

JEAN LAUAND

ESTUDOS TOMASIANOS

[SÉRIE COLLECTANÆ - VOL. 1]

[SELEÇÃO DE ARTIGOS]



JL em carvão do artista João Soares de Souza Sobrinho.

EDIÇÕES CEMOROC

(CENTRO DE ESTUDOS MEDIEVAIS
ORIENTE & OCIDENTE - FEUSP)

2024

Copyright © 2024 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
Estudos Tomasianos – Série *Collectanea* vol. 1; São Paulo: Cemoroc, 2024
ISBN 978-65-01-09750-3

1. Filosofia 2. Teologia 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	005
O Deus que brinca: fundamentos lúdicos da realidade	009
Antropologia e formas quotidianas – a filosofia de Tomás e nossa linguagem do dia-a-dia	035
O pecado capital da acídia e o mal-estar na contemporaneidade	051
A virtude da prudência – implicações éticas e existenciais	069
Tomás de Aquino – Criação, participação e graça: Cristo sal	087
Tomás de Aquino e o Neutro	107
Os provérbios na obra de Tomás de Aquino	141
O professor e a docência em Tomás de Aquino	155
Tolos e Tolices na Análise de Tomás de Aquino	173
Tomás de Aquino e o papel do corpo na realização do homem	191

Tomás x Anselmo – <i>rationes necessariae</i> ou <i>theologia negativa</i>	213
<i>Ratio, Natura, Ordo...</i> Sentenças de Tomás de Aquino	231
S. Tomás de Aquino e os Pecados Capitais	253
Aspectos do ensino na Filosofia da Educação de Tomás	265
Tomás de Aquino: alguns conceitos básicos	287
A mística da cozinha: de Heráclito a Adélia Prado	307
Mestre Pennacchi: arte integração, estética da participação	335
A Filosofia da Educação no novo Catecismo Católico	363
Christian Education Today: Perspectives	391
Introdução a Tomás de Aquino – Breve nota biográfica	407
Linguagem-Filosofia Bantu e Tomás de Aquino	427

Apresentação – *Collectaneae*: organizando em livros seleções de artigos de Jean Lauand – 1

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 (IJL, 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)!

É autor de livros e artigos publicados em cerca de 20 países e 10 línguas. 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 (neste vol. 1, sobretudo nos artigos que tratam da *participatio*, para manter sua integridade...) e de uns quantos parágrafos e exemplos.

O plano da série *Collectaneae* – neste caso, uma “Lauandiana” – comporta grandes temas desse autor (que naturalmente não são estanques...) como os seguintes:

Estudos Tomasianos
Estudos Pieperianos
Estudos Árabes
Estudos Keirseyanos
Religião e Sociedade
Estudos sobre a Linguagem

Lauand publicou também livros com traduções (e estudos introdutórios) de obras de Santo Tomás, todos já em segunda edição: **Verdade e Conhecimento** (2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011); **Sobre o ensino (*De magistro*) / Os sete pecados capitais** (2. ed. São Paulo: Selo Martins, 2004);. **Prudência, a virtude da decisão certa** (2. ed. São Paulo: wmfMartinsFontes, 2014) e **Cultura e Educação na Idade Média** (2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013).

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

Nota sobre este volume 1

2024 é um ano de homenagens a Tomás de Aquino: assinala exatos 750 anos da morte daquele que foi “o último grande mestre de um cristianismo ainda não dividido” (Pieper), um autor muito cultivado no Cemoroc.

Se o tomismo está hoje quase “na moda” em certos setores de nosso cenário intelectual, há 30 anos (e mais) quando Lauand começou a publicar sobre o Aquinate, ele era praticamente uma voz isolada em nosso meio acadêmico. Aliás, diga-se de passagem, nosso autor nunca aceitou a própria existência de um “tomismo”: Tomás é grande demais para ser encerrado em um “ismo” – a abertura de seu pensamento e sua “negatividade” (*philosophia negativa e*

theologia negativa – a aceitação do mistério fundacional do mundo, que limita o conhecimento) impedem qualquer “sistema” tomista, como pretendem alguns epígonos.

Dos artigos aqui recolhidos, alguns são especialmente notáveis pela originalidade e importância – e por confrontar o verdadeiro Tomás com o tomismo engessado –, como é o caso de:

– O Deus que brinca: fundamentos lúdicos da realidade (tema de sua Prova de Erudição no concurso de Professor Titular da Feusp - 2000)

– Antropologia e Formas quotidianas - a Filosofia de Tomás e nossa Linguagem do Dia-a-Dia. (este artigo tem sido plagiado por ilustres conferencistas e palestrantes...!)

– O pecado capital da acídia e o mal-estar na contemporaneidade (resgate do clássico pensamento tomasiano sobre esse pecado capital, face ao esquecimento desse conceito, fundamental para a Antropologia).

– Criação, Participação e Graça (um dos tantos estudos que inauguraram em nosso meio a apresentação do conceito de participação, essencialíssimo no pensamento de Tomás). Diversos outros artigos também versam sobre a *participatio*.

– A virtude da prudência - implicações éticas e existenciais (resgate do clássico conceito tomasiano dessa virtude cardeal, face às deturpações que a palavra tem sofrido nos tempos modernos).

São Paulo, 21 de julho de 2024

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>)

Jean Lauand¹

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

¹. Professor Titular Sênior da FEUSP. Professor Colaborador do Colégio Luterano São Paulo. jeanlaua@usp.br. Texto final extraído de: *Ensaíos*. São Paulo: Enguaguaçu, 2022.

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 Pernoud², 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 –

² *Idade Média – O que não nos ensinaram*, Agir, 1979.

ainda ontem não só analfabeto, mas ágrafo – instala-se hoje, triunfante, no espaço do extinto Império Romano do Ocidente.

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”³. 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

³ “Quamvis succincte tamen sunt dicta.”

anos. “Nada mais inexato do que imaginar monges de barba branca, afastados do mundo em sua cela, caligrafando sutis tratados em pergaminhos.”⁴

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)⁵.

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.

⁴ Josef Pieper, *Scholastik*, em *Werke*, volume 2, Hamburg: Felix Meiner, 2008, página 361.

⁵ 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”⁶. 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:

⁶ 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 cristãos⁷).

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 Bertini⁸ – 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 –

⁷ 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.

⁸ 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 tema⁹. 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 sinônimas¹⁰.

⁹ 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.

¹⁰ 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 homem¹¹.

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”¹².

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.

¹¹ *Suma teológica* I-II, 21, 2, objeção 2.

¹² *Suma teológica* II-II, 108, 2.

brincar é necessário para uma vida humana”¹³. 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 aprendizagem¹⁴.

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

¹³ *Suma teológica* II-II, 168, 3, objeção 3.

¹⁴ *Suma teológica*, prólogo.

uma dilatação essencial para a aprendizagem¹⁵. 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 aprendizagem¹⁶. Por isso, Tomás recomenda o uso didático de brincadeiras e piadas, para descanso dos ouvintes ou alunos¹⁷.

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”¹⁸.

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 aristotélico¹⁹ 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 *eutrapelía*

¹⁵ *Suma teológica* I-II, 33, objeção 1.

¹⁶ *Suma teológica* I-II, 37, 2, objeção 2.

¹⁷ *Suma teológica* II-II, 168, 2, objeção 1.

¹⁸ *Suma teológica* II-II, 114, 2, objeção 1.

¹⁹ *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.²⁰

Corre para tua casa, e lá recolhe-te e brinca e realiza tuas concepções.²¹

²⁰ *Provérbios* 8:30-31.

²¹ *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’”²².

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

²² *Comentário às Sentenças I.*

manifesta a concepção divina (...); as criaturas são como palavras que manifestam o Verbo de Deus.”²³

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”²⁴. 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 Verbo²⁵: “Qualquer criatura, por ter uma certa forma e espécie, representa o Verbo, porque a obra procede da *concepção* de quem a projetou”²⁶.

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.

²³ *Comentário às Sentenças I*, 27, 2, 2 objeção 3.

²⁴ Sartre, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*, em *Os Pensadores* (volume XLV). São Paulo, Abril, 1973, página 11.

²⁵ “Deus Pai opera a Criação pelo seu Verbo” (*Suma teológica I*, 45, 6).

²⁶ *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 obra²⁷, 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 Pai²⁸.

“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 mesmas²⁹.

²⁷ *Comentário ao Evangelho de João* I, 2.

²⁸ “*Delectabar, consors paternae gloriae*” (*Comentário às Sentenças* I, 2, 1, 5).

²⁹ *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 luz³⁰.

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 citada³¹, 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.

³⁰ *Comentário às Sentenças I*, 2, 1, 5.

³¹ *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 zoológico³². 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 Agostinho³³), 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

³² *Ave Palavra*, José Olympio, 1978, página 94 e seguintes.

³³ *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 vocábulo³⁴ – o recolhimento de quem foi

³⁴ 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 Deus³⁵. 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.

³⁵ 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*³⁶, 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”³⁷.

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

³⁶ *Verbum* é vocábulo para “significar o processo intelectual de concepção”, afirma Tomás na *Suma teológica* (I, 37, 1).

³⁷ 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.³⁸

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

³⁸ 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*³⁹

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?⁴⁰

³⁹ 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*).

⁴⁰ Tomás de Aquino, *Comentário ao Evangelho de João* 1, 4.

Antropologia e formas quotidianas – a filosofia de Tomás e nossa linguagem do dia-a-dia

(em italiano em: www.hottopos.com/notand1/antropologia_e_forme_quotidiane.htm)

(inglês em: http://www.hottopos.com/mirand6/anthropology_and_common_everyday.htm)

(alemão em: http://www.hottopos.com/mirand6/anthropologie_und_formen_der_umg.htm)

(francês em: <https://www.thomas-d-aquin.com/documents/files/Formulesusage.pdf>)

“Obrigado”, “Parabéns”, “Perdoe-me”, “Meu caro”, “Felicidades”, “Meus pêsames” e diversas outras formas de linguagem do relacionamento quotidiano - nas diversas línguas - encerram em si profundas informações para o estudo filosófico do homem. Para além do eventual formalismo vazio em que o uso diário tende a arremessá-las, essas expressões - à primeira vista, tão inofensivas - incidem, originariamente, sobre importantes dimensões da realidade humana.

A partir da discussão metodológico-temática sobre a linguagem e a antropologia filosófica (guiados pelo clássico S. Tomás de Aquino), essas fórmulas de convivência mostram-se autênticas mensagens cifradas, por vezes infinitamente surpreendentes e sábias... Como diz Isidoro de Sevilha, sem a etimologia não se conhece a realidade e com

ela mais rapidamente atinamos com a força expressiva das palavras⁴¹.

