let that stop you [from speaking your mind]. You have often said, ‘No one understands me.’ If someone did understand you [and appreciate you], what would you do then?” Zilu quickly offered a response: “If I were to govern a state of a thousand chariots, one that was squeezed

between two powerful states, worn out by unwanted warfare, and made even weaker by famine, I would be able, within three years, to give the people courage and let them know the right way to put their lives in order.” Confucius smiled at him.

“And Qiu [Ran Qiu], what about you?” “If I were put in charge of a place measuring sixty or seventy li square, or even fifty to sixty li square, I would be able, within three years, to meet the people’s needs. As for the practice of rites and music, I will have to leave them to the gentlemen.” “What about you, Chi [Gongxi Hua]?” “I am not sure if I can do this well, but I am willing to learn. I would like to be a minor official, assuming the role of either an assistant in ritual affairs at the ancestral temple or a junior diplomat, dressed in a black robe and ceremonial cap, at a conference of the regional rulers.” “And you, Dian [Zeng Xi]?” Zeng Xi had been playing the zither. Now his playing was coming to the end. With the last note still vibrating in the wind, he put down his instrument, stood up, and said, “What I would like to do is different from what we have just heard from these three.” *Confucius said, “There is no harm in that. We are all telling each other what’s on our mind.” Zeng Xi replied, “In late spring, when the spring clothes have just been made, with five or six young men or six or seven young boys, I would like to go bathing in the*

River Yi and enjoy the breeze at the rain prayer altar, and then come home singing.” Confucius sighed and said, “I am for Dian.”

14.32 Weisheng Mu said to Confucius, “Qiu, why are you always hopping around? Could it be that you are practicing the glibness [of a persuader]?” Confucius said, “I would not dare to be glib [ning]. It is just that I worry about getting stuck in one place and with just a single point of view [gu].”

E no Records of the Grand Historian de Sima Qian:

Confucius got separated from his disciples. So he stood alone by the east gate of the city wall. A man of Zheng, who had seen him there, later remarked to Zigong, “There is a man by the east gate. He has the forehead of the sage ruler Yao, the neck of the supreme arbiter Gao Yao, the shoulders of the prime minister Zichan, and is just three inches shorter than the great emperor Yu from the waist down. Yet he looks confused and miserable, like a dog that has lost his way home.” Later, when Zigong found Confucius, he repeated exactly what this man had told him. Confucius smiled and said, “I can’t really accept what this man suggested about my shape and build. But what he said about me looking like a stray dog is true. I can’t argue with that.”

Se podemos aproximar Confúcio de Bento de Núrsia; outro grande sábio antigo chinês, Laozi, em alguns aspectos, coincide com Francisco de Assis; sua proposta de radical volta à vida em simplicidade da natureza, anti-intelectualismo “não ao estudo” (p. ex. Livro XX do Tao), e até a celebração de, no dizer de Francisco, “nossa casta irmã”, a água (Livro VIII do Tao):

VIII

o bem supremo é como água

água... apura as dez-mil-coisas sem disputa
habita onde os homens abominam

por isso abeira-se ao curso

morar	bom é onde
coração	bom é profundidade
doar	bom é amor
falar	bom é sinceridade
governo	bom é ordem
serviço	bom é capacidade
movimento	bom é quando

eis que só sem disputa não há oposição

XX

não ao estudo e foi-se a inquietação
“sim” e “pois não” quanto se distinguem?
bem e mal como se distinguem?
o que os homens temem não se pode não temer?
estéril! esse nem sim nem não

(http://www.hottopos.com/tao/dao_de_jing01.htm)

Referências

ALTMANN, Walter (ed.) *Rudolfo Bultmann: crer e compreender*. São Leopoldo: Editora Sinodal: 1986, Série Teologia Sistemática a-9, pp.223-229.

BENTO XVI “São Bento de Núrsia” . Audiência geral de 9 de Abril de 2008. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080409.pdf Acesso em 16-5-2017.

BÍBLIA SAGRADA. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil 2 ed Barueri SP, Sociedade Bíblica do Brasil, 1988, 1993.

BROWN, Raymond Edward. *A comunidade do discípulo amado*. São Paulo: Editora Paulus, 2006.

CÂMARA CASCUDO *História de nossos gestos*. São Paulo: Global, 2012.

CASTRO, Roberto C. G. *O intérprete do Logos: textos em homenagem a Jean Lauand*. São Paulo: ESDC, 2009. Disponível em: www.jeanlauand.com/Interprete.pdf

CROSSAN, John Dominic. *O nascimento do Cristianismo – O que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*. São Paulo, Edições Paulinas. 2004.

CULLMANN, O., *Der Johaneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des viertes Evangeliums*: TZ 4 (1948) 360-372

FREYRE, Gilberto de Melo. *A Propósito de Frades*. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1959.

GARCIA, Paulo Roberto. “Isto é meu corpo - Rituais de alimentação e interação social no cristianismo primitivo”. **Revista Caminhando**. Universidade Metodista de São Paulo, 2007, v.12, n. 20.

GOLDSMITH, Malcolm. *Knowing me, knowing God*, Nashville: Abingdon Press, 1997.

KEIRSEY, David & Bates, Marilyn. *Please Understand me*. 4th ed., Del Mar: Prometheus Nemesis, 1984

KEIRSEY, David & Bates, Marilyn. *Por favor, Comprendéme*. Del Mar: Prometheus Nemesis, 1990

KEIRSEY, David. *Please Understand me II – Temperament, Character, Intelligence*. Del Mar: Prometheus Nemesis, 1988.

LAUAND, J. Sérgio *Personagens ficcionais, tipos de David Keirse e a Educação* São Paulo: Factash-Cemoroc, 2014.

LAUAND, Jean “Dois ilustres medievalistas”. **O Estado de S. Paulo**, 11 de março de 1988, p. 29.

LAUAND, Jean *Vigência e Educação – a Ditadura da Extroversão*. **Videtur**, n.26, pp. 5-20, 2004. <http://hottopos.com/videtur26/jean.htm>. Acesso em 17-03-16.

NASCIMENTO, Carlos Josué Costa. *Do conflito de Jesus com os judeus à revelação da verdade que liberta em João 8,31-59*. Tese Pós-graduação em Ciências da Religião. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo. 2010.

PIEPER, Josef “A experiência com a cegueira”. **Videtur** N. 12, 2000. <http://www.hottopos.com.br/videtur12/cegueira.htm>

PRADO, Adélia *Poesia Reunida*. 2ª. ed. , Rio de Janeiro: Record, 2016.

SPROVIERO, Mario Bruno “Confúcio e a Revelação Primitiva”. **Mirandum** n. 5, mai-ago 1998
<http://www.hottopos.com/mirand5/mario.htm>

Santo Expedito: análise de uma devoção

Resumo: O artigo analisa, a partir de razões históricas, sociológicas, psicológicas e de linguagem, diversos aspectos da ascensão (e declínio...) em São Paulo (e no Brasil) da devoção a Santo Expedito: o santo das causas urgentes e das soluções imediatas. Embora ele talvez nem sequer tenha existido, Expedito surge como objeto de culto para milhões de brasileiros pelos valores que representa: soluções rápidas contra a onipresente burocracia.

Palavras Chave: S. Expedito. religiosidade popular. hermenêutica. psicologia e sociologia da religião.

St. Expeditus: Brazilian Society and Devotion

Abstract: This study discusses – from historical, sociological, psychological and linguistic points of view – various aspects of the rise and fall (in Brazil and especially in São Paulo) of the devotion to St. Expeditus, the saint of urgent cases and for prompt solutions. Although he may never have even existed – who cares? – Expeditus has emerged as the object of cult-like devotion for many people in Brazil for the values he represents: real-time solutions against red tape and bureaucracy.

Keywords: St. Expeditus. popular religiosity. hermeneutics. psychology and sociology of religion.

S. Expedito é um convite para examinar interessantes questões de linguagem e discutir importantes questões suscitadas por sua emblemática figura. A proximidade de sua festa, 19 de abril, é uma boa ocasião para aferir sua popularidade, pois parece que ele anda um pouco sumido.

Após alguns anos de sucesso absoluto, como campeão das causas urgentes (ou: justas e urgentes, porque ele nunca se prestaria a malfeitos), sua visibilidade anda um tanto em baixa. Há muito tempo que não me oferecem santinhos nem vejo em São Paulo aqueles banners e faixas: “Agradeço a Sto. Expedito pela graça alcançada” (ele veio na contra-mão do provérbio: “Quem **espera** sempre alcança”).

No auge da devoção ao santo despachante, muitos devotos até se permitiam expressar-se com dizeres mais familiares, como: “Valeu, S. Expedito, te devo mais uma”. Expedito, como veremos, aprecia essa informalidade e convida especialmente ao tratamento descontraído, na linha descrita já em *Raízes do Brasil* (Holanda 2010, 149):

Nosso velho catolicismo, tão característico, que permite tratar os santos com uma intimidade quase desrespeitosa e que deve parecer estranho às almas verdadeiramente religiosas, provém ainda dos mesmos motivos. A popularidade, entre nós, de uma santa Teresa de Lisieux – santa Teresinha – resulta muito do caráter intimista que pode adquirir seu culto, culto amável e quase fraterno, que se acomoda mal às cerimônias e suprime as distâncias. (...) foi justamente o nosso culto sem obrigações e sem rigor, intimista e familiar, a que se poderia chamar, com alguma impropriedade, “democrático”, um culto que se dispensava no fiel todo esforço, toda diligência, toda tirania sobre si mesmo, o que corrompeu, pela base, o nosso sentimento religioso.

O *boom* da devoção a S. Expedito começou em 1983, quando o radialista Eli Corrêa (“oiii geenteee!”), locutor de um programa muito popular, inicialmente na Rádio América de São Paulo, começou a divulgar diariamente graças alcançadas pela intercessão do santo. Logo juntar-se-ia ao

programa o padre João Benedicto Villano, tenente-coronel capelão da Polícia Militar, da qual Expedito é o padroeiro.

Na virada de 2000, a revista *Veja* já o qualificava como santo “da moda” e noticiava que em 1999 tinham sido produzidos 72 milhões de santinhos, quadruplicando os 18 milhões do ano anterior. A estratégia de marketing era a de distribuir mil santinhos imediatamente após a obtenção da graça e, assim, em poucos anos, 2 ou 3 santinhos para cada brasileiro.

Em 2001, a *Vejinha* noticiava que Expedito havia ocupado o primeiro lugar na devoção dos paulistanos (evidentemente, pressa é devoção de paulistano; na Bahia, de Dorival Caimmy, Expedito não tem devotos à altura...) desbancando o trio anti-aperto: São Judas Tadeu (das causas impossíveis), Santa Rita de Cássia (dos desesperados) e Santa Edwiges (a dos inadimplentes). Claro que, na época, arrumar emprego, sair do cheque especial, pagar as prestações das Casas Bahia – causas impossíveis, geradoras de desespero e inadimplência – foram encampadas pelo Santo, a título de urgentes, com a vantagem de que Expedito resolve na hora...

Em 2004 (15/04), St. Expeditus ganhou até mesmo a primeira página do *Wall Street Journal*: “Jobless Brazilians Needing Fast Action Call on St. Expeditus”.

Nunca existiu um santo *Expeditus*: seu nome advém da característica do personagem (como nos *sketches* dos programas de humor, nos quais o marido traído tem o nome Cornélio...), que daria um prato cheio de “predestinado” do José Simão, como a daquele grego, super campeão de ciclismo, chamado Kanellos Kanellopoulos “sebo no

Kanellos – rarara”). E é que Expedito, em latim e português, significa: rápido, desembaraçado, o homem que vai e resolve, sem burocracias (não por acaso, sua igreja fica nos fundos do quartel da ROTA: seus devotos originais...) ou, como ensina Mestre Pasquale:

“Expedito” é o particípio do verbo latino “expedire” (“desembaraçar os pés”, “pôr os pés para fora”, ou seja, pô-los para andar, para correr). Em “expedir” há os elementos latinos “ex-” (“movimento para fora”) e “pede”, “pedis” (“pé”). É por isso que, como adjetivo, “expedito” significa “ágil”, “rápido”, “desembaraçado”. O verbo “impedir” é da mesma família de “expedir”. Temos aí o elemento latino “in-”, de valor negativo. Literalmente, “impedir” significa “não deixar andar”, “travar”. (Folha de S. Paulo, 28-09-06).

O fato é que não há base histórica que avalize sua existência... Na verdade, para o povão piedoso, isso não faz a menor diferença – se ele existiu ou não é mero detalhe –, o que vale é seu valor simbólico para a massa devota. Nesse sentido, Comte-Sponville (2007, pp. 43-44), lembra a famosa história dos dois rabinos:

Dois rabinos jantam juntos. São amigos. Discutem até tarde da noite sobre a existência de Deus. E concluem que, afinal de contas, Deus não existe. Os dois rabinos vão dormir. Nasce o dia. Um dos dois rabinos acorda,

procura seu amigo dentro de casa, não o encontra, vai procurá-lo fora, no jardim, onde por fim o encontra, fazendo as preces rituais da manhã. Surpreso, pergunta-lhe: “Ué, o que você está fazendo?” “Não está vendo? Minhas preces rituais da manhã.” “Pois é isso mesmo que me espanta. Conversamos boa parte da noite e chegamos à conclusão de que Deus não existe, e você agora faz as suas preces rituais da manhã!” O outro lhe responde simplesmente: “E o que Deus tem a ver com isso?”

Para a Cúria Romana, a burocracia mais lenta do mundo, surgem, nesses casos de dúvidas sobre a existência real de determinado santo, um delicado problema: como manter o rigor científico histórico sem afrontar a credence de milhões de devotos.

Em 1969, Paulo VI decidiu remover do calendário universal da Igreja muitos santos de existência não comprovada como São Jorge, Santa Filomena, São Cristóvão, Santa Bárbara etc. No Brasil, na época (em plena ditadura militar) o caso ficou conhecido como: “os santos cassados”. Ante a imensa comoção popular que a “cassação” iria causar (alguns eram padroeiros nacionais; milhões de fiéis batizados com os nomes de Jorge, Filomena etc.), o Vaticano arrumou uma de suas típicas soluções: não é, mas é, sem deixar de ser, não sendo, nenhuma e ambas... Esses santos, nos casos em que a “conveniência pastoral” assim o recomendasse, integrariam somente calendários locais: Inglaterra ou Catalunha, por exemplo, não precisariam prescindir de seu

São Jorge (que, oficialmente, não integrava já o time dos santos universais). Entre as nações que não poderiam prescindir do Santo Guerreiro estava a nação corintiana e foi graças ao Timão que São Jorge permaneceu no calendário brasileiro. Um corintiano ilustre, D. Paulo Evaristo Arns, arrancou do Papa esse privilégio e assim relata o diálogo em suas memórias:

“Santo Padre, nosso povo não está entendendo direito a questão. São Jorge é muito popular no Brasil. Sobretudo ante a imensa torcida do Corinthians, o clube de futebol mais popular de São Paulo”. [Paulo VI] Respondeu-me assim: “Não podemos prejudicar nem a Inglaterra, nem o Corinthians”. (Arns: 2004, p. 99)

Se nem sempre São Jorge salva o Corinthians, naquela ocasião foi o Corinthians que salvou o São Jorge. Santo Expedito nem foi “cassado”, porque simplesmente não era nada na época: só viria a ser algo, anos depois, em São Paulo e no Brasil.