Na verdade, as palavras têm um potencial expressivo muito maior do que nós - tão familiar e quase automático é o uso que delas fazemos - possamos imaginar. Daí a atenção do filósofo para os modos de dizer, os contextos, as sutilezas da linguagem comum, em sua própria língua ou em outras.

Quando a filosofia se volta para a linguagem comum, não está praticando um procedimento periférico, mas atingindo algo de muito essencial, pertencente ao próprio núcleo da reflexão filosófica.

Tal apropriação, dizíamos, não é fácil nem imediata. Nossa tendência é antes a de embotamento e esquecimento do profundo sentido originário que acabou por se consubstanciar nesta ou naquela formulação. Pois, sempre vige aquela verdade fundamental, ressaltada tanto pela antropologia ocidental quanto pela oriental: o homem é, essencialmente, um ser que esquece!⁴² E, assim, a linguagem, a língua viva do povo, acaba por ser em muitos casos a depositária das grandes experiências esquecidas. E se quisermos resgatar o sentido do humano que elas encerram, devemos voltar-nos, criticamente, para esse depósito... Não é de estranhar, pois, que num clássico como Tomás de Aquino encontremos uma filosofia altamente comprometida com a linguagem. Nesse sentido, é oportuno recordar alguns de seus princípios metodológicos.

⁴¹. “Nisi enim nomen scieris, cognitio rerum perit” (*Et. I, 7,1*) e “Nam dum videris unde ortum est nomen, citius vim eis intellegis” (*Et. I, 29,2*).

⁴². Veja-se, a propósito, o capítulo “Educação e Memória” in Lauand, *Medievália*, São Paulo, Hottopos, 1996.

1) Nossas palavras, frequentemente, só alcançam fragmentariamente - Tomás usa o advérbio *divisim* - a realidade, que é complexa, que supera, de muito, a capacidade intelectual humana. Aliás, é de Tomás a aguda observação de que “filósofo algum jamais chegou a esgotar sequer a essência de uma mosca”. Ao contrário de Deus, que expressa tudo num único Verbo, “nós temos de expressar fragmentariamente os conhecimentos em muitas e imperfeitas palavras”⁴³.

2) Outro fenômeno interessante, também ele ligado à limitação de nosso conhecimento/linguagem, é o que poderíamos denominar: *efeito girassol*, assim explicado por Tomás: “Já que os princípios essenciais das coisas são por nós ignorados, frequentemente, para significar o essencial (que não atingimos) nossas definições incidem sobre um aspecto accidental”⁴⁴. Assim, por exemplo, todo o ser da planta que chamamos girassol é designado por um fenômeno-gancho, accidental e periférico, no caso o do heliotropismo.

3) Daí, também, que não escape ao Aquinate o fato de que, frequentemente, é diferente o gancho, o aspecto, o caminho pelo qual cada língua acessa uma determinada realidade: o mesmo objeto que me protege contra a água (*guarda-chuva*) produz uma sombrinha (*umbrella*). Daí, diz Tomás, que

⁴³. “Quia enim nos non possumus omnes nostras conceptiones uno verbo exprimere, ideo oportet quod plura verba imperfecta formemus, per quae *divisim* exprimamus omnia, quae in scientia nostra sunt (Super Ev. Io. Cp 1, lc1).

⁴⁴. “Et quia essentialia principia sunt nobis ignota, frequenter ponimus in definitionibus aliquid accidentale, ad significandum aliquid essentialia” (In ISent. ds25 q 1, a 1, r 8).

“línguas diferentes expressem a mesma realidade de modo diverso”⁴⁵.

“Muito obrigado” - os três níveis da gratidão

Dizíamos que a limitação do conhecimento humano reflete-se na linguagem: não podemos expressar o que as coisas são, na medida em que não sabemos completamente o que elas são. Além do mais, muitas vezes, uma palavra acentua originariamente só um dentre os muitos aspectos que a realidade designada oferece. E pode ocorrer que, com o passar do tempo, essa realidade mude, evolua substancialmente a ponto de perder a conexão com o étimo da palavra, que permanece a mesma. Isto não nos choca, pois, no uso quotidiano, as palavras vão perdendo transparência: falamos em *salada* de frutas porque envolve mistura e nem notamos que *salada* deriva de *sal*. Do mesmo modo, o barbeiro, hoje em dia, quase já não faz barbas, mas cortes de cabelo; como também o tintureiro já não tingem, mas só lava; o garrafeira compra jornais velhos e muito poucas garrafas; o *chauffeur* não aquece, mas dirige o carro; e nem nos lembraríamos de associar funileiro a funil.

Se essas incompatibilidades não nos causam estranheza é porque a linguagem tornou-se opaca para nós: dizemos colar, colarinho, coleira, torcicolo e tiracolo e não reparamos em que derivam de colo, pescoço (daí que seja incompreensível, à primeira vista, a expressão “sentar no colo”).

⁴⁵. “Diversae linguae habent diversum modum loquendi” (I, 39, 3 ad 2).

Essas considerações são importantes preliminares ao estudo da gratidão e das formulações que ela recebe nas diversas línguas. Tomás ensina que a gratidão é uma realidade humana complexa (e daí também o fato de que sua expressão verbal seja, em cada língua, fragmentária: este ou aquele aspecto-gancho é o acentuado): “A gratidão se compõe de diversos graus. O primeiro consiste em reconhecer (*ut recognoscat*) o benefício recebido; o segundo, em louvar e dar graças (*ut gratias agat*); o terceiro, em retribuir (*ut retribuatur*) de acordo com suas possibilidades e segundo as circunstâncias mais oportunas de tempo e lugar” (II-II, 107, 2, c).

Este ensinamento, aparentemente tão simples, pode ser reencontrado nos diferentes modos de que as diversas línguas se valem para agradecer: cada uma acentuando um aspecto da multifacética realidade da gratidão. Algumas línguas expressam a gratidão, tomando-a no primeiro nível: expressando mais nitidamente o reconhecimento do agraciado. Aliás reconhecimento (como *reconnaissance* em francês) é mesmo um sinônimo de gratidão. Neste sentido, é interessantíssimo verificar a etimologia: na sabedoria da língua inglesa *to thank* (agradecer) e *to think* (pensar) são, em sua origem, e não por acaso, a mesma palavra. Ao definir a etimologia de *thank* o Oxford English Dictionary é claro: “*The primary sense was therefore thought*”⁴⁶. E, do mesmo modo, em alemão, *zu danken* (agradecer) é originariamente *zu denken* (pensar). Tudo isto, afinal, é muito compreensível, pois, como todo mundo sabe, só está verdadeiramente

⁴⁶. Cito pela edição em hipertexto-Cd-ROM: *OED* 2nd. ed. on CD-ROM, 1994.

agradecido quem pensa no favor que recebeu como tal. Só é agradecido quem pensa, pondera, considera a liberalidade do benfeitor. Quando isto não acontece, surge a justíssima queixa: “Que falta de consideração!”⁴⁷. Daí que S. Tomás - fazendo notar que o máximo negativo é a negação do grau ínfimo positivo (a última à direita de quem sobe é a primeira à esquerda de quem desce...) - afirme que a falta de reconhecimento, o ignorar é a suprema ingratidão⁴⁸: “o doente que não se dá conta da doença não quer se curar”⁴⁹.

A expressão árabe de agradecimento *shukran*, *shukran jazylan* situa-se diretamente naquele segundo nível: o de louvor do benfeitor e do benefício recebido. Já a formulação latina de gratidão, *gratias ago*, que se projetou no italiano, no castelhano (*grazie*, *gracias*) e no francês (*merci*, *mercê*)⁵⁰ é relativamente complexa. Tomás diz (I-II, 110, 1) que seu núcleo, *graça* comporta três dimensões: 1) obter graça, cair na graça, no favor, no amor de alguém que, portanto, nos faz um benefício; 2) graça indica também dom, algo não devido, gratuitamente dado, sem mérito por parte do beneficiado; 3) a retribuição, “fazer graças”, por parte do beneficiado. No tratado *De Malo* (9,1), acrescenta-se um quarto significado de *gratias agere*: o de louvor; quem considera que o bem recebido procede de outro, deve louvar.

⁴⁷. Já Sêneca - citado por S. Tomás, II-II, 106, 3 ad 4 - fala de que não pode haver gratidão, senão pelo que ultrapassa o estritamente devido, “*ultra debitum*”. *Ministerium tuum est* (“Você não fez mais que sua obrigação”) e outras do mesmo teor são, como se vê, fórmulas já bastante antigas.

⁴⁸. “Est gravissimum inter species ingratitudeinis, cum scilicet homo beneficium non recognoscit” (*In II Sent.* d.22 q.2 a.2 r.1).

⁴⁹. “Quia dum morbum non cognoscit, medicinam non quaerit”, *ibidem*.

⁵⁰. *Merci* é derivado de *merces* (salário), que tomou no latim popular o sentido de preço, do qual derivou o de “favor” e o de “graça”.

No amplo quadro que expusemos - o das expressões de gratidão em inglês, alemão, francês, castelhano, italiano, latim e árabe - ressalta o caráter profundíssimo de nossa forma: “obrigado”⁵¹. A formulação portuguesa, tão encantadora e singular, é a única a situar-se, claramente, naquele mais profundo nível de gratidão de que fala Tomás, o terceiro (que, naturalmente, engloba os dois anteriores): o do vínculo (*ob-ligatus*), da obrigação, do dever de retribuir. Podemos, agora, analisar a riqueza de sugestões que se encerra também na forma japonesa de agradecimento⁵². *Arigatô* remete aos seguintes significados primitivos: “a existência é difícil”, “é difícil viver”, “raridade”, “excelência (excelência da raridade)”. Os dois últimos sentidos acima são compreensíveis: num mundo em que a tendência geral é a de cada um pensar em si, e, quando muito, regular-se as relações humanas pela estrita e fria justiça, a excelência e a raridade salientam-se como característica do favor. Mas, “dificuldade de existir” e “dificuldade de viver”, à primeira vista, nada teriam que ver com o agradecimento. No entanto, S. Tomás ensina (II-II, 106, 6) que a gratidão deve - ao menos na intenção - superar o favor recebido. E que há dívidas por natureza insaldáveis: de um homem em relação a outro, seu benfeitor, e sobretudo em relação a Deus: “Como poderei retribuir ao Senhor - diz o Sl. 115 - por tudo o que Ele me tem dado?”. Nessas situações de dívida impagável - tão frequentes para a sensibilidade de quem é justo - o homem agradecido sente-se embaraçado e faz tudo o que está

⁵¹. Infelizmente, nestes últimos anos, no Brasil, “obrigado” vem sendo substituído pelo inosso “valeu!”.

⁵². Devo à Profa. Chie Hirose as observações sobre a expressão *Arigatô* na língua japonesa.

a seu alcance (*quidquid potest*), tendendo a transbordar-se num *excessum* que se sabe sempre insuficiente⁵³ (cfr. III, 85, 3 ad 2). *Arigatô* aponta assim para o terceiro grau de gratidão, significando a consciência de quão difícil se torna a existência (a partir do momento em que se recebeu tal favor, imerecido e, portanto, se ficou no dever de retribuir, sempre impossível de cumprir...).

Sinônimos?

Tomás é muito estrito no uso da palavra “sinônimo”: para ele, são sinônimas somente palavras de significados absolutamente equivalentes, isto é, que não só indicam a mesma realidade (*res*), mas também o mesmo aspecto, a mesma *ratio*. Diz, por exemplo: “Embora essas palavras signifiquem a mesma realidade, *não são sinônimas* porque não a enfocam sob o mesmo aspecto”⁵⁴.

Assim, para Tomás, duas (ou mais) palavras são sinônimas se (e somente se...) em quaisquer contextos puderem ser comutadas sem real alteração de sentido: o exemplo que dá, no *Comentário às Sentenças*, é *tunica*, *vestis* e *indumentum*. O que quer que se afirme (ou negue) de *tunica*, será afirmado (ou negado...) também de *vestis*⁵⁵. É

⁵³. Dessa insuficiência de quem sabe não dispor de moeda forte, nasce o recurso a Deus, consignado na expressão “Deus lhe pague”, que, naturalmente, deixa subentendido que um pobre homem, como eu, não pode fazê-lo...

⁵⁴. “Quamvis nomina dicta eandem rem significant, non tamen sunt synonyma: quia non significant rationem eandem” (CG I, 35, 1).

⁵⁵. “Sicut patet etiam in synonymis; tunica enim et vestis eandem rem significant, tamen nomina sunt diversa; et similiter indumentum. Unde affirmationes et negationes quae pertinent ad rem, non possunt verificari,

como trocar “meia-dúzia” por “seis”... Nós, hoje, com menos precisão, admitimos como sinônimas justamente palavras que - embora com diferentes títulos ou ênfases - apontam para a mesma realidade. Assim, de “sinônimo”, diz o *Aurélio*: “palavra que tem *quase* (sic) a mesma significação que outra”. Já o *Larousse*, explicita melhor: “*mots qui se présentent dans la langue avec des sens très proches et qui se différencient entre eux par une nuance (trait particulier)*”. Já o *Oxford* distingue e registra dois sentidos, o estrito e o lato: “*Synonym - 1. Strictly, a word having the same sense as another (in the same language); but more usually (grifo nosso), either or any of two or more words (in the same language) having the same general sense, but possessing each of them meanings which are not shared by the other or others, or having different shades of meaning (grifo nosso) or implications appropriate to different contexts: e.g. serpent, snake; ship, vessel etc.*”.

Para Tomás, pelo contrário, como dizíamos, duas palavras podem referir-se à mesma e única realidade e, no entanto, não serem sinônimas: porque diferentes são suas *rationes*. É o caso, por exemplo, dos diversos nomes pelos quais designamos a Deus ou seus atributos (Criador, Onipotente, a Bondade, a Justiça etc.): todos incidem sobre a mesma realidade, mas não são sinônimos⁵⁶. Seja como for, do

ut dicatur: tunica est alba, indumentum non est album” (*In I Sent.* d. 34, q.1, a.1, r.2)

⁵⁶.”Ostenditur etiam ex dictis quod, quamvis nomina de Deo dicta eandem rem significant, non tamen sunt synonyma: quia non significant rationem eandem” *CG I*, 35, 1. Ou “Cum non secundum eandem rationem attribuantur, constat ea non esse synonyma, quamvis rem omnino unam significant: non enim est eadem nominis significatio, cum nomen per prius conceptionem intellectus quam rem intellectam significet” *CG I*, 35, 2.

ponto de vista metodológico, são de especial interesse para o filósofo, dois pontos: 1) a busca de contextos da linguagem comum em que uma palavra não pode - sem alteração de sentido - ser substituída por nenhum “sinônimo”: este é um fecundo procedimento para atinar com a realidade antropológica significada pelo vocábulo e 2) O segundo ponto a destacar é o fato de que cada “sinônimo” tem sua *ratio*, aponta para um determinado aspecto diferente da mesma e única realidade: tal como quando falamos em “casa”, “lar”, “domicílio” ou “residência”. Em si, a realidade a que se referem estas palavras é a mesma e única edificação - na Rua Tal, número tal -, mas ninguém diz “domicílio, doce domicílio”, nem a Prefeitura cobra impostos sobre meu *lar*, etc.⁵⁷. Essa multiplicidade de formas de linguagem para a mesma *res* tem importância na análise que Tomás faz do amor.

“Meu caro”

A riqueza (e a precisão) de vocabulário vivo para determinado assunto em uma língua denota o interesse vital dos falantes por aquele tema. Nesse sentido, note-se, por exemplo, o incrível detalhamento a que chegou o léxico futebolístico no Brasil, em que a resolução da linguagem chega a distinguir: bicicleta, meia-bicicleta, puxeta e voleio! Do mesmo modo, S. Tomás apresenta distinções entre

⁵⁷. Ainda que, naturalmente, há casos em que é legítima a substituição de uma dessas palavras por outra, ou indiferente o uso desta ou daquela: afinal são “sinônimas”!

diversos “sinônimos” de amor em latim, interessantes do ponto de vista da antropologia filosófica. Assim, ao afirmar (em *I Sent.* d.10, q.1, a. 5, ex) que o Espírito Santo é *amor* ou *caritas* ou *dilectio* do Pai e do Filho, precisa que *amor* indica a simples inclinação de afeto para o amado, enquanto *dilectio* (“como a própria etimologia indica”) pressupõe escolha e é, portanto, racional. Já *caritas*, objeto de particular estudo neste tópico, enfatiza a veemência do amor (*dilectio*) enquanto se tem o amado por inestimável preço (“*inquantum dilectum sub inaestimabili pretio habetur*”), no mesmo sentido em que dizemos que as coisas (o custo de vida, as compras) estão caras (“*secundum quod res multi pretii carae dicuntur*”).

Há aqui um fato surpreendente e muito sugestivo. Não é por acaso que, também em outras línguas, se use a mesma e única palavra para dizer: “meu caro amigo” e “o feijão está caro” (“my dear friend”, “beans are too dear”; “mon cher ami” e “haricots sont trop cher”). Para o realismo medieval, não há nenhum choque em que a palavra “caridade”, escolhida para designar o amor de Deus (e o amor ao próximo por Deus) seja a palavra, pré-cristã, ligada a dinheiro, preço: caridade, o amor pelo amado, insiste Tomás, indica aquilo (uma coisa, um objeto) que consideramos de inestimável preço, como caríssimo: “*Caritas dicitur, eo quod sub inaestimabili pretio, quasi carissimam rem, ponat amatum caritas*” (In *III Sent.* d.27, q.2, a.1, ag7). Assim, quando dizemos “meu caro amigo” ou “caríssimo Fulano”, estamos valendo-nos de metáforas de preço (daí, também, a-preço, prezado, menos-prezo, des-prezo etc.), de estima, de estimativa.

Nesta mesmíssima linha, situa-se a fórmula de cortesia árabe, ante um amigo que diz que vai pedir algo: “*Anta gally wa talibuka rakhiz*” (“você é caro e seu pedido é barato”). E quando nos lembramos que Cristo compara o Reino dos Céus a um tesouro que um homem encontra num campo ou a um mercador que procura pedras preciosas e que a obtenção desse bem requer a venda de todo o resto, não nos surpreenderá que “caridade” seja a palavra para designar o bem apreciado.

Voltemo-nos agora para uma outra situação de nossa vida quotidiana, a de felicitação, procurando resgatar o sentido originário dos votos de congratulação. Seguindo o procedimento medieval, estaremos atentos à etimologia.

“Parabéns”

Quando transcendemos o âmbito protocolar das formalidades e da praxe, os votos de felicitação: “Parabéns!” (e seus irmãos: o espanhol *Enhorabuena!*, o inglês *Congratulations!*, o italiano *Auguri!*), vemos que eles trazem em si diferentes e complementares indicações sobre o mistério do ser e o do coração humano. O que significam exatamente essas formulações? O que realmente queremos dizer, quando dizemos “*parabéns*” ou “*congratulations*” etc.? Todas essas expressões trazem em si um profundo significado, por assim dizer, “invisível a olho nu”.

Comecemos pela fórmula castelhana: *Enhorabuena!*, literalmente “em boa hora”. *Enhorabuena* indica que um

determinado caminho (os anos de estudo que desembocaram numa formatura, o árduo trabalho de montar uma empresa que se inaugura etc.) chega, nesta hora, em que se dão as felicitações, a seu termo: esta é que é a hora boa, *enhorabuena!* Precisamente o fato de ser a hora da conclusão é que a torna uma boa hora. A sabedoria dos antigos fala da “hora de cada um”, de horas boas e más. Mas a hora boa, a hora melhor é a da conclusão, a da consumação, a do bom termo do caminho, a hora do fim, que é melhor do que a do começo: “*Melior est finis quam principium*” (Ecl. 7,8), diz a própria Sabedoria divina.

Já a formulação inglesa, também presente no alemão e em outras línguas, *congratulations*, expressa a alegria compartilhada pelo bem do outro, com quem nos congratulamos, isto é, nos co-alegramos. Essa comunhão na alegria é sugerida também pela forma depoente dos verbos latinos *gratulor* e *congratulor*. A forma depoente está a indicar que a ação descrita no verbo não é ativa nem passiva: mas uma ação que, exercida pelo sujeito, repercute nele mesmo. Ou seja, no caso, que a alegria que externamos ao felicitar tal pessoa é também, a título próprio, muito nossa.

O árabe *mabruk* lembra o caráter de bênção daquele dom pelo qual felicitamos alguém.

Com a encantadora forma nossa, “Parabéns!”, estamos expressando precisamente isto: que o bem conquistado, que a meta atingida seja usada “para bens”. Pois, qualquer bem obtido (o dom da vida, dinheiro ou a conquista de um diploma) pode, como todo mundo sabe, ser empregado para o bem ou para o mal.

O italiano, *auguri, auguri tanti!*, anuncia (ou enseja) que este bem celebrado é só prenúncio, prefiguração, augúrio de outros ainda maiores que estão por vir.