Claro que o caso nunca será levado formalmente ao Vaticano, entre outras razões, porque a Cúria nunca daria o tiro no pé de homologar um santo, cuja característica é a rapidez e a informalidade.

Nesse sentido, em seu livro *Inside the Vatican*, o jesuíta Thomas J. Reese, que foi editor chefe da renomada revista católica *America*, recolhe uma das piadas clássicas sobre a burocracia dos dicastérios do Vaticano, que, na contra-mão de nosso Expedito, pode retardar por décadas (ou

séculos...) decisões simples. A piada circula nos corredores da própria Cúria: foi achado um bebê na Congregação para a Doutrina da Fé. O (então) prefeito, Card. Ratzinger, fica escandalizado e entra em pânico, mas um monsenhor o acalma: “Fique tranquilo, Iminência, não é de ninguém daqui, porque aqui nada se resolve em nove meses”. E outro monsenhor completa: “Um bebê é algo tão encantador e é fruto do amor: certamente não é coisa nossa”.

Venenos à parte, o fato é que, contra a recomendação dos burocratas do Vaticano (acharam a medida prematura), João Paulo II foi a Istambul em 2004, para pedir perdão ao Patriarca de Constantinopla pela IV Cruzada (aquela que em vez de combater os infiéis, saqueou a grande cidade cristã do Oriente) de 1204! Levou exatos 800 anos para cair a ficha! Que chance pode ter um S. Expedito no Vaticano?

A questão da oficialização de S. Expedito ficará no limbo da burocracia eclesiástica, sistema administrativo que tem a vantagem de que enquanto se adiam por décadas o exame das questões, muitas delas ficam pelo caminho e desaparecem na poeira do tempo...: deixa como está para ver como é que fica (se é que fica...). Imaginemos, por exemplo, o tempo que teriam perdido os cardeais, se tivessem se debruçado a examinar a validade canônica da advocação mariana Nossa Senhora Desatadora dos Nós. Surgida do nada (de uma remota devoção alemã), ela teve, entre nós, seu próprio *boom* em 2000-2002 e hoje está praticamente esquecida... (sem falar no ridículo que seria a Santa Sé abrir um processo, zelando pela fé tupiniquim, para verificar se existiu, digamos, um São Longuinho, o dos três pulinhos...). O próprio S. Expedito já não está na moda. Daí, talvez, o fato

de a Diocese de São Paulo, ao criar sua 300ª paróquia, em 17-12-11, dedicou-a a S. Expedito e ao Sagrado Coração de Jesus: se o Vaticano questionar que se está dando muito respaldo institucional a um santo fictício, a diocese pode responder que a paróquia é do Sagrado Coração de Jesus (o tupiniquim Expedito é só o estepe).



Detenhamo-nos, agora, no diferencial de S. Expedito. Se S. Antônio é o casamenteiro; se S. Francisco é da ecologia e S. Longuinho é para encontrar objetos perdidos, S. Expedito é acionado para causas urgentes. E é objeto de devoção por parte de dois tipos de fiéis: os que por natureza identificam-se com ele, pois são dotados de um temperamento particularmente avesso a esperas e enrolações (cerca de 40% da população, os do tipo *artisans SP*, na terminologia do psicólogo americano David Keirse) e a totalidade dos que sofrem entraves inúteis da burocracia, estatal ou não (além, é claro, de causas como desemprego, inadimplência etc., que são urgentes).

A lenda diz que Expedito era um comandante militar do início do séc. IV – veio a sofrer o martírio por não renegar

sua fé cristã –, que ficava adiando sua conversão ao cristianismo. Quem observar o santinho, reparará que Expedito segura uma cruz na qual está escrito *Hodie* (em latim: hoje) e esmaga com o pé um corvo que diz *Cras*, que em latim significa: Amanhã (daí o nosso “procrastinar”); *cras* é também a onomatopeia do corvo (como *miau* é a do gato).

Os Padres da Igreja comentam esse jogo de palavras (*hodie/cras*) sem mencionar nenhum protagonista, para eles trata-se simplesmente de um sugestivo modo de catequese. Se tivesse havido um mártir com esse enredo, S. Agostinho (354-430), S. Cesário de Arles (470-543) e outros que pregam sobre o abominável corvo do *cras*, certamente não teriam ficado apenas na análise das palavras, mas teriam exaltado o herói cristão, que venceu o diabo (alegorizado no corvo) e seus adiamentos. Aliás, os Padres costumam fazer trocadilhos e jogos de palavras com os mártires, como no caso das santas mártires Felicidade e Perpétua, no estilo dos predestinados de José Simão (“foram para o Céu para gozar da felicidade perpétua”. Etc.).

A pregação de Agostinho, diga-se de passagem, está repleta de deliciosos trocadilhos e jogos de linguagem, muito semelhantes aos nossos slogans de publicidade. Contra os abusos de poder dos militares, o bispo de Hipona, exorta: “Militares, estais na milícia (*militia*) e não deveis estar na malícia (*malitia*)”; “Cartago, caldeirão de vícios” (*Cartago, sartago*) etc. Quanto ao corvo e seu diabólico “*cras, cras*”, Agostinho (*En. in Ps.* 102, 16) comenta:

Irmão, não fique adiando sua conversão. Há aqueles que ficam protelando e cumpre-se neles

a voz do corvo: “cras, cras”. (...) Até quando ficarás no cras, cras...? Atente para teu último *cras*. Não sabes quando será teu último *cras*.

E em outro sermão (224, 4) :

Os pecadores devem corrigir-se enquanto vivem. A morte vem de repente e ninguém poderá converter-se. Quando será nossa última hora, não o sabemos. Quem fica dizendo “cras, cras”, torna-se corvo: vai e não volta [como o corvo da arca de Noé], nunca se converte.

Como dissemos, se tivesse havido um personagem qualquer para estrelar esse relato, S. Agostinho (e os demais autores antigos e medievais) não teriam deixado de celebrar esse herói, que, além do mais, melhoraria muito a história.

O anti-exemplo, sim, Agostinho, tinha ao alcance da mão: ele próprio, que enrolou anos a sua conversão e atreveu-se até mesmo a dirigir a Deus a oração do *cras*: “Dai-me a castidade, mas não ainda, pois temia que me atendessem muito depressa e que me curasse logo a doença, que eu mais queria saciar do que extinguir.” (*Confissões* Cap. VI).

O caráter perverso dos adiamentos desnecessários é posto em evidência na própria Bíblia. Como naquela intrigante atitude do faraó, duramente punida por Deus. Diante da horrível praga das rãs – que infestavam todo o território do Egito: havia rãs na casa, no quarto e até na cama do faraó (Ex 7, 28) –, o faraó, desesperado, chama Moisés e Aarão: “Rogai a Iahweh que afaste as rãs de mim e de meu povo, e deixarei teu povo partir”. Moisés - desconfiando do

faraó e para firmar bem os termos do contrato - faz a surpreendente pergunta (como se se tratasse de algo não urgente, digamos, como o concerto de um bibelô): “Digna-te dizer-me quando deverei rogar a Iahweh para afastar as rãs”. Mais surpreendente ainda é a resposta do faraó: “Amanhã!” (que, como tantos “adiamentos”, significa, na verdade: nunca).

Já Expedito segue à risca a proverbial sentença de Publílio Siro: só dá de verdade (dá duas vezes), quem dá rapidamente: “*bis dat, qui dat celeriter*”.

Mas voltemos a David Keirse. Baseado em Jung (e em seus tipos psicológicos e abreviaturas), esse psicólogo americano reformulou, com enorme sucesso, a antiga teoria dos temperamentos. Segundo ele há quatro tipos fundamentais: SP, SJ, NF e NT.

Os SP (abreviaturas de *Sensible* e *Perception*) são aqueles quarenta por cento da população, por temperamento propensos à ação, movidos pelo impulso do momento e, como dizíamos, avessos a esperas, enrosco e enrolações: *wait* é a palavra que os mata. Deles, diz Keirse, em seu livro fundamental: *Please, Understand ME II* : “Não suportam esperar, pois esperar é ver seu impulso murchar e morrer...”, “Esperar, poupar, armanezar, não faz o tipo do SP” etc.

Encontramos esse tipo em muitos atletas, cantores, músicos, policiais de ação (a ROTA é território SP...) etc. Para o bem e para o mal (os tipos de Keirse são neutros eticamente) são impulsivos, como o Gal. Patton; Edmundo Animal, Romário ou Renato Gaúcho, John Kennedy, Carmen Miranda etc.

Nos filmes é muito comum um personagem SP, impulsivo e pouco se importando com as burocracias, estar a desenvolver uma ação eficaz e espetacular, quando é afastado pela hierarquia por ignorar as normas do Sistema (administradas, em geral, por outro grupo de 40%, o dos SJ)... Rambo, por exemplo. Ou o próprio Patton. Foram os SP que inventaram as expressões da gíria, para substituir o mero sim: “Demorou” e “Só se for agora”.

Torturados pelo Sistema que, com suas enrolações, enroscos e regrinhas absurdas, impede sua ação, os SP são devotos natos de S. Expedito! Os SJ, temperamentalmente voltados para as coisas estabelecidas, assentadas, formalizadas, esquematizadas, institucionalizadas, são avessos a mudanças (se tiver que mudar, que seja lentamente...). Respeitadores dos regulamentos, estatutos e diários oficiais, não se reconhecem nesse santo e não recorrem a ele... (exceto nos casos em que eles mesmos são vítimas dos excessos do Sistema: obter os papéis para aposentadoria no INSS, por exemplo).

Mas, o detalhismo descabido, não incide só em âmbito estatal, como mostra a piada da vendedora, do genial humorista catalão Eugenio:

Na papelaria:

- Bom dia, eu queria um refil para agenda.
- De que tamanho? A5, A6, letter...?
- Pode ser deste...
- Quantos furos tem sua agenda?
- Quatro.
- De que marca o senhor quer?

- Tanto faz.
 - Mas, o senhor quer folhas sem pauta, com pauta ou quadriculado? [...]
 - Com margem ou sem margem?
 - Bem, com margem.
 - De que cor quer a linha da margem?
 - Sei lá... Que cores tem?
 - Vermelho, azul, preto...
 - Pode ser vermelho mesmo...
 - O papel com extremos arredondados?
 - Minha senhora, tanto faz!
- Etc.

O freguês já está desistindo, quando entra um outro cliente carregando um embrulho enorme e pesado que lança sobre o balcão e dirige-se, agressivamente à balconista:

- A bunda, a senhora já me fez mostrar ontem; a privada que eu uso é esta. Me vê um rolo de papel higiênico!

Aliás, diga-se de passagem, a institucionalização de S. Expedito traz em si algumas contradições e contraria o próprio modo de ser do Santo! Um taxista devoto me deu algumas dicas: ele (S. Expedito) obviamente não aceita novenas (imagine se ele vai querer 9 *cras*) nem orações longas. E se alguém que obteve uma graça com promessa, deixar para pagar a promessa no dia seguinte, o Santo se vingará e reverte a graça... (“se ele arrumou para o senhor R\$ 5000 e o senhor adia a vela para ele, ele te dá um prejuízo de R\$ 10000...”).

O próprio fato de haver um dia de S. Expedito é problemático: imagine se S. Expedito vai aceitar aglomerações de milhares de fiéis, que impõem fila de espera de 4 ou 5 horas para vê-lo...

E muito menos esperar um processo formal de reconhecimento ou canonização da Cúria Romana...

Está explicado o sumiço de Santo Expedito: ele não quer ser institucionalizado e se cansou da tentativa de enquadrá-lo em dia fixo, orações rituais, novenas, filas para vê-lo.

Não quer cidadãos que se recusem a receber mais santinhos dele, fiéis que ficam enrolando para cumprir o que prometeram etc.

Ele saiu de fininho e agora só atende seus verdadeiros devotos: discretos SP do vapt-vupt.

E quem não estiver satisfeito pode ir se queixar para o bispo, para o INSS ou, se preferir, para a Cúria Romana.

Referências

ARNS, Dom Paulo Evaristo, **Corintiano, graças a Deus**. São Paulo: Planeta, 2004.

BUARQUE DE HOLANDA, S. **Raízes do Brasil**. 26a. ed. São Paulo: Cia. das Letras, 2010

COMTE-SPONVILLE, André **O Espírito Do Ateísmo**, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

REESE, Thomas J. **Inside the Vatican**, Cambridge: Harvard University Press, 2003.

Os “se” das línguas Semitas e o Evangelho Revisitado

(Revista Língua Portuguesa v. 29, p. 48-53, março 2008 – revisto e ampliado)

Pensamento confundente – línguas semitas

Distinguir e confundir, ensina o filósofo espanhol José Ortega y Gasset, são duas importantes funções do pensamento/ linguagem. Numa entrevista que fiz, em 1999, a um dos mais importantes filósofos de nosso tempo, o saudoso Julián Marías, ele assim expunha o conceito orteguiano de “pensamento confundente”:

Há uma dupla dimensão do pensamento. Há uma função, diríamos, *normal* do pensamento que é distinguir e determinar as diferentes formas de realidade. Por outro lado, se esta fosse a única função do pensamento, não haveria como lidar intelectualmente com realidades complexas, em suas conexões, nas quais interessa ver o que há de comum e, portanto, o tipo de relações que há entre realidades que, de resto, são muito diferentes. Isto é o que Ortega denominava “pensamento confundente”. Eu gosto do exemplo da palavra “bicho”, muito vaga, que se refere a milhões de animais, mas nos comportamos diante de um “bicho” de uma maneira de certo modo homogênea: em muitas ocasiões as diferenças

não contam: e não nos importa a espécie (haverá centenas de milhares de coleópteros, mas, para muitos efeitos, não interessa). O “pensamento confundente” é muito importante e é um complemento para o pensamento que distingue¹⁶¹.