“Meus pêsames”

“Carregava uma tristeza...”, diz o antigo samba de Paulinho da Viola: a tristeza é - evidentemente - um peso, os famosos pesares...! E para carregar o peso da dor, da tristeza, nada melhor - ensina Santo Tomás - do que a ajuda dos amigos: “porque a tristeza é como um fardo pesado que se torna mais leve para carregar, quando compartilhado por muitos: daí que a presença dos amigos seja tão apreciada nos momentos de dor”⁵⁸.

Compreende-se, assim, imediatamente, que a expressão de condolências (“doer-se com”) seja pêsames, literalmente: pesa-me (“eu te ajudo a carregar o peso desta tua tristeza”).

“Perdoe-me”

“*Perdonare*” é uma forma tardia que não se encontra em Tomás. A palavra correspondente e usual, por ele empregada, é *parcere*. No entanto, encontramos em S. Tomás

⁵⁸. “Quod tristitia est sicut onus grave quod quanto plures transsumunt fit levius ad portandum et sic presentia amici delectabilis” (*Tabula libri Ethicorum*, cpt).

as razões filosóficas que justificam a grandiosa etimologia das formas modernas: “perdoar”, “perdão”, “perdonar”, “pardon”, “pardonner” etc.

O prefixo *per* acumula os sentidos de “por” (“através de”) e de plenitude, grau máximo: como em *perlavar* (lavar completamente) *perfulgente* (brilantíssimo), *per-feito*, *per-manganato* etc. E, assim, o perdão aparece como o superlativo da doação. O mesmo se dá com as formas inglesa e alemã: *for-give*, *vor-geben*.

Como o Aquinate pensa o tema do perdão e como o relaciona com o máximo da doação? Há aí influências bíblicas e litúrgicas. Na liturgia, Tomás impressiona-se com a oração, por ele frequentemente citada⁵⁹, da missa do X domingo depois de Pentecostes (e, ainda hoje, preservada no XXVI domingo do tempo comum), que diz: “Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maxime manifestas” (“Deus, que manifestais vossa onipotência, principalmente perdoando...”). E afirma que o perdão de Deus é poder superior ao de criar os céus e a terra (II-II, 113, 9, sc).

Por outro lado, ele lê na tradução latina da epístola aos efésios: “sede benignos e ‘doai-vos’ uns aos outros, tal como Deus, em Cristo, vos ‘doou’” (Ef 4,32)⁶⁰. E em II Cor 2:10 “A quem vós ‘doeis’ eu também ‘dôo’ e o que eu ‘doei’ etc.”⁶¹. Tomás não tem dúvidas: o doar, por excelência, não é

⁵⁹. Por exemplo em II-II, 113 9, sc e *In IV Sent.* d.46, q.2, a.1, cag1.

⁶⁰. “*Estote autem invicem benigni misericordes donantes invicem sicut et Deus in Christo donavit nobis*”.

⁶¹. “*Cui autem aliquid donatis et ego nam et ego quod donavi si quid donavi propter vos in persona Christi*”.

doar dinheiro ou tempo ou qualquer outra coisa, mas sim perdoar⁶².

E conclui, com sua habitual sobriedade, com sugestivos *id est*: “*Donate, id est parcite*” (*Super II ad Cor.* cp 12, lc 4) e “*Donantes, id est parcentes*” (*Super ad coloss.* cp 3 lc 3).

⁶².”Doar aqui é usado no sentido de perdoar” *Super II ad Cor.* cp 12, lc 4.

O pecado capital da acídia e o mal-estar na contemporaneidade

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 luxúria⁶³.

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.

⁶³ *Moralia in Iob* 31, 45.

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.

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 Pieper⁶⁴, 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:

⁶⁴ Josef Pieper, *Die Verborgenheit von Hoffnung und Verzweiflung*, em *Werke*, volume 7, Hamburg: Felix Meiner, 2008, página 331.

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 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 eterna⁶⁵.

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 íntima⁶⁶.

Tomás de Aquino aborda o pecado capital da acídia principalmente na *Suma teológica*⁶⁷ e em *De malo*⁶⁸. Em *De malo*, ele caracteriza a acídia desta forma: “A acídia é o tédio

⁶⁵ Idem.

⁶⁶ Josef Pieper, *Über die Hoffnung*, em *Werke*, volume 4, Hamburg: Felix Meiner, 2008, página 278 e seguintes.

⁶⁷ II-II, 35.

⁶⁸ Questão 11.

ou a tristeza em relação aos bens interiores e aos bens do espírito⁶⁹“.

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”⁷⁰.

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

⁶⁹ *De malo*, 11, 1.

⁷⁰ *Suma teológica* II-II, 35, 4.

agitar-se, o mover-se, a incapacidade de se concentrar em um propósito (*instabilitas*) e o desejo desordenado de sensações e de conhecimento (*curiositas*).

Toda essa agitação se deve a que, como diz Tomás, citando Aristóteles, “ninguém pode permanecer por muito tempo em tristeza, sem prazer”⁷¹. 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 tristeza⁷².

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”⁷³.

Típico da acídia, esse estado de inação, de tédio e de aborrecimento surge com frequência na literatura e na poesia,

⁷¹ Idem.

⁷² Idem.

⁷³ *Suma teológica* II-II, 35, 1.

como em “A troca de pneu” (*Der Radwechsel*), do poeta alemão Bertolt Brecht (1898-1956):

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.

Éta 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 mim⁷⁴.

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

⁷⁴ Fernando Pessoa, *Livro do desassossego*, 263.

Oh! Não tem de quê
Eu também só ando a cem
Quando é que você telefona?
Precisamos nos ver por aí
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 quarto⁷⁵ –, hoje, mais do que nunca, essas possibilidades de dispersão estão disponíveis e se encontram potencializadas ao máximo por toda parte.

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*⁷⁶. 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

⁷⁵ *Pensamentos* 136/139.

⁷⁶ 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*.

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 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”⁷⁷. 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 causa dano ao corpo (...). E, como a alma move naturalmente o corpo, uma mudança espiritual na alma é naturalmente causa de mudanças no corpo”⁷⁸.

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”⁷⁹.

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

⁷⁷ *Suma teológica* I-II, 38, 5.

⁷⁸ *Suma teológica* I-II, 37, 4.

⁷⁹ *Suma teológica* I-II, 32, 8, objeção 2.

certa vergonha de alçar ao elevado posto de pecado capital a relativamente inofensiva preguiça, que hoje aparece como um pecadilho simpático, tal como retratado no samba-enredo da Viradouro.

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”⁸⁰.

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.

⁸⁰ Josef Pieper, *Über die Hoffnung*, em *Werke*, volume 4, Hamburg: Felix Meiner, 2008, página 279.

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, 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 fato⁸¹.

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:

⁸¹ Julián Marías, entrevista a Jean Lauand, revista *Videtur*, número 8 (www.hottopos.com/videtur8/entrevista.htm).

O apetite das riquezas naturais não é infinito, porque, a partir de uma certa medida, as 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 possuídos⁸².

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

⁸² *Suma teológica* I-II, 2, 1, objeção 3.

correspondente à acídia é o dom da fortaleza⁸³, 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 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 acídia⁸⁴.

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’”⁸⁵.

Esse verso do livro de *Salmos* é citado várias vezes por Tomás⁸⁶ como atitude típica em obediência ao

⁸³ *Comentário às Sentenças III*, 34, 1, 2.

⁸⁴ Tomás de Aquino, *Suma teológica II-II*, 35, 1, objeção 4.

⁸⁵ *Suma teológica II-II*, 182, 1. Na *Septuaginta*, o verbo utilizado é *eskholasate*.

⁸⁶ Por exemplo, em *Comentário às Sentenças III*, 37, 1, 2 e *Suma teológica I-II*, 100, 3, objeção 2.

mandamento do repouso – o avesso da acídia. Não se trata somente de ausência de perturbações exteriores, mas também das interiores⁸⁷. E, explicando como se chega ao conhecimento de Deus, Tomás diz: “Pela quietude da mente, ou seja, o repouso”⁸⁸.

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.

⁸⁷ *Suma teológica* II-II, 181, 4, objeção 1.

⁸⁸ *Comentário ao Evangelho de João* 1, 15.

A virtude da prudência – implicações éticas e existenciais

O tratado *De prudentia (Sobre a prudência)*, de Tomás de Aquino, contido na *Suma Teológica*⁸⁹, apresenta grande interesse do ponto de vista da história das ideias. Seu autor é “o último grande mestre de um cristianismo ainda não dividido”, nas palavras do filósofo alemão Josef Pieper, e o tema é nada menos do que a principal entre as quatro virtudes cardeais (prudência, justiça, fortaleza e temperança), que tanta importância tiveram no Ocidente medieval.

É difícil subestimar a importância da virtude da prudência no pensamento de Tomás. Não é que ela seja a primeira *inter pares*, mas é a principal em uma ordem superior, é a mãe das virtudes (*genitrix virtutum*)⁹⁰ e a guia das virtudes (*auriga virtutum*)⁹¹.

Porém, por mais destacada que seja a importância histórica do *Sobre a prudência* de Tomás, seu interesse transcende o âmbito da história das ideias e – superadas as naturais barreiras de linguagem dos 750 anos que nos separam do Aquinate – instala-se no diálogo direto com o

⁸⁹ *Suma teológica* II-II, questões 47 a 56.

⁹⁰ *Comentário às Sentenças* III, 33, 2, 5.

⁹¹ *Comentário às Sentenças* IV, 17, 2, 2.

homem do nosso tempo, como rica contribuição para alguns de seus mais urgentes problemas existenciais.

Além do mais, como veremos, a doutrina sobre a prudência tem o condão de expressar, de modo privilegiado, as diretrizes fundamentais de todo o filosofar de Tomás.

Neste estudo, começaremos por discutir as dificuldades semânticas enfrentadas pelo homem de hoje para compreender a *prudentia* de Tomás. Em seguida, mostraremos a atualidade, o significado e o alcance ético e antropológico dessa virtude. Finalmente, num terceiro tópico, indicaremos como a doutrina da prudência resume toda a postura filosófica de Tomás.

Prudentia e prudência

Para bem avaliar o significado e o alcance do tratado *Sobre a Prudência*, de Tomás de Aquino, é necessário, antes de mais nada, atentar para o fato de que “prudência” é uma daquelas tantas palavras fundamentais que sofreram desastrosas transformações semânticas com o passar do tempo.