De fato, para certos efeitos, necessitamos da distinção; para outros, a distinção atrapalha: se pousa um “bicho” no meu ombro, tudo o que me interessa é expulsá-lo, pouco importa se se trata do coleóptero A, B ou C...

As diversas línguas têm relações diferentes com o confundente; algumas tendem mais à distinção; outras à “confusão”: não há nisso juízo de valor: o confundente pode ser uma riqueza. Em outros estudos, temos mostrado como, tipicamente, as línguas orientais tendem mais ao confundente: a designar por um único vocábulo realidades que, para nós, só podem ser expressas por diversas palavras.

Consideremos, por exemplo, a palavra árabe *Salam* (ou sua equivalente hebraica: *Shalom*), usualmente traduzidas por *Paz*. Ou melhor, se quisermos ser fiéis à semântica semítica, consideremos o radical tri-consonantal (radical que determina essencialmente o significado; as vogais só fazem a determinação periférica de sentido) S-L-M, ou em hebraico Sh- L-M.

Paz é somente um dos múltiplos significados confundidos em S-L-M.

¹⁶¹. <http://www.hottopos.com/videtur8/entrevista.htm>

S-L-M significa também, por exemplo, unidade, integridade física ou moral: quando eu quebro um giz, sofro um ferimento, estabeleço uma separação ou produzo uma peça com defeito estou rompendo a S-L-M. Daí que o nome SaLyM, tão frequente entre os árabes, signifique “o íntegro”, o que não se corrompe... Naturalmente, ninguém no Ocidente entenderia se se dissesse de um giz quebrado que ele perdeu “sua paz”.

Pensamento confundente – exegese bíblica

Ter em conta o caráter confundente das línguas semitas é importante para a exegese bíblica. Por exemplo, fora desse contexto confundente, é extremamente enigmática a formulação do apóstolo Paulo, que, escrevendo em grego (mas pensando com sua cabeça semita) diz que “Cristo é nossa paz...” (*Autos gar estin he eirene hemon...* Ef. 2, 14). E quando um ocidental examina a razão pela qual Paulo afirma que Cristo é “nossa paz”, aí a perplexidade torna-se total: “Cristo é nossa paz porque Ele quebrou o muro e de dois fez um”.

Já para um semita é totalmente natural que Cristo seja nosso *Shalom* precisamente porque Ele restabeleceu a unidade, “quebrou o muro e de dois fez um” (Ef 2, 14). Aboliu a lei, fazendo, em Si mesmo, de dois, um homem novo: a paz (*Shalom*). E em Col 3, 15, Paulo dirá também, tautologicamente em semita: “é pela *paz* de Cristo que formais *um só corpo*” etc.

Pensamento que distingue – os “se” semitas x nosso “se” singular

Mas, neste artigo, não enfatizaremos o confundente semita; interessa-nos, sim, um caso excepcional, que vai no sentido contrário: um caso no qual as línguas semitas (centraremos nosso estudo no árabe, mas vale também para o hebraico e o aramaico, a língua falada por Jesus), distinguem, enquanto nossa língua confunde: trata-se da conjunção “se” e de como essa nossa “confusão” pode perturbar a compreensão das falas evangélicas.

É o caso da distinção semita em três níveis daquilo que, em nossa língua, se confunde na única conjunção “se”¹⁶². Para nós, a conjunção “se” é confundente e pode situar-se - quanto à possibilidade de realização - em três níveis distintos:

- 1) Um primeiro nível é o “se” (em árabe *idha*) que expressa uma certeza (ou algo muito provável) de que algo vai se realizar: “Se chover em janeiro em São Paulo, haverá enchentes”, “Se o teu filho te der alguma preocupação, tem paciência”. É um “se” que poderíamos até substituir por “quando”:

¹⁶². Para as formas árabe, hebraica e aramaica do “se” de impossibilidade (em árabe: *law*), veja-se “‘If’ introducing statement known or believed to be untrue” in De Lacy O’Leary *Comparative Grammar of Semitic Languages*, Routledge, 2000, p. 276. Para o se de certeza (em árabe *idha*, em hebraico *hen*), cf.: Stec, D. M. “The Use of “ hen ” in Conditional Sentences”, *Vetus Testamentum*, Leiden, Brill, 1987, vol. 37, n 4, p.478-486. Segundo Stec, há mesmo estudiosos que consideram *hen* - no sentido especial de “se” – um aramaismo no hebraico bíblico.

certamente choverá em janeiro e filho sempre dá alguma preocupação.

- 2) No extremo oposto, situa-se o “se” (em árabe: *law*) que expressa uma impossibilidade (ou quase): “Vai ver se eu estou na esquina”, “Se não houver políticos corruptos, o Brasil será o maior país do mundo”.
- 3) E, finalmente, o “se” mais normal, que expressa dúvida real: pode ser que sim, mas também pode ser que não. Como quando a grávida diz: “Não sabemos ainda se é menino ou menina”; ou o convidado no celular: “Não sei se vai dar para chegar a tempo: o trânsito está muito congestionado”.

Na 33^a. rodada do campeonato brasileiro de 2007, tivemos uma confluência dos três níveis do “se”. Para ser campeão, bastava ao São Paulo não perder para o lanterna América de Natal, em um Morumbi lotado com 60000 torcedores. A diferença dos saldos de gols entre os dois times era de 90!! Quando a imprensa noticiou: “Se o São Paulo não perder para o América, será campeão por antecipação”, esse “se” não era de dúvida, mas de certeza: ninguém apostaria um centavo no América (ainda que o técnico Muricy Ramalho insistisse em afetar humildade). Já o “se” de dúvida real, de possibilidade real, ficava por conta de: “Se o Corinthians for rebaixado...”, naquela ocasião uma mera possibilidade. E, finalmente, quem dissesse, naquela 33^a. rodada, “Se o Santos for campeão...” (o Santos ainda tinha uma infinitesimal “chance matemática”, envolvendo mil articulações...), estaria usando o “se-*law*”, que corresponde

ao nosso “dar zebra”, fato impossível pois a “zebra” não está sequer na lista dos bichos do “jogo do bicho”: da impossibilidade metafísica, a expressão passou para a “impossibilidade” probabilística.

Certamente, por vezes, as flexões verbais do português permitem perceber que se trata do “se” irrealizável ou utópico, como nos versos de Ataulfo Alves em “Mulata Assanhada”:

Ai, mulata *se* eu pudesse,
E *se* o meu dinheiro desse,
Eu te dava sem pensar,
Esta terra, este céu, este mar
Ai, meu Deus, que bom seria
Se voltasse a escravidão
Eu comprava esta mulata
E levava pro meu barracão

Mas, em outros casos não é tão claro! Lembro-me de que, na minha infância, tropeçávamos em toda parte (até afixado em caixas de padaria) com o poema, hoje esquecido, “Se”, de Rudyard Kipling, que, na tradução de Guilherme de Almeida¹⁶³, era nos apresentado como um ideal moral concreto (exigente, mas não necessariamente impossível).

Se
Se és capaz de manter a tua calma quando
Todo o mundo ao teu redor já a perdeu e te
culpa;

¹⁶³.<http://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u91936.shtml>
Acessado em 1-1-08.

De crer em ti quando estão todos duvidando,
E para esses no entanto achar uma desculpa;
Se és capaz de esperar sem te desesperares,
Ou, enganado, não mentir ao mentiroso,
Ou, sendo odiado, sempre ao ódio te esquivares,
E não parecer bom demais, nem pretensioso;

Se és capaz de pensar - sem que a isso só te atires,
De sonhar - sem fazer dos sonhos teus senhores.
Se encontrando a desgraça e o triunfo conseguires
Tratar da mesma forma a esses dois impostores;
Se és capaz de sofrer a dor de ver mudadas
Em armadilhas as verdades que disseste,
E as coisas, por que deste a vida, estraçalhadas,
E refazê-las com o bem pouco que te reste;

Se és capaz de arriscar numa única parada
Tudo quanto ganhaste em toda a tua vida,
E perder e, ao perder, sem nunca dizer nada,
Resignado, tornar ao ponto de partida;
De forçar coração, nervos, músculos, tudo
A dar seja o que for que neles ainda existe,
E a persistir assim quando, exaustos, contudo
Resta a vontade em ti que ainda ordena:
“Persiste!”;

Se és capaz de, entre a plebe, não te corromperes
E, entre reis, não perder a naturalidade,

E de amigos, quer bons, quer maus, te
defenderes,
Se a todos podes ser de alguma utilidade,
E se és capaz de dar, segundo por segundo,
Ao minuto fatal todo o valor e brilho,
Tua é a terra com tudo o que existe no mundo
E o que mais - tu serás um homem, ó meu filho!

O carácter confundente de nosso “se” (oscilando entre a possibilidade, a dúvida, a impossibilidade e até a certeza...) permitiu a paródia desse poema por José Paulo Paes, em:

“Kipling revisitado”¹⁶⁴

se etc
se etc
se etc
se etc
se etc
se etc
se etc
serás um teorema
meu filho

Para três grandes campos, de situações tão diversas, dispomos de um único “se”. Mas imaginemos que tivéssemos três (ou mais...) palavras totalmente distintas, para os três distintos níveis de “se”: impossibilidade, certeza e possibilidade. Como ficaria a tradução de um texto de uma língua que dispusesse de mais de um “se”?

¹⁶⁴. *Um por todos (poesia reunida)*. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 97

Analisaremos algumas (poucas) características dos “se” árabes (que têm correspondentes no hebraico e no aramaico, falado por Jesus), se bem que o que nos importa é mais a ideia abstrata de poder separar três “se” (pelo menos), enquanto nossa língua nos convida a confundi-los num único caso.

“Law” árabe (semita), o “se” da impossibilidade

Começamos pelo *law*, o “se” das construções de impossibilidade (ou quase impossibilidade; do meramente hipotético, enfático, desiderativo, utópico, etc.). É o “se” das – para usar o gramatiquês – “construções contrafactuais”, tão apreciado pela filosofia dos caminhoneiros, que estampam em seus pára-choques, sentenças como:

Se chifre fosse flor, minha cabeça seria jardim.
Se casamento fosse estrada, eu andava no acostamento.
Se pinga fosse fortificante o brasileiro seria um gigante.
(Não buzine:) Se grito resolvesse, porco não morria.

E Alcorão encontramos exemplo semelhante:

“*Se* o mar fosse tinta para registrar as palavras de meu Senhor, em verdade o mar exaurir-se-ia

antes de se exaurirem as palavras de meu Senhor... (18, 109)”¹⁶⁵.

Se tivéssemos um equivalente português (e o “se” do começo desta frase já é o “se” *law*, pois não temos esse “se” em nossa língua), atenuar-se-iam situações muito embaraçosas, como a do vendedor da loja de roupas tamanho grande, que quer convencer o/a cliente a comprar uma calça com cintura elástica, pois se ele/a engordar, a calça se ajustará... Como dizer: “- É melhor comprar esta, pois se o senhor engordar...”, sem correr o risco de perder o cliente? (ou como dizer ao vovô muito idoso que está mais do que na hora de fazer o testamento? ou avisar o marido traído? ou a mãe do gay...? etc.)

Para casos como esses - na falta de um *law* que ajudaria a enfrentar os casos - a criatividade brasileira recorre a círculos e enrolações como: “É melhor o senhor levar esta calça porque... isto **não** vai acontecer, mas *vai que* o senhor, temporariamente, engorde um pouquinho, ela se ajusta até o senhor voltar a emagrecer...”. Para o caso da admissão da ideia da morte, ficou famosa a frase atribuída ao Dr. Roberto Marinho (os funcionários mais antigos da Globo referiam-se a ele como “Deus”): “Se um dia eu vier a faltar...”.

Um uso interessante de *law* é com *wa* (e) na expressão *wa law*, que significa: mesmo se (se de impossibilidade). Ao lado do Alcorão, a tradição muçulmana

¹⁶⁵. *Tradução do sentido do nobre Alcorão para a língua portuguesa*, realizada por Helmi Nasr; com a colaboração da Liga Islâmica Mundial. Al-Madinah: Complexo do Rei Fahd, 2005.

recolhe os *hadith*, os ditos do Profeta Muhammad. Um famoso *hadith* diz:

“Buscai o conhecimento mesmo se ele estiver na China”

[’*Utlub al ‘ilma wa law fis-Sin*) o que, traduzindo para as distâncias de hoje, soaria quase como: “Buscai o conhecimento mesmo que ele esteja em Marte”.]

E nos provérbios árabes¹⁶⁶, encontramos:

Khara (excremento) é *khara* mesmo que atravesse o Eufrates (*al-fara*). [O excremento não se purifica mesmo *se* atravessar o Eufrates (Feghali # 392). Rimado no original: *Al-khara khara wa law qata’ nahr al-Fara*.]

Dê sua massa para o padeiro assar, mesmo *se* (*wa law*) ele roubar metade (Freyha # 243). [O sentido é: em qualquer caso, melhor do que a improvisação amadora é confiar o serviço a um profissional.]

A dívida é um peso bravo, mesmo que (*wa law*) seja de um centavo (Jasim # 292)

¹⁶⁶. O sinal # indica o número do provérbio extraído das coletâneas: de Freyha, Anis *A Dictionary of Modern Lebanese Proverbs*, Beirut, Librairie du Liban, 1974, Feghali, Michel *Proverbes et Dictons Syro-Libanais*, Paris, Institut d’Ethnologie, 1938 e Jasim Reyadh Mahdi *El refranero iraquí – aspectos semánticos y socioculturales*, tese doutoral na Universidad de Granada, Granada, 2006.

O cão é cão, mesmo que revestido de ouro
(Jasim # 767)

Outros provérbios com variações no uso de *law*:

Nem que apareça o Mahdi (Jasim , p. 67. *Law yazhar Al-Mahdi*, no sentido de “em nenhum caso, “nem que a vaca tussa”. Os xiitas acreditam que Muhammad al-Mahdi - o décimo segundo *imam*, falecido em 874 - encontra-se oculto e que regressará no fim do mundo).

Se a vinha estivesse protegida de seus próprios guardas, produziria toneladas (Feghali # 2124).

E no Alcorão encontramos 80 vezes o *law*, como por exemplo, quando os condenados, que chegam ao fogo eterno, dizem: “Ah, *se* pudéssemos voltar, não teríamos seguido os ímpios” (2, 167). Ou *se* tivessem tudo o que há na terra e mais outro tanto, para, com isso, se resgatarem do castigo do Dia da Ressurreição, nada disso lhes seria aceito... (5, 36). Ou quando os incrédulos dizem: “És louco, Muhammad..., *se* é verdade o que dizes, faze descer os anjos...” (15, 7).