A proximidade entre a nossa língua e o latim de Tomás não nos deve enganar. Ocorre um conhecido fenômeno de alteração do sentido das palavras que se manifesta muitas vezes quando lemos um autor de outra época. E não só alteração. Como mostra o escritor britânico

C. S. Lewis⁹², dá-se frequentemente – sobretudo no campo da ética – uma autêntica inversão de polaridade: aquela palavra que originalmente designava uma qualidade positiva se esvazia de seu sentido inicial ou passa até a designar uma qualidade negativa.

Foi o que aconteceu com as palavras “prudência” e “prudente”, entre outras. Atingida ao longo dos séculos pelo subjetivismo metafórico e pelo gosto do eufemismo, “prudência” já não designa hoje a grande virtude, mas sim a conhecida cautela – um tanto oportunista, ambígua e egoísta – ao tomar (ou ao não tomar) decisões. Observação similar foi registrada, já em 1926, pelo teólogo francês Garrigou-Lagrange: “Será que a prudência tornou-se uma qualidade negativa?”⁹³.

A virtude cardeal da prudência

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 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 ser.

⁹² *Studies in Words*, Cambridge University Press, 1960.

⁹³ Garrigou-Lagrange, “La prudence – Sa place dans l’organisme des vertus”, *Revue Thomiste*, École de Théologie Saint-Maximin, ano XXXI, série IX, 1926, página 411.

É esse 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.

Prudência é ver a realidade e, com base nessa visão, tomar a decisão certa. Por isso, como afirma Tomás, não há nenhuma virtude moral sem a prudência. E mais: “Sem a prudência, as demais virtudes, quanto maiores fossem, mais dano causariam”⁹⁴. Com as alterações semânticas, porém, tornou-se intraduzível, para o homem do nosso tempo, uma sentença de Tomás como “A prudência é necessariamente corajosa e justa”⁹⁵.

Sem esse referencial, fundamentados em que nós tomamos nossas decisões? Quando não há a *simplicitas*, a simplicidade que se volta para a realidade como único ponto decisivo na decisão, ela acaba sendo tomada, como dizíamos, com base em diversos outros fatores: por preconceitos, por interesses interesseiros, por impulso egoísta, pela opinião coletiva, pelo “politicamente correto”, por inveja ou por qualquer outro vício.

Mas esse ver 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 esse bem.

O nosso tempo, que se esqueceu até do verdadeiro significado da clássica *prudentia*, atenta contra ela de

⁹⁴ *Comentário às Sentenças III*, 33, 2, 5, 3.

⁹⁵ *Suma teológica I-II*, 65, 1.

diversos modos: por exemplo, em sua dimensão cognoscitiva (a capacidade de ver o real), ao aumentar o ruído, exterior e interior, que nos impede de “ouvir” a realidade; e, em sua dimensão prescritiva (o ato de comandar), ao se deixar tomar pelo medo de enfrentar o peso da decisão, que tende a paralisar os imprudentes e impedir a concretização da ação correta.

É dessa dramática imprudência da indecisão que tratam alguns clássicos da literatura, de que falaremos 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.

Uma das mais perigosas formas de renúncia a enfrentar a realidade – ou seja, a renúncia à prudência – é trocar essa fina sensibilidade de discernir o que a realidade exige, numa situação concreta, por critérios operacionais rígidos, como num “manual de escoteiro moral” ou, no campo do direito, num estreito legalismo à margem da justiça. É também o caso do radicalismo adotado por certas propostas religiosas. Tal como o Ministério do Vício e da Virtude, do antigo regime fundamentalista islâmico Taliban, que governou o Afeganistão entre 1996 e 2001, 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 *Sobre a 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 essa é outra constante naquele 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.

Ser prudente é 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 e-mail? etc.), os bons meios concretos que me podem levar a um bom resultado, à plenitude da minha vida, à minha realização enquanto ser humano. E para isso é necessário ver a realidade concretamente. De nada adiantam os bons princípios abstratos sem a prudência que os aplica, como diz Tomás, ao “outro polo”, o da realidade.

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.

Nessa mesma linha está a agudíssima página de *Grande sertão: veredas*, de Guimarães Rosa – todo um tratado de filosofia da educação moral –, nas palavras do jagunço Riobaldo:

Sempre sei, realmente.

Só o que eu quis, todo o tempo, o que eu pelejei para achar, era uma só coisa – a inteira –, cujo significado e vislumbrado dela eu vejo que sempre tive.

A que era: que existe uma receita, a norma dum caminho certo, estreito, de cada uma pessoa viver – e essa pauta cada um tem –, mas a gente mesmo, no comum, não sabe encontrar; como é que sozinho, por si, alguém ia poder encontrar e saber?

Mas, esse norteado, tem. Tem que ter. Se não, a vida de todos ficava sendo sempre o confuso dessa doideira que é. E que: para cada dia, e cada hora, só uma ação possível da gente é que consegue ser a certa. Aquilo está no encoberto: mas, fora dessa consequência, tudo o que eu fizer, o que o senhor fizer, o que o beltrano fizer, o que todo-o-mundo fizer, ou deixar de fazer, fica sendo falso, e é o errado.

Ah, porque aquela outra é a lei, escondida e vivível mas não achável, do verdadeiro viver: que para cada pessoa, sua continuação, já foi projetada, como o que se põe, em teatro, para cada representador – sua parte, que antes já foi inventada, num papel.⁹⁶

Por mais que o nosso tempo insista em querer eliminar a verdade objetiva, no fundo sabemos que há certo e “errado” objetivos e que a decisão do agir é um problema de *ratio*, de *recta ratio*. Quando, diante de uma ação, perguntamos “por quê?”, estamos perguntando pela razão: “Por que razão você fez isso?”. E o mesmo ocorre quando, diante de uma ação, dizemos: “É, você tem razão”, “Você está coberto de razão”. E, para uma ação que é um grave mal moral, dizemos: “Que absurdo!” (falta de razão).

Isso não quer dizer que a pessoa tenha sempre uma justificativa racional pronta, consciente, para cada ato. A prudência decide bem, mas com a espontaneidade da virtude. Aliás, segundo Tomás, a função da virtude – como a de todo hábito em geral – é precisamente a de permitir realizar o ato com facilidade, “espontaneamente”, com um certo “automatismo” que não tira a liberdade. Quem objetaria a espontaneidade adquirida pelo hábito, após árduos esforços, para extrair acordes do piano, falar uma língua estrangeira ou andar de bicicleta?

⁹⁶ Guimarães Rosa, *Grande sertão: veredas*, Rio de Janeiro, José Olympio, 5ª edição, página 366.

Seja como for, não deixa de ser inquietante que, na linguagem cotidiana, “razão” vá dando lugar a expressões de motivação a-rationais: “não estou a fim”, “sei lá” etc. Por outro lado, nossa gíria também tem intuições geniais, como na expressão que resume em três palavras toda a doutrina da *prudentia* e seu enlace entre ser-verdade-bem: “cai na real”.

Por essa razão, para os antigos, a virtude da *prudentia* era também designada por *discretio*, discernimento, uma virtude difícil porque, entre outras qualidades, requer experiência e memória, mas também a objetividade da inteligência.

Voltemos à pergunta inicial: baseados em que nós tomamos nossas decisões? Como já foi explicado, quando não há a simplicidade que se volta para a realidade como único ponto decisivo na decisão, acabamos decidindo com base em diversos outros fatores, como o preconceito e o interesse. Nesse sentido, já a *Bíblia* adverte que não se deve pedir conselho “a uma mulher sobre sua rival, ao covarde sobre a guerra, ao invejoso sobre a gratidão, ao preguiçoso sobre o trabalho”⁹⁷.

Trata-se, portanto, de uma “inteligência” moral, da insubornável fidelidade ao real, que aprende da experiência e, portanto, requer a memória como virtude associada – a memória fiel ao ser. Precisamente no artigo dedicado à virtude da memória, Tomás observa que o homem não pode reger-se por verdades necessárias, mas somente pelo que acontece “geralmente” (*in pluribus*).

⁹⁷ *Eclesiástico* 37:11.

Note-se que essa é também a razão da insegurança em tantas decisões humanas: a *prudentia* traz consigo – como já indicamos – aquele enfrentamento do peso da incerteza, que tende a paralisar os imprudentes.

Como também já apontamos, 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”⁹⁸, e apresenta a massa que abdicou da prudência e se deixou escravizar, preferindo “até mesmo a morte à liberdade de discernir entre o bem e o mal”⁹⁹. E, assim, os subjugados declaram de bom grado: “Reduzi-nos à servidão, contanto que nos alimenteis”¹⁰⁰.

É interessante observar que, desde a tenra infância, o drama da decisão nos era proposto sob diversas formas. Éramos advertidos de que a vida era uma ciranda na qual “vamos todos cirandar” e que, junto com juras de amor eterno, vinham anéis de vidro:

O anel que tu me deste
era vidro e se quebrou
o amor que tu me tinhas
era pouco e se acabou

⁹⁸ Fiódor Dostoiévski, *Os Irmãos Karamázovi*, São Paulo, Edições Ouro, s.d., página 226.

⁹⁹ Fiódor Dostoiévski, obra citada, página 225.

¹⁰⁰ Fiódor Dostoiévski, obra citada, página 224.

A inveja e a eterna insatisfação humana eram ludicamente desmascaradas: a galinha do vizinho é que bota ovo amarelinho (e ainda por cima: bota um, dois... dez!). Aprendíamos que a prudência só vem com a experiência: “Enganei um bobo na casca do ovo”. E mais: na ingenuidade da infância, assumíamos nossa incapacidade de realizar as escolhas fundamentais – como a de ter que decidir quem ia se encarregar da triste missão de jogar no gol – e as confiávamos claramente à cega sorte (“lá em cima do piano tem um copo de veneno” ou “minha mãe mandou escolher este daqui” ou ainda o “bem-me-quer”, “uni, duni, tê” etc.).

Hoje, adultos, não adotamos mais esses critérios – que, pelo menos, tinham a vantagem de sinceramente reconhecer a incapacidade de decidir. Nós pretendemos não necessitar de uma virtude (toda a profunda antropologia das virtudes cardeais nem sequer está mais em nosso campo de visão), pois presumimos dispor de recursos técnicos ou científicos que permitam tornar dispensável o âmbito moral, a virtude cardinal da prudência. Mas, não por acaso, “cardinal” vem da palavra latina *cardus*, gonzo, eixo em torno do qual se abre a porta (a porta da realização humana, do *to be*). Abdicar da *prudencia*, a cardinal das cardeais, significa perder o eixo, o gonzo, tornar-se des-engonçado existencialmente. Abdicar da prudência é abdicar da realidade e confiar a um *Ersatz* (substituto) – como o Grande Inquisidor – as decisões fundamentais da existência.

O tratado “Sobre a Prudência” no pensamento de Tomás

Neste tópico, queremos mostrar como a doutrina da prudência possui um caráter revelador de todo o posicionamento filosófico-teológico de Tomás de Aquino.

Esse posicionamento é o de uma teologia negativa e de uma filosofia negativa – que se referem à incapacidade humana de conhecer plenamente as coisas, ou seja, aos limites da razão. Precisamente pela ignorância desse decisivo caráter “negativo” no pensamento de Tomás é que ele tem sido frequentemente mal compreendido, até mesmo pelos tomistas. Aliás, o filosofar de Tomás é tal que é incompatível com um “tomismo”, com um sistema filosófico ou com um racionalismo (e tantas vezes Tomás tem sido injustiçado com o rótulo de racionalista).

Para a descrição desse posicionamento de Tomás, recorremos à incomparável análise de Josef Pieper, em *Unaustinkbares Licht*:

Certamente esse traço também não aparece com clareza nas interpretações usuais; frequentemente é até ocultado. Será raro encontrar menção ao fato de a discussão sobre Deus da Suma teológica 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 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 tampouco encontra-se aquela sentença das *Quaestiones disputatae*: “Este é o máximo grau de conhecimento humano de Deus: saber que não o conhecemos”.¹⁰¹

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 fé”¹⁰². E, na questão “Se Deus teria se encarnado se não tivesse havido o pecado do homem”, Tomás recolhe como objeções os argumentos tradicionais da 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, portanto, necessariamente, teria havido Encarnação mesmo sem o pecado”.

¹⁰¹ Josef Pieper, *Unaustrinkbares Licht*, em *Werke*, volume 2, Hamburg: Felix Meiner, 2008, página 125.

¹⁰² *Comentário às Sentenças III*, 1, 1, 2.

Em sua resposta, Tomás refuta categoricamente essas objeções, afirmando: “A verdade sobre essa questão só pode conhecê-la Aquele que nasceu e se entregou porque quis”¹⁰³.

Nesse quadro “negativo”, compreende-se melhor o significado da *prudentia* em Tomás. Uma vez que 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 prudência: ter a memória do passado, examinar as circunstâncias (e as circunstâncias como fonte de moralidade eliminam qualquer tentativa de espalhar a conduta em “manuais de escoteiro morais”) e recorrer ao conselho (não por acaso, com a supressão da *prudentia* na pregação da Igreja contemporânea, “conselho” deixou de significar aconselhar-se a si mesmo e passou a significar só o conselho dado por outro).

Também no que se refere à *prudentia*, como pano de fundo, estão os dois elementos-chave de Tomás de Aquino: mistério e liberdade. Afirmer a *prudentia* é afirmar que cada pessoa é a protagonista da 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*. Pelo contrário, eles pertencem ao âmbito do contingente, do particular, do incerto do futuro. Por isso, necessariamente a *prudentia* se faz acompanhar da insegurança, da necessária insegurança que acompanha toda vida autenticamente humana. Afinal, para Tomás, o que o conceito de pessoa acrescenta à essência humana é

¹⁰³ *Comentário às Sentenças III*, 1, 1, 3.

precisamente a individualidade concreta: “Alma, carne e osso são configuradores do homem (*ratione hominis*), mas esta alma, esta carne e estes ossos são configuradores deste homem (*ratione huius hominis*), e assim ‘pessoa’ acrescenta à configuração da essência os princípios individuais”¹⁰⁴.

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

A prudência e as religiões

Uma nota final. Mencionamos os fundamentalismos religiosos. Para além de “leis secas”, normas rígidas e literalidades, as religiões correm ainda outro risco de *imprudencia*: no afã de libertar-se do peso da responsabilidade de decidir, o fiel transfere o problema para Deus (ou para o sobrenatural). Certamente, Deus pode nos inspirar em nossas dificuldades de decisão e a Ele devemos humildemente recorrer para pedir luzes e discernimento. O problema, nisso como em tudo, são os abusos.

Certamente, todo aquele que crê está legitimado a pedir a Deus luzes para suas decisões (é o que, para a doutrina católica, é “conselho”, dom do Espírito Santo). O que não se pode é avalizar com a autoridade divina posições

¹⁰⁴ *Suma teológica* I, 29, 2 objeção 3.

meramente temporais. Em todo caso, 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. Penso que é isso o que se pede naquele verso do mais clássico hino ao Espírito Santo, *Veni Creator*: “Visita as mentes dos que são teus” (*Mentes tuorum visita*). Outra atitude degeneraria em tirania, em teocracia.

Um exemplo nos ajudará a entender esse ponto. O exemplo nos vem da própria *Bíblia*, do capítulo 13 do livro do profeta Daniel. Dois juízes iníquos de Israel, repelidos pela bela Susana em seus desejos adúlteros, vingam-se levantando contra ela o falso testemunho de adultério: “Vimos um jovem assim, assim, adulterando com ela no jardim”.

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. O que ele faz é apresentar argumentos humanos, que todos podem comprovar, sobre a injustiça daquele processo. Ele interroga em separado, diante do povo, os juízes iníquos: “Debaixo de que árvore ela estava adulterando?”.

Diante da disparidade das respostas, torna-se evidente que os juízes estavam mentindo. O povo, então, aplica-lhes a pena de morte que tinham planejado para Susana.

É muito perigoso o uso indevido da religião em questões meramente temporais. Naturalmente, questões éticas como a defesa da vida ou da justiça social não são questões

meramente temporais e as religiões podem – e devem – trazer reflexões adequadas para seu equacionamento na sociedade.

O Brasil inteiro chorou o desaparecimento do médium Chico Xavier (1910-2002), uma figura boníssima e um exemplo de humildade e de amor. Mas esse grande líder espírita protagonizou alguns episódios curiosos, que suscitam inquietante reflexão.

Num processo por homicídio, em 1985, um juiz de Campo Grande (MS) 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”¹⁰⁵.

Em outro júri de homicídio, ocorrido em 1987, um juiz de Gurupi (GO) convocou Chico Xavier como testemunha (não como testemunha visual, mas mediúnica) pelo fato de o médium ter recebido mensagem do além da pretensa vítima¹⁰⁶.

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”¹⁰⁷.

¹⁰⁵ “Marido das cartas psicografadas volta a júri”, *O Estado de S. Paulo*, 6/4/1990, página 16.

¹⁰⁶ “Testemunha do crime: o médium”, *O Estado de S. Paulo*, 25/3/1987, página 17.

¹⁰⁷ *Jornal Espírita*, ano XI, número 143, maio de 1987.

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

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 interpretações¹⁰⁸, Tomás privilegia a do discernimento da sabedoria: que o cristão guie suas ações pela união com Cristo – Sabedoria e Sal – e,

¹⁰⁸. As associações desfilam nas *Catena*: a sabedoria divina, pregada pelos apóstolos, como o sal, seca os humores das obras carnavais 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.

Tomás de Aquino e o Neutro

Resumo: O artigo examina o neutro como base para o pensamento. E como esse poderoso recurso de linguagem/pensamento ocupa um lugar importante na Filosofia e na Teologia de Tomás de Aquino. Sua *philosophia negativa* e *theologia negativa*, bem como a análise do problema dos nomes de Deus, requerem o neutro. Também a Teologia da Trindade baseia-se no neutro.

Palavras-Chave: Gênero neutro. Filosofia. Teologia. Tomás de Aquino.

The One God and the Trinity: Thomas Aquinas and the Neuter Gender

Abstract: The article examines in general terms the neuter gender as a basis for thinking and how the neuter gender, one of the most powerful tools of language/thinking system, plays an important role in the Philosophy and in the Theology of Thomas Aquinas. His *philosophia negativa* and *theologia negativa*, and the names of God require the neuter. The Theology of Trinity of Thomas Aquinas is based on the neuter too.

Key-words: Neuter gender. Philosophy. Theology. Aquinas.

Tomás de Aquino formulou os princípios de uma *philosophia negativa* e também 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* 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 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 tampouco encontra-se aquela sentença das *Quaestiones disputatae*: “Este é o máximo grau de conhecimento humano de Deus: saber que não O conhecemos”. (PIEPER, 2000).

O neutro como confundente

Inicialmente, quero agradecer aos organizadores deste VIII EIEM: Encontro Internacional de Estudos Medievais, ao Prof. Dr. Ricardo da Costa, pelo honroso convite para proferir esta conferência (13-8-09), que quero dedicar ao ilustre medievalista e querido amigo, o Prof. Dr. Pere Villalba, como cordial homenagem.

Nela, procuraremos mostrar algumas características fundamentais do neutro no pensamento de Tomás de Aquino, com ênfase para sua filosofia e teologia negativas, que não aparecem nas interpretações “tomistas” (e, como insiste J. Pieper, tornam, a rigor, impossível um “tomismo”, que não seria fiel ao próprio Tomás). Ao final, aludiremos a algumas importantes consequências pedagógicas.

LOHMANN (2000), com seu fecundo conceito de sistema língua/pensamento indica uma radical interação: mais do que meramente expressar, a língua dá ao pensamento, a própria possibilidade de acesso à realidade. Nessa dialética, para situar nosso tema - o neutro - destacaremos uma das formas de acesso ao real, o “pensamento confundente” (a expressão é de Ortega y Gasset), que - numa primeira aproximação - atinge concentradamente numa única palavra realidades distintas, mas conexas. Se distinguir, dar nomes diferentes para realidades diferentes, é uma importante função da língua; “confundir” é - como faz notar MARIÁS (1999, p. 51) - 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 diferentes.

Como todas as línguas, o português também tem suas “confundências”. Sobretudo, o português do Brasil, com nossa propensão ao genérico, à indeterminação, ao neutro (e o neutro é, antes de mais nada, confundente). Atrevo-me a dizer que a afinidade do brasileiro com o neutro é tão intensa que parece incrível que nós não tenhamos gramaticalmente esse gênero: somos exímios praticantes do espírito do neutro, embora nunca nos anos escolares tenhamos ouvido falar dele. O brasileiro esgrime a confundência do neutro com uma maestria de dar inveja a Platão e a Tomás de Aquino, e isso sem dispor dele oficialmente: é como se um Tiger Woods tivesse nascido num país sem golfe.

Um primeiro exemplo dessa tendência nossa ao confundente, ao indeterminado. Certa vez, dirigindo-me a um colega, vizinho de prédio, a quem frequentemente dou carona, perguntei: “E aí, você vai para a USP amanhã?”. Sua resposta foi: “Devo ir”. O leitor não tem a menor possibilidade de saber o que significa esse “*devo*”, entre nós, muito confundente. Como traduzi-lo, por exemplo, para o inglês (*should, have to, supposed to, must, ought...*)? Pois, esse “devo” pode ser interpretado desde a mais absoluta e imperativa decisão de ir (“eu devo ir, senão a USP desmorona”) até a mais descomprometida e frágil intenção (“eu não disse que iria, eu falei ‘devo ir’, e aí apareceu um desenho animado legal na TV e eu não fui”).