Também certamente foi no *law* de sua língua materna que o Apóstolo Paulo pensou seu famoso hino ao amor: “Se eu falasse as línguas dos homens e as dos anjos, mas não tivesse amor...” (I Cor 13, 1).

E se alguém estiver sem pecado, que atire a primeira pedra...

O “se”-*idha*

Para o “se”-*idha*, começemos com uma observação do criterioso estudo de Kadi, *Hatta Idha in the Qur’an...*¹⁶⁷. Em seu uso como “se”, Kadi observa que a unanimidade dos gramáticos consideram *idha* como palavra que contém um sentido condicional, mas que *não* é uma partícula de condição, em sentido próprio (ao contrário de *in* ou outras). Assim se eu digo:

In ta’ini (jussivo) *atika* (jussivo)
Se você vier me visitar, eu te visitarei
(é bem possível que você não venha me visitar e, nesse caso, também eu não te visitarei)

Mas com *idha*, o “se” é um se/quando, que expressa uma certeza:

Idha ataytani (indicativo) *atika* (indicativo)
Se (=quando) você me visitar, eu te visitarei
(É certo que você virá me visitar e, então, eu também te visitarei)

O fato em si é certo; é só questão de saber quando ocorrerá. Ou para usar o exemplo de Sibawayh, o patriarca da gramática do fim do século VIII, diz-se com *idha*:

Atika idha ihmarra al-busru
Eu te visitarei quando as tâmaras, agora verdes, amadurecerem.

¹⁶⁷. Kadi, Samar Afif *Hatta Idha in the Qur’an: a linguistic study*, tese de doutoramento, Columbia University, 1994.

Mas não se pode dizer com *in* (ou outros “se” condicionais):

Atika in ihmarra al-busru

Eu te visitarei se as tâmaras, agora verdes, amadurecerem.

(Não cabe um condicional, porque é certo que vão amadurecer¹⁶⁸.)

Dichy, em conferência de 2007, sobre o condicional árabe, explica que *idha* refere-se a processo realizável, que deve ser realizado e situado em momento incerto no futuro. Emprega-se *idha* para casos como o da repetição do hábito ou o enunciado (“Se...”) de uma lei científica:

“Se ele vier (sempre que veio) a Mosul, ele nos visitará” (hábito)

Kana, idha 'ata l-mawsila yazuruna

Ou, no exemplo de al-Gazali:

Se todo A é B (alif, ba), então algum B é A¹⁶⁹.

Como o “se”-*idha* funciona como um “se” de certeza, é frequentemente traduzido por “quando”, no sentido de

¹⁶⁸. Cf. tb: Giolfo, Manuela E. B. “Le Strutture condizionali dell’arabo classico” *Kervan*, Univ. di Torino, No. 2, luglio 2005, p. 58.

¹⁶⁹. Dichy, Joseph *Si, comme si, même si, Ah! Si et si non: conditionnelles et référentiels discursifs en arabe*, <http://www.concours-arabe.paris4.sorbonne.fr/cours/Dichy-26-03-2007.pdf>, 2.2 b e c, acesso em 5-01-08

“sempre que”. Por exemplo, na tradução do Alcorão do Prof. Nasr encontramos para *idha*: “Àqueles que, *quando* uma desgraça os alcança dizem: ‘Somos de Allah...’ (2, 156); “É-vos prescrito, *quando* a morte se apresentar a um de vós, fazer testamento...” (2, 180); “...atendo a súplica do suplicante, *quando* me suplica...” (2, 186); “...(Allah) *quando* decreta algo, apenas diz-lhe: ‘Sê’, então, é” (3, 47); “E que *quando* cometem obscenidade (...) lembram-se de Allah e imploram perdão...” (4, 135).

Na famosa sentença evangélica, concorrem *idha* e *in*: “Se (*idha*) teu irmão pecar contra ti, vai e repreende-o a sós, se (*in*) ele te escutar...” Mt (18,15). É certo que algum irmão pecará contra mim; é duvidoso que ele aceite a repreensão...

O Evangelho revisitado

Nem é necessário dizer que o brevíssimo resumo feito até aqui está longe de qualquer outra pretensão que a de meramente sugerir um exercício de leitura do Evangelho, tendo em conta diversas possibilidades de “se”, simplificarmente: o da possibilidade, o da certeza e o da impossibilidade.

Nesse sentido, é um fato interessante que distintas edições árabes do Evangelho nem sempre coincidem em utilizar o mesmo “se” (*law*, *idha* ou os da família do *in*) e, em qualquer caso, é interessante atentarmos para o caso que Jesus teria empregado em cada situação.

Consideremos algumas passagens do Evangelho, em que figura o “se” em nossas Bíblias (e que são efetivamente

postas como “se” na *Bíblia de Jerusalén*¹⁷⁰) e vejamos como as traduziríamos, *se* quisermos recuperar o original aramaico, realmente proferido por Jesus e pelos personagens evangélicos. Naturalmente, trata-se de um exercício de ficção exegética: não dispomos de transcrição literal, de fita gravada, dos discursos recolhidos pelos evangelistas.

Comecemos pelos mais óbvios:

1. O “se” de possibilidade real – é o mais frequente e o primeiro em que pensamos. Baste um exemplo: em Mt (28,14), quando os sumos sacerdotes e os anciãos subornam os guardas do sepulcro de Cristo, para que digam que os discípulos roubaram Seu corpo: “Se a coisa chegar aos ouvidos do procurador, nós o convenceremos e evitaremos complicações para vocês”.

2. O “se” de certeza. Em diversas formulações, parece claro que Jesus (ou outros falantes) usam o “se” de certeza (em árabe: *idha*):

Quem de vós, tendo uma ovelha, se ela cai em um buraco num sábado não a tira? (Mt 12,11).

Se o homem encontra a ovelha perdida tem alegria por ela... (Mt 18, 13)

Se algum lugar não vos recebe, ide embora. (Mc 6, 11)

¹⁷⁰. Bíblia de Jerusalén em hipertexto: *Debora-Microbible*, CIB (Maredsous, 1990) programa FindIT, Marpex, Ontario, 1992

Se morre o irmão de alguém... que seu irmão tome a mulher... (Mc 12, 19)

Se um cego guiar outro cego, ambos cairão no abismo (Mt 15, 14)

Em todos esses casos, o “se” pode ser substituído por “quando”: certamente, ovelhas que caem são retiradas; ovelhas encontradas produzem alegria; sempre haverá lugares que não receberão os apóstolos; infalivelmente irmãos morrerão; e é certo que cego mal guiado cai.

3. O “se”-law. Há também passagens nas quais, claramente, trata-se do “se”-*law*:

Se o dono da casa soubesse a que hora da noite virá o ladrão... (Mt 24, 43)

Virão falsos cristos capazes de enganar, se fosse possível, os próprios eleitos (Mt 24, 24)

Um outro episódio. Em Lc 7, 35 e ss., um fariseu roga a Jesus que vá comer em sua casa. Durante a refeição irrompe na sala uma mulher, “pecadora pública”, com um vaso de perfume e, chorando, põe-se aos pés de Jesus, lava-lhe os pés, unge-os com o perfume e seca-os com seus cabelos etc. O fariseu, escandalizado, dizia em seu interior: “Se este homem fosse profeta, saberia que esta mulher é pecadora...”. Claro que se trata aqui do *law*, o fariseu acaba de se convencer de que Jesus é uma fraude e o que ele pensa é “Este homem não é profeta...”

4. De que “se” estamos falando? Nem sempre é totalmente claro qual “se” terá sido o da cena evangélica e, às vezes, pode ser um exercício interessante tentar mudar de “se”:

a) O “se” do tentador. Antes de iniciar sua vida pública, Jesus vai ao deserto e é tentado pelo diabo (Mt 4,3 e ss.; Lc 4, 3 e ss.). Este Lhe diz: “Se és o Filho de Deus, diz a estas pedras que se convertam em pão”. Estamos habituados a ler este “se” como dubitativo (“será que Ele é?”), mas poderíamos pensar também em *idha*: “Já que és o Filho de Deus, diz a estas pedras...”

b) o “se” dos zombadores. Cristo na cruz ouve várias provocações: “Se és o Filho de Deus desce da Cruz” (Mt 27, 40); “Que Deus o salve agora, se é que o ama...” (Mt 27, 43); “Vamos ver se Elias vem para salvá-lo” (Mt 27, 49). Certamente, os zombadores não acham que Jesus seja filho de Deus ou que Elias virá para salvá-lo: cabe perfeitamente o *law* de impossibilidade.

c) o “se” do pai aflito. Mc 9, 14 e ss. Jesus desce do monte da transfiguração, com Pedro, Tiago e João, e encontra uma confusão de muita gente discutindo com os outros apóstolos. E é que um homem tinha trazido seu filho, que tinha um espírito mudo (que o lançava ao chão, ao fogo e à água e o fazia espumar, ranger os dentes etc.) e os apóstolos, apesar de tentarem, não tinham conseguido expulsá-lo. O pai

diz a Jesus: “Tu, se podes algo, ajuda-nos!”. Terá sido o “se” da possibilidade ou o *law* de quem já está desiludido? Jesus responde: “Como, se podes!?” E o pai: “Creio, mas ajuda minha pouca fé!”.

d) o “se” do horto – “Pai, se este cálice pode passar sem que eu o beba...” (Mt 26, 42)

O Samaritano e Zaqueu

O “se” da parábola do bom samaritano (Lc 10, 30-37)

²⁹Mas ele, querendo justificar a pergunta feita, disse a Jesus: «E quem é o meu próximo?»

³⁰Tomando a palavra, Jesus respondeu: «Certo homem descia de Jerusalém para Jericó e caiu nas mãos dos salteadores que, depois de o despojarem e encherem de pancadas, o abandonaram, deixando-o meio morto. ³¹Por coincidência, descia por aquele caminho um sacerdote que, ao vê-lo, passou ao largo. ³²Do mesmo modo, também um levita passou por aquele lugar e, ao vê-lo, passou adiante. ³³Mas um samaritano, que ia de viagem, chegou ao pé dele e, vendo-o, encheu-se de compaixão. ³⁴Aproximou-se, ligou-lhe as feridas, deitando nelas azeite e vinho, colocou-o sobre a sua própria montada, levou-o para uma estalagem e cuidou dele. ³⁵No dia seguinte, tirando dois denários, deu-os ao estalajadeiro, dizendo:

‘Trata bem dele e, se gastares mais, pagar-to-ei quando voltar.’³⁶Qual destes três te parece ter sido o próximo daquele homem que caiu nas mãos dos salteadores?»³⁷Respondeu: «O que usou de misericórdia para com ele.» Jesus retorquiu: «Vai e faz tu também o mesmo.»

“Qual dos três parece ter sido o próximo...?” Quem são esses três? Essa parábola parece, à primeira vista, hoje¹⁷¹, mal interpretada, a começar pela consideração do trio “Sacerdote-Levita-Samaritano” (o sacerdote e o levita nem têm condições de se candidatar seriamente a “próximo”).

Na leitura usual, o estalajadeiro – um heróico e grandioso personagem – não é sequer considerado. O empenho e o sacrifício do estalajadeiro começam a se evidenciar quando consideramos que o que ele recebeu – dois denários – nem de longe cobre as suas despesas. O “se” do samaritano (“se gastares mais”) é o “se”-*idha*: “com certeza gastarás muito mais...”. Pois um denário era muito pouco: o pagamento de uma jornada de trabalho de peão, o que o dono da vinha, na parábola dos trabalhadores (Mt 20, 1 e ss.) paga a seus jornaleiros: se quisermos arriscar uma equivalência atual, alguma coisa entre cinco e dez dólares... O samaritano gasta 15 dólares para pagar duas diárias na estalagem mais a hospedagem e cuidados (por muitos dias, o homem estava semimorto...) especiais para aquele homem.

¹⁷¹. Seja como for, na interpretação de muitos Padres, Cristo é o samaritano (Agostinho En. In Ps. 124, 15; Cesário de Arles, *Sermones* 161, 2; Isidoro, *Allegoriae quaedam...* Ex NT 205 etc.); e o estalajadeiro é o Apóstolo Paulo (Agostinho, *ibidem*; Cesário, *ibidem*); ou os bispos (Arnóbio) etc.

Além do mais, um estalajadeiro é vítima fácil de calotes (um hóspede pode sair sem pagar...), contra os quais não tinha defesa, exceto a de cobrar adiantado e nunca aceitar fiado (qual hotel aceitaria essa conversa de: “na volta eu pago”?). Mais do que o samaritano, quem usou de misericórdia foi o bom estalajadeiro. A pergunta de Cristo: “Qual destes três...?”, da qual implicitamente (e sem razão) tende-se a excluir o estalajadeiro, pode muito bem incluí-lo.

E quem seria o terceiro entre os três candidatos a próximo daquele pobre homem? Há na narrativa de Cristo um elemento intrigante: por que os assaltantes deixaram a vítima com vida? O lógico em um assalto como o da parábola seria que os salteadores matassem a vítima para afastar de vez a possibilidade de futuro reconhecimento, vingança etc. A única explicação possível para o terem deixado com vida (e talvez seja isto que Jesus queira sutilmente sugerir) é que – semelhantemente ao que aconteceu na história de José do Egito e outros casos conhecidos – um dos assaltantes, movido pela misericórdia, tenha intercedido pela vida daquele homem. Nesse caso, o grande herói da parábola passaria a ser esse “bom assaltante”, que se indispõe com os colegas, além de correr os maiores riscos: o samaritano sacrifica um pouco de tempo e dinheiro; o estalajadeiro sacrifica muito mais tempo e dinheiro (ao menos em termos de risco); o “bom Assaltante”, por usar de misericórdia, arrisca a segurança e a vida, expondo-se (e a todo o bando) a um futuro acerto de contas com a vítima... Conjecturas sobre o enredo de uma parábola, sim, mas, em todo caso, o trio Samaritano-Estalajadeiro-“Bom Assaltante” parece mais plausível do que

o do senso comum, que, incrivelmente, inclui o sacerdote e o levita...

O “se” de Zaqueu (Lc 19 1,10)

¹E, tendo entrado em Jericó, ele atravessava a cidade. ²Havia lá um homem chamado Zaqueu, que era rico e chefe dos publicanos. ³Ele procurava ver quem era Jesus, mas não o conseguia por causa da multidão, pois era de baixa estatura. ⁴Correu então à frente e subiu num sicômoro para ver Jesus que iria passar por ali. ⁵Quando Jesus chegou ao lugar, levantou os olhos e disse-lhe: ‘Zaqueu, desce depressa, pois hoje devo ficar em tua casa’. ⁶Ele desceu imediatamente e recebeu-o com alegria. ⁷À vista do acontecido, todos murmuravam, dizendo: ‘Foi hospedar-se na casa de um pecador!’ ⁸Zaqueu, de pé, disse ao Senhor: ‘Senhor, eis que eu dou a metade de meus bens aos pobres, e se defraudei a alguém, restituo-lhe o quádruplo’. ⁹Jesus lhe disse: ‘Hoje a salvação entrou nesta casa, porque ele também é um filho de Abraão. ¹⁰Com efeito, o Filho do Homem veio procurar e salvar o que estava perdido.