É o pensar confundente que está na base das piadinhas ordinárias de duplo sentido (explorando, por exemplo, o caráter confundente do verbo “dar”) e de inúmeras peças publicitárias (como, por exemplo, “Globo e você – tudo a ver”).

Para além das gramáticas, o neutro é uma atitude intelectual confundente, importante para a compreensão da visão que Tomás de Aquino tem da Teologia, da Trindade e de outros temas em seu pensamento. Para começar, indicaremos brevemente alguns aspectos desse recurso do latim (e de outras línguas...), em diálogo com o português do Brasil, que, por sua cultura e mentalidade, reinventa informalmente o neutro.

O provérbio é: “pão, pão; queijo, queijo!”, mas não para o brasileiro (e menos ainda para o mineiro...); para nós, não é nenhum dos dois: nem pão nem queijo; em todo caso, ambos: pão de queijo! *Utrum* é precisamente a forma latina que exige a definição de um de dois; daí que *ne-utrum* seja: nenhum dos dois, *neutrum*! Neutro que pode não ser nenhum dos dois, porque é ambos: confundente.

As línguas que dispõem do neutro contam com uma ampliação de horizontes de pensamento, sem o qual dificultase o acesso direto a algumas regiões do real. E como se trata praticamente de uma necessidade, acabamos por improvisar recursos de linguagem para recuperar as possibilidades de pensar, proporcionadas por esse grande excluído de nossa gramática.

Engana-se quem, com o dicionário Aurélio, pensa que o neutro seja só ou principalmente um modo de designar o que não é macho ou fêmea:

Neutro - gênero das palavras ou nomes que, em certas línguas, designam os seres concebidos como não animados, em oposição aos animados, masculinos ou femininos.

Essa primeira aproximação do neutro está longe de esgotar-lhe o significado. Na verdade, tipicamente o neutro puxa para a abstração, para a totalidade, para a indeterminação mais do que para “seres concebidos como não animados” e nem tampouco é uma “terceira opção” para aqueles que não decidiram ainda se são masculinos ou femininos... Masculino e feminino opõem-se ao neutro enquanto determinação; mais do que enquanto a “gênero” ou sexo. O próprio Tomás de Aquino no-lo explica:

O gênero neutro é informe e indistinto; enquanto o masculino (e o feminino) é formado e distinto. E, assim, o neutro permite adequadamente significar a essência comum, enquanto o masculino e o feminino apontam para um sujeito determinado dentro da natureza comum” (I, 31, 2 ad 4).

O neutro como informe e indistinto, apontando não para o que diferencia, mas para a essência comum, o

“genérico”, o confundente. O neutro é tanto mais neutro quanto mais suprime as determinações concretas e mais se instala no comum (sendo confundente e indeterminação, cabe falar em graus de neutro: é mais neutro o que for mais indeterminado).

Um típico exemplo de neutro dá-se quando dizemos a quem vem correndo para entrar no elevador: “- Desculpe, não há mais lugar, já somos **sete**” (para efeitos de lotação de elevador, não interessam as determinações desse “sete”: não só as de gênero - homens/mulheres -, mas também outras determinações concretas como: negros/brancos, alunos/professores, palmeirenses/corintianos, etc.; trata-se do neutro “sete”). Nesse sentido, tendem ao neutro o sacolão (pouco importa se é alface, cenoura ou tomate: o preço é tanto), o restaurante por quilo, o voto na legenda etc. (e o próprio “etc.” é, também ele, neutro!).

Do ponto de vista da psicologia da comunicação, o neutro, indeterminado, convoca o interlocutor a preencher a (evidente ou não) lacuna por ele deixada. É precisamente essa indeterminação que constitui uma das marcas registradas do brasileiro.

Uma indeterminação que rege diversos setores da existência, como por exemplo: o tempo. Para indicar que uma ação é maximamente imediata, o brasileiro diz o vago: “na hora” (pastéis fritos na hora; consertam-se sapatos na hora etc.); já em Portugal essa faixa de indeterminação é bem mais estreita; é “ao minuto” (e nos EUA “*at the moment*”!). O caso extremo é o da Bahia, onde a (sempre inútil) insistência do forasteiro em marcar hora concreta, em perguntar por prazos,

chega a ser quase ofensiva e é fulminada pelos indeterminadíssimos: “depois do almoço”, “um minutinho” etc. Quantas brigas de casais, por exemplo, têm sua raiz última nas diferentes preferências de determinação dos cônjuges: a neutra resposta de um deles ao celular: “calma, estou quase chegando!”, bem que poderia - queixa-se o outro - ser substituída por algo mais determinado, como “já estou na esquina da padaria” ou “no máximo, em três minutos de relógio eu chego aí” etc. Indeterminação do espaço, por formas carregadas de subjetividade: “é pertinho”, é “logo ali” etc.

Seja como for, a indeterminação na linguagem, afinal, suaviza (neutraliza) as formas de convivência. Une-se o gosto pelo indefinido, pelo genérico, com o oportunismo de fazer “média”, ficar em cima do muro: afinal, ninguém sabe o dia de amanhã, talvez num segundo turno venhamos a necessitar de um apoio do partido inimigo... Além do mais, é sempre perigoso expressar-se concreta e claramente. Se a brasileira indeterminação do tempo realiza-se em grau máximo no baiano; a das formas, realiza-se no mineiro, que tem fama de não ser contra nem a favor; muito pelo contrário. Come quieto... e pela borda. Não dá bandeira.

As instituições. O neutro, a neutralidade do neutro, faz parte de nossa cultura, está arraigadíssima no Brasil: o que, em outros países dá-se como afirmação (ou negação) veemente, aqui perde os contornos nítidos, adquire forma genérica! Se não reparamos nesse fato é porque ele nos é tão evidente que chega a ser conatural e atinge até nossas instituições. Pensemos, por exemplo, nessa - incrível, para os estrangeiros! - instituição tupiniquim: o ponto facultativo.

Como dizia o saudoso Stanislaw Ponte Preta: “vai explicar pro inglês o que é um ponto facultativo?” - É feriado?- Não, Mr. Brown, é ponto facultativo!!- Então, se não é feriado, haverá trabalho normal?- Não, Mr. Brown, claro que não haverá trabalho: é ponto facultativo!! Não é feriado, mas não deixa de ser... É neutro!

Neutro é o “jeito” - pode e não pode; dá e não dá; e se não der de jeito nenhum, talvez com um “jeitinho”. Neutra é a nossa “saudade”, mais complexa do que a elementar dor da ausência, facilmente apreensível por todas as línguas (ver “Nota sobre Tomás e a saudade” no final deste texto).

O neutro, banido da gramática, é resgatado (ou, ao menos, seu espírito, que remete à totalidade e à indeterminação) genialmente pela gíria brasileira (claro que a lei do mínimo esforço contribui, e muito, para esses refinamentos de linguagem; afinal, “para bom entendedor...”). Seguem-se alguns exemplos. Nota-se a indeterminação do neutro quando, em cada caso, ao se ajuntar a pergunta “... o quê?”, a resposta: “Não interessa, é neutro!” manifesta o caráter genérico. É o caso da - maliciosamente neutra - pergunta: “Nosso colega Fulano, qual é a dele?”. (e podemos aprofundar no neutro quando em vez de “- Qual é a tua?”, perguntamos apenas: “Qual é?”). Neutra é também a afirmação – que, em geral, antecede alguma sentença crítica, venenosa ou ameaçadora – “Numa boa...”. Nesses casos, fica indeterminado a que concretamente estamos nos referindo: qual é a dele, *o quê?* - atitude, posicionamento político, preferência sexual...? Numa, o que, boa? Os exemplos de neutro tupiniquim poderiam se multiplicar: “Pô, esse cara tem *cada uma*, ele chega aqui *na maior* e já vai aprontando *todas*;

vê se você dá *uma dura* nele...” (“cada uma”, “na maior”, o quê? Aprontar – quais – todas?). E se você exagerar ao dar “a dura”, eu - que afinal, diluí minha indicação de “dar uma dura” num leque tacitamente plural – posso me eximir da responsabilidade: “Nossa, você fez o cara ir parar no hospital; eu falei para dar uma dura, mas numa boa...”. Já a gíria “dar uma geral” é neutra até significar opostos: tanto uma ação vaga e indeterminada (“Esse texto já foi revisado, você não precisa gastar mais do que 5 minutos na sua revisão: basta dar uma geral) quanto a ação minuciosa e detalhada (“Não, não, não aceito, quero tudinho no seu lugar: eu não falei para você dar uma arrumadinha no quarto, falei para você dar uma geral”).)

O neutro pelo plural. O plural indetermina. Daí que, nos pronomes demonstrativos em espanhol, o plural do masculino siga o neutro: *estos, esos* (em vez de *estes e eses*). E na língua inglesa, o plural é mesmo a forma de indeterminação: “diz-se” é “*They say...*”.

O neutro serve também para o positivo e o negativo, ao mesmo tempo nenhum dos dois e ambos! É o caso de Cervantes no Quixote: entre loucura e cordura, entre sátira e panegírico, entre sério e brincadeira, entre sonho e realidade; a ironia que não é irônica ou o é porque acompanha a ironia da realidade. Cervantes, que sabe muito bem da fórmula do neutro, genialmente faz Sancho escrever que “*Don Quijote, mi amo, es un loco cuerdo*” (e poderíamos acrescentar, que Sancho é um *tonto-listo...*). Afinal a pobre Aldonza da aldeia não é, na realidade, também a “*princesa y gran señora*” Dulcinea del Toboso? Ninguém melhor do que a poeta Adélia

Prado para, também ela, falar desse neutro, desse “ambos”, em um *plus* de visão da “realidade”:

De vez em quando Deus me tira a poesia.
Olho pedra, vejo pedra mesmo
(PRADO 1991, p. 199).

Nesse sentido, está a ambiguidade da maravilhosa palavra espanhola “*ilusión*”, que ao contrário da meramente negativa portuguesa “*ilusão*”, comporta também uma dimensão positiva: daí a diferença entre *ilusionado* e *iluso*, *ilusorio*, *ilusivo*.