Se o estalajadeiro é omitido, Zaqueu é injustiçado, nem lhe é dado o benefício da dúvida: seu: “Se defraudei a alguém...” é entendido como “se” de certeza: “Se defraudei a alguém (o que, é claro, aconteceu muitas vezes...)”. E, sendo

Zaqueu rico e chefe de publicanos – judeus encarregados pelos romanos da odiosa tarefa de coletar impostos e taxas..., na realização da qual, não raramente, extorquiam para si mesmos – ele é suspeito mais do que natural de corrupção e, quando Jesus vai à sua casa, começa a murmuração: “Ele está na casa de um pecador!”.

Mas, vejamos se, afinal de contas, Zaqueu era corrupto: suponhamos, só para efeito de cálculo, que seu patrimônio fosse de 600.000: ele, dando metade para os pobres, fica com 300.000 e, mesmo que tivesse se apropriado indevidamente de algo de alguém, esse “esquema” não lhe teria rendido mais do que 75000 (para restituir o quádruplo - ficando a zero!). Ou seja: na pior das hipóteses, Zaqueu dispunha de 525.000 ganhos honestamente e só 1/8 de seu patrimônio poderia ter sido obtido por meios escusos...

Certamente, os intérpretes costumam apontar Lc 19, 8 como um condicional de 1ª. classe, que expressa uma certeza, e, nessa clave, Zaqueu deveria ser lido assim: “Se defraudei a alguém, e isto realmente aconteceu...”. Mas, um exegeta como James L. Boyer, analisando esse e todos os versículos do condicional de 1ª. classe do Novo Testamento, conclui:

Uma sentença condicional de 1ª. classe no Novo Testamento significa o mesmo que a simples condição na língua inglesa: “se isso...

então aquilo”. Ela não implica absolutamente nada em relação à realidade.¹⁷²

Ou seja, o “se” de Zaqueu pode significar: “Se defraudei a alguém, o que nunca aconteceu...”, como um desafio público a seus detratores. E Jesus faz questão de entrar em sua casa para lavar a honra, injustamente manchada (?), desse homem.

Conjecturas, meras sugestões de leitura que, se não puderem ser comprovadas, pelo menos chamam nossa atenção para a distinção semita, em um caso no qual nós somos convidados a confundir.

¹⁷². Boyer, James L. “First class conditions: what do they mean?” *Grace Theological Journal*, Grace Theological Seminary, Winona Lake, USA, Vol 2. 1 (1981), p. 82.

Mother Mary Comes to me - a Radical **Insegurança da Condição Humana¹⁷³**

“Il est absurde que nous soyons nés, il est absurde que nous mourions” (Sartre)

“Mary said: ‘Let it be to me according to your word’” (Luke: 1, 38)

“A veneração a Maria está profundamente inscrita no coração humano” (Martinho Lutero¹⁷⁴)

A radical insegurança da vida humana

A vida humana é insegurança, radical insegurança. E o coração humano, que anseia por segurança radical, acaba por apegar-se a pseudo-seguranças (ou “seguridades”...), precárias e provisórias, como se fossem a definitiva.

Os antigos distinguiam entre felicidades, realizações e esperanças (em plural, *secundum quid*) e felicidade, realização e esperança (em singular, *simpliciter*). As *secundum quid* referem-se aos mil aspectos do “dar-se bem” -

¹⁷³ Originalmente publicado poucos meses depois do fatídico 11-9-2001.

¹⁷⁴ Martin Luther, Weimar edition of *Martin Luther's Works* (Translation by William J. Cole) 10, III, p.313. Cf. <http://www.mariology.com/sections/reformers.html>

a saúde, as finanças, a aceitação social, a integridade física e a dos próprios bens etc. -; já *simpliciter* refere-se ao “dar-se bem” último, radical e definitivo: *to be or not to be* é que é a questão!

Nesse sentido, o filósofo alemão Josef Pieper faz notar uma profunda sutileza da língua francesa: a existência de duas palavras para esperança: *espoir* e *espérance*, aparentemente sinônimas (os dicionários costumam apontar que a primeira é mais coloquial e a segunda mais “literária”), mas, na verdade o que geralmente as distingue é o fato de que *espoir* se aplica aos aspectos *secundum quid*, plurais (as mil esperanças: de cura, de êxito financeiro, da classificação do meu time etc.), enquanto *espérance* - esta é singular!- é a esperança definitiva, a do *to be or not to be*, ou, em linguagem cristã, a salvação.

Naturalmente, não há que exagerar na separação das duas dimensões da vida humana, como se o “dar-se bem definitivo” não se fizesse acompanhar das esperanças referentes a realidades tão importantes como a saúde ou a paz entre os povos...

Seja como for, é possível que alguém esteja “dando-se mal” nos aspectos *secundum quid* (saúde, finanças etc.) e profundamente realizado no *simpliciter* (e vice-versa). Pieper fala mesmo de uma tendência, uma espécie de lei empírica, de o desespero profundo fazer-se acompanhar de uma euforia de segurança nos aspectos superficiais (o caso *Titanic* é uma boa amostra disso).

Nossa época, que apostou nas realizações e nas felicidades (em detrimento da realização e da felicidade)

oferece uma confirmação a mais dessa regra. Hoje, mais do que nunca, o homem procura seguranças¹⁷⁵: do *check-up* ao *check-in*, das apólices à indiferença para com o outro, etc.

A ilusão de uma absoluta segurança nesses aspectos *secundum quid* sofreu um forte abalo com o desmoronamento das torres do WTC em 11 de setembro. Coincidentemente, seguiu-se uma campanha de publicidade (as agências de publicidade sabem mais antropologia do que todos os filósofos juntos...) do maior banco do Brasil (e da América Latina) vinculando o bem mais procurado hoje: a segurança (e na peça de publicidade se trata nada menos da segurança dada pela promessa de amor incondicional), ao fato de ser correntista do Banco. Cinismos à parte, do ponto de vista técnico (aí é que reside o cinismo: explorar “tecnicamente” a existência humana) o anúncio é uma obra prima: tocante, sensível e “certo”: sim, a segurança é “poder contar”:

Um casal com jeito e voz de apaixonados, e uma música doce ao fundo:

Ela - E se eu ficar velha?

Ele: - Eu fico junto

Ela - Se eu ficar feia?

Ele: - Eu fico míope

Ela - E se eu ficar triste?

Ele: - Eu viro um palhaço

Ela - Se eu ficar uma chata?

Ele: - Eu te faço cócegas (ela, discretamente, acusa umas cócegas)

Ela - E se eu ficar gorda?

¹⁷⁵ Até no sentido derivado: o daqueles senhores de terno e walkman, que querem passar despercebidos como se fizessem parte normal do ambiente.

Ele: - Eu quebro o espelho
Uma voz (provavelmente do gerente): O importante na vida é ter com quem contar - Bradesco, colocando você sempre à frente!

Certamente, o espírito lúdico brasileiro - também ele uma tentativa de domesticar a insegurança, mas que, afinal, acaba sendo a defesa do bom-senso - não demorou em desmascarar a miragem, desferindo a piada fatal, que acrescenta uma fala final a esse romântico diálogo:

Ela - E se eu ficar inadimplente?
Ele: - Aí você está “perdida”, porque o Banco ó... (gesto obsceno)

Essas falsificações são possíveis porque, como ensina Santo Tomás - e este será um ponto essencial em nossa análise - o ser e o bem criados são *participação* do nada da criatura no Ser/Bem de Deus e, assim, a consecução de qualquer bem criado (o sorriso da pessoa amada ou mesmo um copo de água fresca num dia de calor) traz uma prefiguração da felicidade definitiva¹⁷⁶

Essa metafísica da participação é expressa na linguagem coloquial do espanhol, que quando algo está gostoso (aquele cigarro depois do café da manhã, por exemplo) diz: “*¡Sabe a gloria!*”, tem gosto de céu...

¹⁷⁶ “Assim como o bem criado é uma certa semelhança e participação do Bem Incriado, assim também a consecução de um bem criado é uma certa semelhança e participação da bem-aventurança final” (*De Malo* 5, 1, ad 5)

Tomás, já no séc. XIII, ao discutir a felicidade humana no começo da I-II da *Summa*, denuncia *avant la lettre* os perigos existenciais de nossa sociedade de consumo: acenar para a ânsia de infinito do coração humano com a absolutização de bens limitados, mas que prometem uma falsa infinitude: é o perigo, diz ele, dos bens artificiais (*divitiae artificiales*) que o dinheiro pode comprar: eles falseiam a infinitude genuína do coração humano (I-II, 2, 1, 3, *corpus* e ad 3).

Essa é a razão do sucesso das campanhas de publicidade que insinuam a felicidade plena acenando com um refrigerante ou um sanduíche. Pelo mesmo instinto de felicidade eterna pelo qual as crianças são magneticamente atraídas por histórias que acabam com “... e foram felizes para sempre”, assim também as agências nos lançam cenas de felicidade imperturbável, associadas ao Big Mac: “Gostoso, como a vida deve ser”. E por longos anos a Coca-Cola associou-se ao advérbio: “Sempre!” (que, em português, não traduz somente “always” mas também “forever”...). Tal como a língua árabe - sempre repleta de referências religiosas, mesmo para as realidades mais mezinhas - cunhou a fórmula de satisfação: *Dayman!* Quando algo (um prato, uma bebida...) está muito gostoso, vem a exclamação: *Dayman!*, “Sempre!”, que fique assim por toda a eternidade... E a resposta é: *Dayman bihayatuka!*, “Para sempre e com tua vida!”...

Esse “instinto” de paz e felicidade duradouras (não por acaso a operação “*infinite justice*” mudou de nome para a não menos equívoca “*enduring freedom*”) é tão forte que nos deixa perplexos quando somos confrontados com a realidade,

que misteriosamente se apresenta como “vale de lágrimas”... É como se nosso coração dissesse: “não era para ser assim!”. Será essencialmente condenado à frustração esse desejo de paz, amor e felicidade perfeitos?

A radical segurança: Maria e a antropologia filosófica

A tradição cristã ao mesmo tempo que afirma que esta vida é “*valle lacrimarum*” (expressão do salmo 83,7 da *Vulgata*, consagrada pelos escritos dos padres e doutores e principalmente pela *Salve*) apresenta também uma esperança: a misericórdia maternal da Mãe. Não se trata de algo especificamente católico: é Ortega quem repete que a melhor definição da vida humana é: “vale de lágrimas” e Herrmann Wohlschafft chega a afirmar que para Lutero as profundas raízes (*zutiefst verwurzelt*) humanas da veneração a Maria era algo evidente (*selbstverständliche*)¹⁷⁷.

Sempre de novo, quando se trata de - ante a percepção da precariedade da existência - buscar delicadeza, acolhimento, perdão, segurança, “colo materno”, recorre-se a Maria: ela é que é - explícita ou implicitamente - acionada. É a segurança radical: não a do *Ersatz* que nos é oferecida em apólices de agências ou em promesas de partidos políticos... Nem tampouco a falsa sensação de segurança que advém do esquecimento desse traço essencial da condição humana, ao sabor do ruído do entretenimento dos *mass-media* ou simplesmente da agitação da vida moderna...

¹⁷⁷ Babel und Bibel, S. 164. Edição on line: <http://karlmay.uni-bielefeld.de/kmg/seklit/JbKMG/1991/148.htm>

Não sei se após o atentado ao WTC aumentou o número de correntistas do Bradesco. Assistimos, isso sim, ao crescimento da devoção a Maria¹⁷⁸. O recurso à Maria - pessoal e coletivamente - é sempre função inversa da arrogante auto-suficiência com que um indivíduo ou uma sociedade (ou uma igreja...) vê-se a si mesmo.

Em meio à insegurança própria da vida humana (e, principalmente, a insegurança última da existência), Maria representa a segurança radical por duas razões concatenadas: **maternidade** e **onipotência**: ela une o carinho incondicional da figura humana, terrena e feminina da mãe à onipotência de sua intercessão diante de Deus. Não se pense que com isto estamos deixando o âmbito da filosofia para adentrar o da teologia ou o da mística. Não. Continuamos na antropologia filosófica e neste artigo nos interessam mais os testemunhos de Fernando Pessoa, Paul Mc Cartney e Heidegger do que o dos poetas medievais ou o de João Paulo II. Interessa-nos, metodologicamente, somente a experiência, o fenômeno. E é por esta razão que invocamos, por exemplo, as grandes campanhas de publicidade do Bradesco, da Coca-Cola e do McDonald's.

Para além das inseguranças quanto à saúde, emprego, Anthrax etc., está, como dizíamos, a insegurança radical neste vale de lágrimas. E aí a instintiva instância primeira é a mãe.

Dela, nos fala Fernando Pessoa, no *Livro do Desassossego*:

¹⁷⁸ Cfr. p. ex. Arruda, Roldão "O crescimento do marianismo é um dos fenômenos religiosos mais notáveis atualmente", *O Estado de S. Paulo*, Geral, 21-10-01.

“Quando ponho de parte os meus artificios e arrumo a um canto, com um cuidado cheio de carinho - com vontade de lhes dar beijos - os meus brinquedos, as palavras, as imagens, as frases - fico tão pequeno e inofensivo, tão só num quarto tão grande e tão triste, tão profundamente triste!... Afinal eu quem sou, quando não brinco? Um pobre órfão abandonado nas ruas das sensações, tiritando de frio às esquinas da Realidade, tendo que dormir nos degraus da Tristeza e comer o pão dado da Fantasia.

De meu pai sei o nome; disseram-me que se chamava Deus, mas o nome não me dá ideia de nada. Às vezes, na noite, quando me sinto só, chamo por ele e choro, e faço-me uma ideia dele a que possa amar... Mas depois penso que o não conheço, que talvez ele não seja assim, que talvez seja nunca esse o pai da minha alma...

Quando acabará isso tudo, estas ruas onde arrasto a minha miséria, e estes degraus onde encolho o meu frio e sinto as mãos da noite por entre os meus farrapos? Se um dia Deus me viesse buscar e me levasse para a sua casa e me desse calor e afeição... Às vezes penso isto e choro com alegria a pensar que o posso pensar... Mas o vento arrasta-se pela rua fora e as folhas caem no passeio... Ergo os olhos e vejo as estrelas que não têm sentido nenhum... E de tudo isto fico apenas eu, uma pobre

criança abandonada, que nenhum Amor quis para seu filho adotivo, nem nenhuma Amizade para seu companheiro de brinquedos.

Tenho frio de mais. Estou tão cansado no meu abandono. Vai buscar, ó Vento, a minha Mãe. Leva-me na Noite para a casa que não conheci...¹⁷⁹

E Heidegger, no *Der Feldweg*, o caminho do campo, que não leva a nenhum lugar definido, também evoca a figura da mãe (novamente a referência à terra, na contra-mão da tradição alemã...):

Os meninos, porém, recortavam seus navios na casca do carvalho. Equipados com bancos para o remador e o timão, flutuavam os barcos no Mettenbach ou no lago da escola. Nessas brincadeiras, as grandes travessias atingiam facilmente seu termo e facilmente recobravam o porto. A dimensão de seu sonho era protegida por um halo, apenas discernível, pairando sobre todas as coisas. O espaço aberto era-lhe limitado pelos olhos e pelas mãos da mãe. Tudo se passava com se sua discreta solicitude velasse sobre todos os seres (*Ihr Reich umgrenzten Auge und Hand der Mutter. Es war, als hütete ihre ungesprochene Sorge alles Wesen*). Essas travessias de brinquedos nada podiam saber das expedições em cujo curso

¹⁷⁹ *Livro do Desassossego por Bernardo Soares*, Lisboa, Edições Ática 1982, v. II pp. 14-15.

todas as margens ficam para trás. Entrementes, a consistência e o odor do carvalho começavam a falar, já perceptivelmente da lentidão e da constância com que a árvore cresce. O carvalho mesmo assegurava que só semelhante crescer significa: abrir-se à amplidão dos céus, mas também deitar raízes na obscuridade da terra; que tudo que é verdadeiro e autêntico somente chega à maturidade se o homem for simultaneamente ambas as coisas: disponível ao apelo do mais alto céu e abrigado pela proteção da terra que oculta e produz¹⁸⁰.

Naturalmente, pode-se objetar que, nesses casos, não se trata de Maria, mas simplesmente da respectiva mãe: Frau Heidegger, Sra. Pessoa ou Mrs. McCartney em “Let it be” (que analisaremos em seguida e aí a alusão a Maria de Nazaré é ainda mais forte).

Seja como for, necessariamente queremos o bem. Tomás de Aquino edifica toda sua doutrina da motivação sobre a convicção de que buscar o bem próprio é um instinto natural na vontade, dado ao homem pelo próprio Deus¹⁸¹, E o homem não pode não querer seu bem, sua felicidade:

Appetitus ultimi finis non est de his, quorum domini sumus (I, 82, 1 ad 3).

¹⁸⁰ <http://www.heidegger.hpg.ig.com.br/caminho.htm>

¹⁸¹ *Primus ... voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturae aut superioris causae (I-II,17,5 ad 3).*

Daí o caráter trágico da condição humana: instinto de felicidade, de plenitude de bem..., cuja realização **não** está assegurada. Em todo caso, sempre de novo ansiamos pela felicidade e pela felicidade definitiva.

A “Mother Mary” de Paul Mc Cartney

Também a conhecida “Let it be” dos Beatles foi composta em momentos dramáticos e ainda que Paul McCartney afirme que se trata de uma evocação de sua mãe, Mary McCartney, é muito difícil não ver aí também Maria de Nazaré¹⁸².

Também nesta canção, dizíamos, momentos difíceis da vida (“*times of trouble*”), hora escura, noite sombria (*hour of darkness, cloudy night*) etc. Aqui não se trata de horrores de guerra nem da percepção pura e simples da orfandade existencial, mas do desmoronamento de todo o projeto “The Beatles”, problemas com drogas etc.¹⁸³. Então, numa noite - é

¹⁸² Da canção “Lady Madonna”, Paul afirma: “‘Lady Madonna’ started off as the Virgin Mary, then it was a working-class woman, of which obviously there’s millions in Liverpool. The people I was brought up amongst were often Catholic; there are a lot of Catholics in Liverpool because of the Irish connection and they are often quite religious. When they have a baby I think they see a big connection between themselves and the Virgin Mary with her baby. So the original concept was the Virgin Mary but it quickly became symbolic of every woman; the Madonna image but as applied to ordinary working-class woman. It’s really a tribute to the mother figure, it’s a tribute to women”. Miles, Barry. *Paul McCartney – Many Years From Now*. Secker & Warburg. London, 1997, p. 449.

¹⁸³ O próprio Paul fala das circunstâncias em que compôs “Let it be”: “This was a very difficult period. John was with Yoko full time, and our relationship was beginning to crumble: John and I were going through a very tense period. The breakup of the Beatles was looming and I was very nervy. Personally it was a very difficult time for me, I think the drugs, the stress, tiredness and everything had really started to take its toll. I somehow managed to miss a lot of the bad effects of

o próprio Paul quem o narra -, aparece-lhe em sonhos a mãe, falecida há dez anos, para confortá-lo e tranquilizá-lo¹⁸⁴. Na mesma entrevista, perguntado pelo caráter religioso da canção, afirma:

“Mother Mary makes it a quasi-religious thing, so you can take it that way”.

Seja como for, é interessante notar que o próprio refrão “let it be”, repetido na canção por Maria, a Mãe, não é só - como pensam muitos dos leitores brasileiros - uma fórmula banal como: “Não esquenta, não!”, “Deixa prá lá!”, mas é a própria sentença - (speaking words of wisdom: “let it be”) - com que Maria de Nazaré expressa sua sabedoria. De fato, a palavra de sabedoria por excelência é o *fiat* de Lc 1, 38: “Faça-se em mim segundo a tua palavra...”, que em inglês soa precisamente: “**Let it be** to me according to your word”.

Já a maravilhosa canção “Romaria” de Renato Teixeira (sobretudo na inesquecível interpretação de Elis), praticamente dispensa comentários. É o vale de lágrimas, de sonho e de pó, de laço e de nó, amargo como jiló, a mina escura e funda, a solidão. Interessante é observar que é o coletivo anônimo (ou como diz Lutero, *der Seele des Volkes*)

all that, but looking back on this period, I think I was having troubles”. *Ibidem*, p. 538.

¹⁸⁴ It was such a sweet dream I woke up thinking, Oh, it was really great to visit with her again. I felt very blessed to have that dream. So that got me writing the song ‘Let It Be’. I literally started off ‘Mother Mary’, which was her name, ‘When I find myself in times of trouble’, which I certainly found myself in. The song was based on that dream”. *Ibidem*, p. 538

quem recomenda o recurso a Maria: “Me disseram, porém, ...”

O incondicional amor de Maria na poética medieval: o milagre de Teófilo

Também na arte medieval, Maria representa o acolhimento radical em relação aos pecadores e perdidos: misericórdia “quimicamente pura”. Tal como em tantos outros temas da época, essa imagem aparece no famoso *Milagre de Teófilo* (objeto de inúmeras poesias, peças de teatro, vitrais etc.). De meu estudo introdutório à tradução brasileira (1997) do *Milagre de Teófilo* de Gonzalo de Berceo (séc. XIII), recolho os seguintes parágrafos:

A estrutura temática do *Teófilo* gira em torno da intervenção de Maria para salvar um pecador ou um desesperado, tema corrente nos quadros da literatura medieval. No caso do *Teófilo*, há uma especial radicalidade do pecado e do perdão: Teófilo atingiu o fundo da desgraça e tinha chegado a assinar e selar um contrato com o próprio diabo! E, mesmo nestes extremos de perdição, a Senhora consegue sua salvação. Estamos, aqui, diante de uma raiz fundamental não só da cultura medieval, mas também de seu próprio eixo de equilíbrio emocional. Em todas as épocas, a principal insegurança do homem não se dá no enfrentamento de fatores externos: doenças, intempéries ou falta de técnicas de domínio sobre a natureza, mas diante das misérias, descaminhos, desvarios e angústias do próprio coração humano.

O *Milagro de Teófilo* toca a fundo a pedagogia da “segurança existencial”: a figura de Maria significa a certeza concreta, dada a cada homem, de um amor absoluto, incondicional e maternal a ele, pessoalmente, dirigido. Um amor, além do mais, onipotente e dotado de uma infinita capacidade de perdão. Por mais miserável, mesquinha e desastrada que tenha sido uma vida, sempre está aí, ao alcance da mão, a doçura da solicitude da Mãe, que diz ao desgraçado que nada está perdido: que ele está ancorado, ele tem “para onde voltar...” e tem um caminho seguro de volta, preparado pela Senhora.

João Paulo II e o coração de Maria

Disso também nos fala João Paulo II. Na *Dives in Misericordia*, para contextualizar a misericórdia radical do coração de Maria, o papa discorre sobre a misericórdia na Bíblia e seus diversos termos. Um primeiro é “hesed”, que indica uma atitude de bondade e que, quando se estabelece entre duas pessoas, passa a significar também compromisso de fidelidade: tal como na Aliança de Deus com Israel. É a fidelidade de Deus a si próprio (mesmo ante a infidelidade de Israel): “hesed we’emet” é uma ligação de dois termos coordenados: “fidelidade e verdade” (fidelidade é verdade) “Eu faço isto, não por causa de vós, ó casa de Israel, mas pela honra do meu santo nome” (Ez 36,22). Esse tipo de misericórdia é uma característica mais masculina.

A Bíblia fala também de “hamal”, originariamente a misericórdia de “poupar a vida (do inimigo derrotado)”, mas que também significa em geral “manifestar piedade e compaixão” e, por conseguinte, perdão e remissão da culpa.

Já o termo “hus” exprime igualmente piedade e compaixão, mas isso sobretudo em sentido afetivo. É oportuno ainda lembrar o já citado vocábulo “ ‘emet “, que significa: em primeiro lugar “solidez, segurança” (no grego dos Setenta, “verdade”); e depois, também “fidelidade”; e desta maneira parece relacionar-se com o conteúdo semântico próprio do termo “hesed”.

Mas em Deus há também a misericórdia “rahamim”, que já pela própria raiz, denota o amor da mãe (rehem= seio materno). Do vínculo mais profundo e originário, ou melhor, da unidade que liga a mãe ao filho, brota uma particular relação com ele, um amor particular.

Deste amor se pode dizer que é totalmente gratuito, não fruto de merecimento, e que, sob este aspecto, constitui uma necessidade interior: é uma exigência do coração. É uma variante como que “feminina” da fidelidade masculina para consigo próprio, expressa pelo “hesed”.

Sobre este fundo psicológico, “rahamim” dá origem a uma gama de sentimentos, entre os quais a bondade e a ternura, a paciência e a compreensão, ou, em outras palavras, a prontidão para perdoar. O Antigo Testamento atribui ao Senhor estas características quando, ao falar d’Ele, usa o termo “rahamim”. Lemos em Isaías: “Pode porventura a mulher esquecer-se do seu filho e não ter carinho para com o fruto das suas entranhas? Pois ainda que a mulher se esquecesse do próprio filho, eu jarnais me esqueceria de ti” (Is 49,15). Este amor, fiel e invencível graças à força misteriosa da maternidade, é expresso nos textos do Antigo Testamento de várias maneiras: como salvação diante dos

perigos (especialmente ante os inimigos), como perdão dos pecados e, finalmente, prontidão em satisfazer a promessa e a esperança (escatológicas), não obstante a infidelidade humana, conforme lemos em Oseias: “Eu os curarei das suas infidelidades, amá-los-ei de todo o coração” (Os 14,5).

Daí que a encíclica “*Dives in Misericordia*” (as discussões semânticas acima estão na nota 52 da DM), conclua falando do amor e da misericórdia incondicionalmente maternas do coração de Maria:

DM V,9 - Precisamente deste amor “misericordioso”, que se manifesta sobretudo em contato com o mal moral e físico, participava de modo singular e excepcional o coração daquela que foi a Mãe do Crucificado e do Ressuscitado. Nela e por meio dela o mesmo amor não cessa de revelar-se na história da Igreja e da humanidade. Esta revelação é particularmente frutuosa, porque se funda, tratando-se da Mãe de Deus, no singular tato do seu coração materno, na sua sensibilidade particular, na sua especial capacidade para atingir todos aqueles que aceitam mais facilmente o amor misericordioso da parte de uma mãe.

A linguagem mística do cotidiano

(Revista Língua Portuguesa v. 38, p. 52-56 dezembro 2008, revisto)

Deus no forno - a arte como mística do cotidiano

Em uma de suas recentes conferências – no programa “Sempre um Papo”, TV Câmara, 6 de agosto de 2008 (<http://www.sempreumpapo.com.br/audiovideo/index.php>) - Adélia Prado reafirmou a visão de mundo que informa sua poesia: a mística do cotidiano.

E é a força da arte que faz com que abramos nossos olhos para a maravilha da Criação, a maravilha da experiência humana que nos aguarda. E por causa dessa qualidade eterna, dessa imponderabilidade, eu vejo que, para a humanização, a arte está no mesmo caminho da mística ou da fé religiosa: ambas experiências são independentes da razão: são experiências; a beleza é uma experiência e não discurso. Como quando um dia, num caminho habitual, você se espanta com algo – uma casa, uma obra, uma coisa - que já tinha visto muitas vezes - “Que beleza! Eu nunca tinha enxergado isso desse jeito!” -, aí você pode dar graças: você está tendo uma experiência poética, que é ao mesmo tempo, religiosa: no sentido que liga você a um centro de significação e de sentido.

Minha insistência no cotidiano é porque a gente só tem ele: é muito difícil a pessoa se dar conta de que todos nós só temos o cotidiano, que é absolutamente ordinário (ele não é extraordinário) (...) E eu tenho absoluta convicção de que é atrás, através do cotidiano que se revelam a metafísica e a beleza; já está na Criação, na nossa vida. O nosso heróico, o nosso heroísmo é deste cotidiano... nossa vida é linda: o cotidiano é o grande tesouro, como diz um filósofo [Pieper]: admirar-se do que é natural é que é o bacana; admirar-se desta água aqui, quem é que se admira da água, a que estamos tão habituados? Mas a alma criadora sensível, um belo dia se admira desse ser extraordinário, essa água que está tremeluzindo aqui na minha frente e, na verdade, eu não entendo a água, eu não entendo o abacaxi, eu não entendo o feijão. Alguém aqui entende o feijão? Admirar-se de um bezerro de duas cabeças, qualquer débil mental se admira, mas admirar-se do que é natural, só quem está cheio do Espírito Santo. Eu quero essa vidinha, essa é que é a boa, com toda a chaturinha dela e suas coisas difíceis... O cotidiano tem para mim esse aspecto de tesouro: “Há mulheres que dizem: / Meu marido, se quiser pescar, pesque, / mas que limpe os peixes (...)”.

Enganar-se-ia quem pensasse que se trata de uma visão necessariamente confessional; há 2500 anos já o grande Heráclito de Éfeso afirmava vigorosamente essa presença de Deus no trivial. Trata-se de um famoso episódio, assim narrado por Aristóteles:

Diz-se que Heráclito assim teria respondido aos estranhos vindos na intenção de observá-lo. Ao chegarem, viram-no aquecendo-se junto ao forno. Ali permaneceram, de pé (impressionados sobretudo porque) ele os encorajou (eles ainda hesitantes) a entrar, pronunciando as seguintes palavras: “Mesmo aqui os deuses também estão presentes” (*De part. anim.*, A5 645 a 17 e ss.)

Em vez do “sábio” por eles imaginado - imerso nas profundezas do pensamento, investigando os segredos da divindade - esses visitantes decepcionados encontram Heráclito prosaicamente aquecendo-se junto ao fogão. E o filósofo tem que instruir esses curiosos desavisados:

Mesmo aqui, junto ao forno, mesmo neste lugar cotidiano e comum onde cada coisa e situação, cada ato e pensamento se oferecem de maneira confiante, familiar e ordinária; “mesmo aqui”, nesta dimensão do ordinário, os deuses também estão presentes. A essência dos deuses, tal como apareceu para os gregos, é precisamente esse aparecimento, entendido como um olhar a tal ponto compenetrado no ordinário que,

atravessando-o e perpassando-o, é o próprio extraordinário o que se expõe na dimensão do ordinário (Heidegger, M. *Heráclito*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, pp. 23-24.).

Se a arte, tal como a filosofia, tem a missão de recordar os “essenciais esquecidos”, esse episódio, mesmo em sua interpretação superficial, já teria o imenso mérito de lembrar a presença de Deus no trivial.

O alcance do posicionamento de Heráclito é, porém, ainda mais profundo e a análise de Heidegger chega a uma conclusão muito mais forte, e como ele mesmo diz: “curiosa”. É o que, em português, podemos expressar, lendo o “*mesmo aqui*” de Heráclito, como “*aqui mesmo*”! E é que, no fundo, Heráclito não diz “Mesmo aqui estão os deuses”, mas sim: “É *aqui mesmo* que os deuses estão”. Aqui mesmo: junto ao forno, no trivial do cotidiano, ou nas palavras de Heidegger:

“Quando o pensador diz ‘Mesmo aqui’, junto ao forno, vigora o extraordinário, quer dizer na verdade: *só aqui* há vigência dos deuses. Onde realmente? No inaparente do cotidiano” (op. cit., p. 24).

O pensamento cristão irá incorporar essa ideia e quando Tomás de Aquino (uma das referências de Adélia) elabora sua síntese, incorporando, no centro mesmo de seu pensamento, a doutrina neo-platônica da participação, lança as base teóricas que fundamentam a mística do cotidiano.

Naturalmente, a *participatio* é um difícil conceito filosófico-teológico, mas aqui bastem-nos alguns traços ligeiros, para estabelecer o relacionamento com a poética adeliana. Para Tomás, participar é ter, em oposição a ser: receber daquele que é: Deus é o ser; a criatura **tem** o ser, recebe – a partir do nada – o ser. Do mesmo modo que o metal “tem” calor, recebe o calor que “é” no fogo, assim, a criação é o ato em que nos é dado o ser em participação. E por isso que tudo o que é, é bom: participa do Ser (e do Bem). E assim viemos dar com uma importante afirmação de Tomás, que é a base da estética:

Assim como o bem criado é certa semelhança e participação do Bem Incriado, assim também a consecução de qualquer bem criado é também certa semelhança e participação da felicidade definitiva (*De Malo* 5, 1, ad 5).

Assim, a arte faz-nos ver (ou entrever...) essa realidade transcendente no inaparente do cotidiano e, sem ela, recairíamos na cotidiana desolação..., ou para irmos direto ao emblemático verso de Adélia Prado:

De vez em quando Deus me tira a poesia.
Olho pedra e vejo pedra mesmo (*Poesia Reunida*, p. 199)

Nesse verso genial, que expressa toda sua postura poética, encontram-se, de modo maximamente resumido, os elementos essenciais da obra de Adélia: Deus-inspiração-

cotidiano-arte. Guiados pela poesia, também nós, os não artistas, podemos ver esse *plus*, para além da mera pedra. A própria Adélia insiste nesse cotidiano como objeto de transcendência. Em uma entrevista que lhe fiz em 1993, a poeta declarava:

Onde é que estão os grandes temas? Para mim, aí é que está o grande equívoco. O grande tema é o real, o real; o real é o grande tema. E onde é que nós temos o real? É na cena cotidiana. Todo mundo só tem o cotidiano e não tem outra coisa. Eu tenho esta vidinha de todo dia com suas necessidades mais primárias e irreprimíveis. É nisso que a metafísica pisca para mim. E a coisa da transcendência, quer dizer: a transcendência mora, pausa nas coisas... está pousada ou está encarnada nas coisas (<http://www.hottopos.com.br/videtur9/renlaoan.htm> , No. 3).

Que fazem as artes, senão guiar nosso olhar para esse “*plus*”: a pedra não é uma prosaica pedra, ou melhor, sendo pedra - e precisamente por ser - é muito mais que pedra... É, como diz Adélia em outro verso, a “magnífica insuficiência” a convocar a arte. O despertar para o encanto da realidade, para o *plus* da pedra, é classicamente afirmada como a vocação da poesia e também neste ponto - afirmam filósofos tão clássicos como Aristóteles e Tomás de Aquino - o poeta assemelha-se ao filósofo, pois “*uterque circa mirandum*

versatur”: ambos se voltam para o *mirandum*, para aquilo que suscita a admiração.

Esta afirmação da admiração como princípio do filosofar/poetar é, ao mesmo tempo, uma afirmação de compromisso com a realidade mais simples e cotidiana. O aburguesamento do espírito ocorre quando o homem já não é capaz de se admirar ou precisa do sensacionalismo, do estapafúrdio para provocar em si mesmo um *Ersatz* da admiração, da verdadeira admiração, no dizer de Pieper:

Perceber no comum e no diário aquilo que é incomum e não-diário, o *mirandum*, eis o princípio do filosofar (...) tanto o filósofo como o poeta se ocupam desse maravilhoso¹⁸⁵.

É uma questão de sensibilidade: na verdade, o filósofo e o poeta não habitam um mundo diferente, mas sabem ver - com olhos de admiração - o sentido e a beleza que se encerram na mesma realidade de cada dia. Para nós, pelo contrário, a realidade deixou de ser objeto de contemplativa admiração e passou a ser considerada meramente como opaca matéria-prima.... Pois, a discreta simplicidade dos valores da poesia escapa à sufocante mentalidade consumista e massificada, amarga e reivindicatória, do homem que se pretende auto-suficiente num mundo tecnologicamente domesticado, que, quando muito, só se deixa atingir por “efeitos especiais”: não por acaso “sofisticado” deriva de “sofista”.

¹⁸⁵. Pieper, Josef *Was heisst Philosophieren?*, München, Kösel, 8a. ed. 1980, p. 63.

Criação, Encarnação e a mística do trivial – Adélia Prado

A poesia de Adélia instala-se numa visão do mundo informada pela doutrina da participação: a resposta de Tomás de Aquino ao enorme desafio lançado pela revelação cristã: que não admite um Deus confundido panteisticamente com o mundo, nem um Deus absolutamente alheio a ele. As coisas se complicam quando, além do mais, afirma-se que “o Logos se fez carne e habitou entre nós”. Se já pela Criação, temos uma interface pela qual as coisas do mundo manifestam a presença de Deus, pela Encarnação, Cristo encabeça toda a realidade criada e a incorpora a seu plano redentor.

Certamente, o fato de a arte remeter a Deus é mais facilmente aceitável quando estamos diante da beleza pura. As musas são um dom da divindade: não é por acaso que, naturalmente, instintivamente, o homem tende a evocar Deus quando a beleza inesperada ou intensa arranca-o do marasmo cotidiano, como no verso de Castro Alves: “Meu Deus! Quanta beleza...”. Mas, Deus é o autor de toda a Criação e a epístola aos Colossenses fala da reconciliação de *toda* a realidade com Deus. É o mistério que é expresso na mística de Adélia Prado, que encontra a Deus não só nas maravilhas das belezas manifestas da natureza, mas até nas situações mais prosaicas: das tripas de peixe ao sebo das peças de frigorífico:

A POESIA, A SALVAÇÃO E A VIDA

Seo Raul tem uma calça azul-pavão
e atravessa a rua de manhã
pra dar risada com o vizinho.
Negro bom.
O azul da calça de seo Raul

parece pintado por pintor;
mais é uma cor que uma calça.
Eu fico pensando:
o que é que a calça de seo Raul
tem que ver com o momento
em que Pilatos decide a inscrição
JESUS NAZARENUS REX JUDEORUM.
Eu não sei o que é,
mas sei que existe um grão de salvação
escondido nas coisas deste mundo.
Senão, como explicar:
o rosto de Jesus tem manchas roxas,
reluz o broche de bronze
que prende as capas nos ombros dos soldados
romanos.
O raio fende o céu: amarelo-azul profundo.
Os rostos ficam pálidos, a cor da terra,
a cor do sangue pisado.
De que cor eram os olhos do centurião
convertido?
A calça azul de seo Raul
pra mim
faz parte da Bíblia.
(*Poesia Reunida*, São Paulo, Siciliano, 1991,
p.216)

DUAS HORAS DA TARDE NO BRASIL

(...)

Frigoríficos são horríveis
mas devo poetizá-los
para que nada escape à redenção

Frigorífico do Jibóia

Carne fresca

Preço jóia.

De novo quero rezar pra não ficar estrangeira
'meu Deus, meu Deus, por que me
abandonastes?'

Dizei-me quem sois Vós e quem sou eu,
dizei-me quem sois Vós e quem sou eu.

(*Poesia Reunida*, São Paulo, Siciliano, 1991,
p.326)

CASAMENTO

Há mulheres que dizem:

Meu marido, se quiser pescar, pesque,
mas que limpe os peixes.

Eu não. A qualquer hora da noite me levanto,
ajudo a escamar, abrir, retalhar e salgar.

É tão bom, só a gente sozinhos na cozinha,
de vez em quando os cotovelos se esbarram,
ele fala coisas como 'este foi difícil'

'prateou no ar dando rabanadas'
e faz o gesto com a mão.

O silêncio de quando nos vimos a primeira vez
atravessa a cozinha como um rio profundo.

Por fim, os peixes na travessa,
vamos dormir.

Coisas prateadas espocam:
somos noivo e noiva.

(*Poesia Reunida*, São Paulo, Siciliano, 1991,
p.252)

De fato, quem afirme com o cristianismo que o mundo é Criação, que Deus é criador também da matéria, deve afirmar o caráter maravilhoso de cada coisa criada, que nos convida à contemplação de Deus. Mas, por outro lado, Tomás de Aquino também nota que essa mesma criatura que nos enleva, pode também produzir um efeito depressivo, nos remeter ao nada; o nada, a partir do qual ela foi criada. É isto o que Pieper chama de “transtorno bipolar” ou “psicose maníaco-depressiva”, “psicose” que é a normalidade do homem comum, que se põe em contato com o ser, que se põe a filosofar (/poetar) e sofre um efeito muito perturbador: por um lado, uma euforia extrema, porque encontra a beleza e a verdade de Deus no mundo, e por outro, de uma profunda depressão. Essa situação de “normalidade psicótica” do homem foi também notavelmente expressa por Adélia Prado em um poema inédito, “Acácias” (tive o privilégio de ter este poema, somente a mim confiado naquela entrevista de 1993), que fala do transtorno - , angústia - ante a beleza de uma criatura, uma simples acácia que seja.

ACÁCIAS

Minha alma quer ver a Deus.

Eu não quero morrer.

Quero amar sem limites

E perdoar a ponto de esquecer-me

Radical, quer dizer pela raiz

O perdão radical gera alegria

Exorciza doenças, mata o medo

Dá poder sobre feras e demônios

Falo. E falo é também membro viril,

Todo léxico é pobre,
Idiomas são pecados;
Poemas, culpas antecipadamente perdoadas
Eis, esta acácia florida gera angústia
Para livrar-me, empenho-me
Em esgotar-lhe a beleza
Beleza importuna,
Magnífica insuficiência,
Porque ainda convoca
O poema perfeito.

(do livro “Teologia e Ética - estudos tomasianos”. São Paulo: Factash, 2013)

Teologia, corpo e educação moral

Alma, corpo e sua união

Em qualquer instância, quem pensa em educação não pode ignorar a antropologia, o ser do homem. Isto vale sobretudo para a educação moral, tema tão urgente nos dias de hoje. Desde Platão, tornou-se evidente o caráter problemático do educar para a virtude; o que, evidentemente, transcende o âmbito meramente intelectual e envolve o homem como um todo: alguém pode conhecer profundamente as teorias morais, as classificações das virtudes, as doutrinas religiosas mais santas... e ser pessoalmente um canalha. Não que não seja importante - e mesmo uma valiosa ajuda - o estudo dos clássicos da ética, mas sempre haverá algo mais do que estudo, quando se trata de aperfeiçoamento moral.

Neste ponto, tipicamente falando, os Orientes levam uma vantagem sobre nós: enquanto o Ocidente aposta na formação intelectual; os Orientes, independentemente de teorias que as legitimem, tendem a práticas que consideram o homem como um todo: em sua unidade espírito-corpo, ao menos em muitas de suas propostas pedagógicas, que partem precisamente de uma ação corporal, exterior, para atingir um efeito espiritual, interior.

O Ocidente, sobretudo na época moderna, tende a um fragmentarismo, a uma cisão espírito/corpo, que remete a um desmedido afã de clareza no pensamento. E a grande ruptura que o moderno pensamento ocidental instituiu deu-se precisamente em torno à concepção de corpo. Se sempre no Ocidente pairou a tentação de um exagerado dualismo, separando de modo mais ou menos incomunicável e absoluto, por um lado, o intelecto (a mente, a “alma”, o espírito...) e, por outro o corpo e a matéria; a partir de Descartes (*res cogitans* x *res extensa*) tal dicotomia torna-se dominante.

Dualismo e clareza: na verdade, a última instância do pensamento moderno por detrás da cisão espírito / matéria, está na pretensão racionalista moderna, que torna o *ens certum* um absoluto.

Como agudamente diagnosticou Heidegger:

De bem outra espécie é aquela dis-posição que levou o pensamento a colocar a questão tradicional do que seja o ente enquanto é, de um modo novo, e a começar assim uma nova época da filosofia. Descartes, em suas meditações, não pergunta apenas e em primeiro lugar *ti tò ón* — que é o ente, enquanto é? Descartes pergunta: qual é aquele ente que no sentido do *ens certum* é o ente verdadeiro?

Para Descartes, entretanto, se transformou a essência da *certitudo*. Pois na Idade Média *certitudo* não significava certeza, mas a segura delimitação de um ente naquilo que ele é. Aqui

certitudo ainda coincide com a significação de *essentia*. Mas, para Descartes, aquilo que verdadeiramente é se mede de uma outra maneira. Para ele a dúvida se torna aquela disposição em que vibra o acordo com o *ens certum*, o ente que é com toda certeza. A *certitudo* torna-se aquela fixação do *ens qua ens*, que resulta da indubitabilidade do *cogito (ergo) sum* para o ego do homem.

Assim o ego se transforma no *sub-iectum* por excelência, e, desta maneira, a essência do homem penetra pela primeira vez na esfera da subjetividade no sentido da eguidade. Do acordo com esta *certitudo* recebe o dizer de Descartes a determinação de um *clare et distincte percipere*. A disposição afetiva da dúvida é o positivo acordo com a certeza. Daí em diante a certeza se torna a medida determinante da verdade. A disposição afetiva da confiança na absoluta certeza do conhecimento a cada momento acessível permanece o *páthos* e com isso a *arkhé* da filosofia moderna.¹⁸⁶

Já os Orientes, desprovidos dessa necessidade de certeza e convivendo com naturalidade com o mistério, não precisam distinguir *res cogitans* de *res extensa*, distinção que

¹⁸⁶. <http://www.scribd.com/doc/3506403/Heiddeger-Que-e-isto-A-Filosofia-Que-é-isto-A-Filosofia?> Tradução e notas: Ernildo Stein

na Europa, desde Descartes, torna-se um imperativo. A Profa. Luciene Félix resume o posicionamento de Descartes:

Há duas substâncias finitas (*res cogitans* e *res extensa*) e uma infinita (Deus). Substância (*res*) adquiriu um conceito fundamental no século XVII: de natureza simples, absoluta, concreta (realidade intelectual) e completa. Somos portanto uma substância (*res*) pensante (*cogito*) e também uma substância (*res*) que possui corpo, matéria (*extensa*). Este dualismo cartesiano evidencia que cada indivíduo reconhece a própria existência enquanto sujeito pensante: nossa essência é a razão, o ser humano é racional. O *cogito* é a consciência de que sou capaz de produzir pensamentos, é um meio pragmático de dar início ao conhecimento. Estamos afirmando, portanto, uma verdade existencial. Há uma coincidência entre meu pensamento e minha existência. (...) O primeiro conceito de Descartes, portanto, denomina-se “dualismo cartesiano”, admitindo a existência de duas realidade: alma (*res cogitans*) e corpo (*res extensa*). A independência entre alma e corpo conduzirá a uma nova separação: sujeito e objeto.¹⁸⁷

¹⁸⁷. “Descartes” http://www.esdc.com.br/CSF/artigo_descartes.htm

Esse novo *páthos* era totalmente estranho para um Tomás de Aquino, que afirma - no começo da *Suma Teológica* - que a dignidade do saber reside no objeto e não na clareza... E recusa também a dicotomia: alma x corpo. Nada mais alheio ao pensamento de Tomás do que uma incomunicação entre espírito e matéria. O que Tomás, sim, afirma é o homem total, com a *intrínseca* união espírito-corpo, pois a alma, para o Aquinate é *forma*, ordenada para a *intrínseca* união com a matéria. Por exemplo, Tomás, indica os remédios para a tristeza, que reside na alma. E enfrenta esta questão na *Suma Teológica* I-II 38 e no artigo 5 chega a recomendar banho e sono como remédios contra a tristeza! Pois, diz o Aquinate, tudo aquilo que reconduz a natureza corporal a seu devido estado, tudo aquilo que causa prazer é remédio contra a tristeza. Tomás destrói assim a objeção “espiritualista”:

“Objeção 1.: Parece que sono e banho não mitigam a tristeza. Pois a tristeza reside na alma; enquanto banho e sono dizem respeito ao corpo, portanto, não teriam poder de mitigar a tristeza.

Resposta à objeção 1: Sentir a devida disposição do corpo causa prazer e, portanto, mitiga a tristeza¹⁸⁸”.

¹⁸⁸. Videtur quod somnus et balneum non mitigent tristitiam. Tristitia enim in anima consistit. Sed somnus et balneum ad corpus pertinent. Non ergo aliquid faciunt ad mitigationem tristitiae.

Ad primum ergo dicendum quod ipsa debita corporis dispositio, in quantum sentitur, delectationem causat, et per consequens tristitiam mitigat.

De resto, para os remédios contra a tristeza, Tomás não fala de Deus nem de Satã, mas sim recomenda: qualquer tipo de prazer, as lágrimas, a solidariedade dos amigos, a contemplação da verdade, banho e sono. E ainda sobre a interação alma-corpo, Tomás afirma em I-II, 37, 4: “A tristeza é, entre todas as paixões da alma, a que mais causa dano ao corpo [...] E como a alma move naturalmente o corpo, uma mudança espiritual na alma é naturalmente causa de mudanças no corpo”.

Agir no corpo para atingir a alma; agir na alma para atingir o corpo. Tivesse prevalecido a antropologia de Tomás teríamos estado, desde o século XIII, em muito melhores condições de compreender a natural e necessária condição psicossomática (e somatopsíquica...) de nossa realidade. Tomás é tão “materialista”, que nas questões de *Quodlibet*, tratando do jejum, dirá que o jejum é sem dúvida pecado (*absque dubio peccat*) quando debilita a natureza a ponto de impedir as ações devidas: que o pregador pregue, que o professor ensine, que o cantor cante..., que o marido tenha potência sexual para atender sua esposa! Quem assim se abstém de comer ou de dormir, oferece a Deus um holocausto, fruto de um roubo¹⁸⁹

¹⁸⁹. Et ideo huiusmodi sunt adhibenda cum quadam mensura rationis: ut scilicet concupiscentia devitetur, et natura non extinguatur; secundum illud Ad Rom., XII, 1: “exhibeatis corpora vestra hostiam viventem; et postea subdit: rationabile obsequium vestrum. Si vero aliquis in tantum virtutem naturae debilitet per ieiunia et vigílias, et alia huiusmodi, quod non sufficiat debita opera exequi; puta praedicator praedicare, doctor docere, cantor cantare, et sic de aliis; absque dubio peccat; sicut etiam peccaret vir qui nimia abstinentia se impotentem redderet ad debitum uxori reddendum. unde Hieronymus dicit: “De rapina holocaustum offert qui vel ciborum nimia egestate vel somni penuria immoderate corpus

Como indicávamos, essa posição de Tomás era excepcional, considerada, em sua época, quase herética: a teologia contemporânea recusava a doutrina de uma única alma no homem e afirmava a existência de três (naturalmente a “alma espiritual”, independente da matéria é que era considerada a decisiva, em detrimento da “alma vegetativa” e da alma “sensitiva”). Se, desde Platão, o exagerado “espiritualismo” tem sido uma tentação (especialmente para visões superficiais do cristianismo), em Descartes, o Ocidente se lança de vez na dicotomia mente x matéria...

Anima forma corporis

Essa dicotomia gera uma espécie de esquizofrenia no cristianismo: por um lado, propõe-se um cristianismo “espiritual”, onde a matéria, o corpo, o sexo e as paixões são maniqueisticamente consideradas “do mal”; mas, por outro - é o caso do catolicismo, por exemplo, - aposta-se na matéria (na liturgia, por exemplo) como o grande indutor de atitudes espirituais.

E aí tocamos um dos pontos chave da educação moral, que é sempre, em boa medida, auto-educação. A fórmula vem dada numa aparentemente surpreendente sentença de João Guimarães Rosa: “Tudo se finge primeiro; germina autêntico é depois”.¹⁹⁰

affligit; et iterum rationalis hominis dignitatem amittit qui ieiunium caritati, vigiliis sensus integritati praeferat. (*Quodl.* 5, q. 9, a. 2, c).

¹⁹⁰. “Sobre a escova e a dúvida” in *Tutaméia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1985, p. 166.

Um homem que reconheça um seu defeito moral, digamos a ingratidão, e queira adquirir a virtude correspondente, como deve proceder? Fingindo. Quer dizer, começa-se por assumir as formas externas, verbais da gratidão (que não se sente): “fingir” reconhecer o caráter indevido do favor recebido, “fingir” louvar o benfeitor, “fingir” sentir-se na obrigação de retribuir etc. E, um belo dia, germina autêntico aquilo que se fingia...

“Finge” também Fernando Pessoa:

Autopsicografia

O poeta é um fingidor
Finge tão completamente
Que chega a fingir que é dor
A dor que deveras sente.
E os que lêem o que escreve,
Na dor lida sentem bem,
Não as duas que ele teve,
Mas só a que eles não têm.
E assim nas calhas da roda
Gira, a entreter a razão,
Esse comboio de corda
Que se chama o coração

“Fingir” é também a proposta de Shakespeare: “*Assume a virtue, if you have it not*”, diz Hamlet (III, 4)¹⁹¹. O

¹⁹¹. Assume a virtue, if you have it not. That monster, custom, who all sense doth eat. Of habits devil, is angel yet in this, that to the use of actions fair and good He likewise gives a frock or livery, that aptly is put on. Refrain to-night, and that shall lend a kind of easiness to the next

costume é monstro que vai comendo o sentido de nossas ações. Mas, o diabo do hábito, torna-se anjo quando se volta para o bem: dando a capa que reveste as ações boas - uma agora, outra depois e outra ainda - e assim ir mudando a natureza e, com prodigioso poder, exorcizar os demônios.

O “fingir” proposto nas *Pensées* (#250¹⁹²) de Pascal oferece-nos o enlace com o grande tema da Liturgia. No relacionamento com Deus:

É necessário que o exterior se una ao interior, isto é, pôr-se de joelhos, rezar com os lábios, etc. a fim de que o homem orgulhoso, que não quis se submeter a Deus, seja submetido à criatura. Esperar socorro desse exterior é ser supersticioso; não querer ajuntá-lo ao interior é ser soberbo.

É dessa ação (inter-ação) do corpo no espírito que trata o clássico *Sinais Sagrados*¹⁹³ de Romano Guardini, afinal toda a liturgia decorre do “*anima forma corporis*”. Nesse pequeno precioso livro, já quase centenário, o mestre alemão vai mostrando o alcance espiritual das realidades materiais: o sino, que - muito mais do que um mero

abstinence: the next more easy. For use almost can change the stamp of nature. And either.. the devil, or throw him out with wondrous potency.

¹⁹². Il faut que l'extérieur soit joint à l'intérieur pour obtenir de Dieu; c'est-à-dire que l'on se mette à genoux, prier des lèvres, etc. afin que l'homme orgueilleux, qui n'a voulu se soumettre à Dieu, soit maintenant soumis à la créature. Attendre de cet extérieur le secours est être superstitieux, ne vouloir pas le joindre à l'intérieur est être superbe.

¹⁹³. Guardini, R. *Sinais sagrados* Braga, Franciscana, 1962

instrumento funcional sinalizador sonoro (como a sirene de uma escola ou o apito de uma fábrica) - desperta-nos a alma para a grandiosidade do mundo como Criação; os degraus; a porta do templo; a postura corporal na liturgia etc., etc., etc. Fiquemos com um par de exemplos:

Os degraus É a grande arte de ver e nos tornarmos sábios. Enquanto isto não acontecer, tudo permanece mudo e obscuro. Mas se o conseguirmos, abre-se-nos, revela-se-nos o seu íntimo, formando-se dali, da sua essência, a figura exterior. Poderás fazer a experiência: precisamente as acções mais vulgares, as acções de cada dia escondem o que há de mais profundo. No mais simples se esconde o maior mistério.

Aqui temos, por exemplo, os degraus. Vezes sem número os subiste já. Mas tomaste consciência do que em ti se passava ao subilos? Sim, porque de facto acontece qualquer coisa em nós mesmos quando subimos. Somente que é coisa tão subtil e silenciosa que facilmente a podemos deixar passar.

Manifesta-se aqui um profundo mistério. Um daqueles fenómenos que procedem do fundamento do nosso ser humano; enigmático não o podemos resolver pela inteligência, e, no entanto, cada qual compreende-o, porque o nosso ser mais íntimo lhe corresponde.

Quando subimos os degraus, não sobe só o pé, mas também todo o nosso ser. Subimos também espiritualmente. E se o fazemos conscientemente, pressentimos uma ascensão até aquela altura em que tudo é grande e acabado; o céu onde mora Deus. (...) (pp. 43-44)

Ou a porta – a pesada porta - que marca a ruptura entre o profano e o sagrado...

A Porta Muitas vezes entrámos já por ela na igreja e de cada vez nos disse alguma coisa. Compreendemo-lo? Para que está a porta ali? Talvez te admires desta pergunta. «Para se sair e entrar», julgas tu. A resposta não é assim tao fácil. Pois para entrar e sair não é preciso porta nenhuma! Uma abertura na parede faria o mesmo efeito e um tabique de pranchas e tábuas fortes bastaria para fechar. As pessoas poderiam entrar e sair e seria barato e estaria em correspondência com o fim em vista... Mas não seria uma «porta». Esta destina-se a cumprir mais do que um simples fim; ela fala. Repara como ao transpô-la tens esta sensação: «Agora deixo o que fica lá fora. Entro». Lá fora fica o mundo belo, fervilhante de vida e poder criador. De mistura, existe também muita coisa menos digna: a busca dos seus interesses, por vezes exageradamente. Anda tudo a correr de um lado para o outro, procurando cada qual acomodar-se

o melhor que pode. Não queremos dizer que o mundo não seja santo; mas alguma coisa de não santo tem sem dúvida em si. Pela porta entramos num recinto alheio a interesses, silencioso e sagrado: no santuário. Certamente que tudo é obra e dom de Deus. Em toda a parte Ele pode vir ao nosso encontro. (...)E no entanto os homens desde sempre souberam que determinados lugares são especialmente consagrados, reservados a Deus. A porta está entre o interior e o exterior; entre os interesses e o santuário; entre o que pertence a toda a gente e o que é consagrado a Deus. E diz a quem a transpõe: «Deixa lá fora o que não pertence cá dentro: pensamentos, desejos, preocupações, vaidades. (pp. 46-47)