Nesse quadro, já se pode intuir imediatamente a imensa importância que o neutro terá para a metafísica e para a teologia. Não é por acaso que nossos autores mais metafísicos, João Guimarães Rosa e Clarice Lispector, tenham sua chave de interpretação mais profunda precisamente na confundência do neutro. O neutro é o grande tema (e em alguns casos até mesmo o personagem) dessa grande literatura brasileira. Neutro é a terceira margem, “perto e longe”, “nosso pai não voltou. Ele não tinha ido a nenhuma parte”. Neutro é o grande sertão: “o sertão é sem lugar”, “o sertão não chama ninguém às claras; mais, porém, se esconde e acena”, “o sertão é de noite”, “o sertão é uma espera enorme”, “aceita todos os nomes”, “sertão é o sozinho”, “Sertão: é dentro da gente”.

Neutro dos neutros é a busca, como suprema categoria e paixão metafísica, de Clarice *Introspector*. É o tema

clariciano por excelência e mesmo o personagem de *A Paixão segundo G. H.*:

Para o sal eu sempre estivera pronta, o sal era a transcendência que eu usava para sentir um gosto, e poder fugir do que eu chamava de ‘nada’. Para o sal eu estava pronta, para o sal eu toda me havia construído. Mas o que minha boca não saberia entender - era o insosso. O que eu toda não conhecia - era o neutro. (LISPECTOR, 1998, p. 85)

Estou tentando te dizer de como cheguei ao neutro e ao inexpressivo de mim (...) O neutro. Estou falando do elemento vital que liga as coisas. (p. 100)

Uma busca assombrosa, que termina com a mística perda da linguagem:

Como poderei dizer senão timidamente assim: a vida se me é. A vida se me é, e eu não entendo o que digo. E então adoro.

Esta introdução nos prepara para acompanhar o “neutro” em alguns pontos do pensamento de Tomás: na teologia trinitária, nos nomes divinos, e em sua *theologia*

negativa (e *philosophia negativa*), posicionamentos que tomou de Pseudo-Dionísio Areopagita.

O neutro e a Teologia da Trindade

É o neutro que permite a Tomás pensar e expressar delicadas teses trinitárias:

Já que em Deus a distinção é segundo as pessoas e não segundo a essência, dizemos que o Pai é *alius* [*outro*, masculino] em relação ao Filho, mas não que é *aliud* [*outro*, no sentido de outra coisa, neutro]; e que Pai e Filho são *unum* [*um*, neutro, no sentido de *lo mismo*] mas não *unus* [masculino, no sentido de *el mismo*] (I, 31, 2 ad 4).

Note-se, de passagem, que quando não se respeitam essas sutilezas, surgem confusões ou rixas causadas por equívoco, o que é, literalmente, um *quiproquó*, *qui-pro-quod*, é tomar o *qui* (masculino) em lugar (*pro*) do *quod* (neutro): o Pai é *lo mismo* (*quod*) que o Filho, mas não *el mismo* (*qui*).

Para entendermos o que é o “um” neutro, recorramos a Eugenio, o genial humorista catalão, que, ao compor suas piadas, valia-se frequentemente do recurso ao neutro: instalar-se numa região imperceptivelmente ambígua e surpreender com o desfecho inesperado. Curiosamente, uma delas, joga precisamente com a oposição entre “um” masculino e “um” neutro :

- Você sabia que, segundo as estatísticas, em São Paulo, um motoqueiro é atropelado a cada hora?

- Nossa, imagina como é que deve estar esse coitado...!

A graça está em transferir para o “um”, “masculino”, determinado (“um” mesmo motoqueiro, sendo atropelado de hora em hora), o que era para ser entendido como “um” indeterminado (neutro).

Também é o neutro - que aponta para a totalidade e não interessam as determinações - que encontramos na sentença de Terêncio: “*Homo sum et nihil **humani** alienum me puto*”, sou homem e nada *do humano* (“daquilo que é humano”) considero alheio a mim. Evidentemente, nossa substantivação (“o humano”, “o social” do famoso slogan “tudo pelo social” etc.) é uma aproximação do extinto neutro. Tomás discute também o papel do neutro na substantivação. No começo do *Comentário às Sentenças*, ao discutir a unidade de essência e a distinção de pessoas em Deus, surge a questão: se o Filho é outro que o Pai. E a objeção: dada a unidade da substância, não se pode dizer que o Filho seja outro [*aliud*, neutro] que o Pai; e como o modo neutro ou masculino de significar não altera o significado, então não se poderia dizer que o Filho seja outro [*alius*, masculino] que o Pai.

A refutação de Tomás a essa objeção vai mostrar que o emprego do neutro muda completamente o significado em relação ao masculino. Mas, para bem compreender este ponto é necessário ir ao começo do *corpus*, onde Tomás explica

porque a essência tem caráter neutro. Nos (assuntos) divinos encontramos três (aspectos), a saber: essência, pessoa e propriedade, que correspondem a três gêneros. E a essência corresponde ao neutro, pois a essência é comum e indistinta. E, pouco depois, na resposta àquela objeção, Tomás fala da substantivação e de como são totalmente diferentes o neutro e o masculino:

É o gênero neutro que é substantivado e não o masculino. O substantivo tem sua significação absoluta, enquanto a significação do adjetivo é sobre o sujeito. Quando, porém, empregamos um termo de modo absoluto ele é tomado de acordo com o que ele é pura e simplesmente, como é o caso de ‘ente’, que tomado em sentido absoluto, significa ‘substância’. E sendo a *aliedade* da essência a pura e simples *aliedade*, é o neutro substantivado que comporta a *aliedade* da essência, enquanto o masculino - que suporta o adjetivo - situa a *aliedade* em seu sujeito. Daí que, se um termo pessoal é seu substantivo, ele designa a distinção das pessoas e é verdade dizer: o Pai é outro que o Filho. Mas se o termo for essencial e designar diversidade de substância, então é falso dizer: o Pai é outro Deus que o Filho (...) A *aliedade* significada em masculino e neutro não se referem à mesma coisa
(In I Sent. d. 9, q. 1, a. 1 ad 2).

E haverá também sutis distinções quanto ao neutro e a substantivação, quando se afirma que o Pai e o Filho são um (In I Sent. d. 24, q. 1, a. 4; d 31, q. 1); etc.

A base da dualidade do neutro: a criaturalidade

Essa tendência ao neutro, ao positivo que também é negativo (ao que é e não é; que é ambos e nenhum dos dois, sem deixar de ser e não sendo), é para Tomás um referencial fundamental, fundamentalíssimo: o neutro é o *habitat* do pensamento humano em suas raízes mais profundas.

O elemento negativo, sempre contrapontando o positivo, é objeto do mais profundo dos livros de Josef Pieper: *Luz Inabarcável - o Elemento Negativo na Filosofia de Tomás de Aquino* (PIEPER 2000). E é que a chave mestra é a criação, a *Kreatürlichkeit*. Para Tomás, as coisas não são simplesmente criadas por Deus, mas pelo *Logos*, o pensamento criador de Deus. Daí que “*die Dinge sind erkennbar weil sie Kreatur sind*”, as coisas são cognoscíveis porque são criaturas... e também são-nos inabarcáveis porque são criaturas!

A criação é a “clave oculta” (PIEPER, 2000), da doutrina sobre a verdade de S. Tomás: a sentença “todo ente é verdadeiro”, deve ser compreendida como expressão do caráter criado, constitutivo da criatura. Já o título do capítulo 3 da obra que estamos considerando, o indica: “*Wahrheit als Erdachtsein*”, a verdade do ente expressa sua concepção por um intelecto criador: “Por isto as coisas são reais: porque são pensadas; deve-se dizer ainda mais precisamente: porque são criadoramente pensadas” (PIEPER, 2000). Para Tomás, dado

que cada coisa tem um conteúdo conceptual, uma essência, isso pressupõe um pensamento criador.

As coisas têm a sua inteligibilidade, a sua luz interna, a sua luminosidade, o seu caráter manifestativo, devido ao fato de que 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 - e só ela - é o que torna as coisas existentes apreensíveis ao intelecto humano. (PIEPER, 2000)

Como ensina Tomás, o objeto do conhecimento, a coisa (*res naturalis*) “*inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur*”(*De Veritate*, I, 2), quer dizer, as coisas são verdadeiras porque a Inteligência divina as criou e também porque estão ordenadas ao conhecimento intelectual humano. É nesse contexto que se situará também a (relativa) incognoscibilidade das coisas. Relativa, pois de Tomás procede também a sentença: “*Intellectus vero penetrat usque ad rei essentiam*” (*S.Th.*, I-II, 31, 5)

Após esclarecer que há diversas formas de incognoscibilidade (e descartar as equívocas para o caso), Pieper explica que o sentido do mistério do real reside não na ausência de luz, mas no excesso. Isto é, como víamos, o ser e

a essência das coisas consistem em ser criadas, pensadas por Deus: a luminosidade interna do ser procede da Luz infinita:

O ser real das coisas é precisamente sua luz” (I *Tim.* 6, 4), “uma coisa tem tanta luz como realidade”; estas são duas frases de S. Tomás (I *Tim.* 6, 4; *De caus.* I, 6) com um profundo sentido. Pela procedência do Logos é que as coisas são cognoscíveis para o homem. Mas, precisamente por isso refletem uma luz infinita, e, por conseguinte, são-nos inabarcáveis (PIEPER, 1952, p. 26).

Tomás nada tem de agnóstico, “pelo contrário (Deus e as coisas) são tão cognoscíveis que nunca chegaremos a esgotar a tarefa de conhecê-los; é precisamente sua cognoscibilidade o que é inesgotável” (PIEPER, 1981, p. 150). É o mesmo Tomás que também afirma: “Nenhum filósofo até hoje foi capaz de abarcar sequer a essência de um só mosquito” (*In Symb. Apost.*, Intr.).

Os nomes de Deus e a *theologia negativa*

Já as coisas deste mundo são-nos inabarcáveis e não podemos nomeá-las em sua essência.

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*, 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” (*De veritate* 10, 1). 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* (*De Anima* 1, 1, 15); *formae substantiales per se ipsas sunt ignotae* (*Quaest. disp. de spiritualibus criaturis*, 11 ad 3); *differentiae essentialis sunt nobis ignotae* (*De veritate* 4, I ad 8). Todas elas afirmam que os “princípios da essência”, as “formas substanciais”, as “diferenças essenciais” das coisas, não são conhecidas. Segundo Tomás, esta seria também a razão, pela qual não temos a capacidade de atribuir um nome essencial às coisas; precisamos antes extraí-los a partir do que é externo e derivado (fenômeno para o qual Tomás, muitas vezes, cita o exemplo daquelas disparatadas etimologias medievais - pelas quais o termo “*lapis*” [pedra], por exemplo,

derivaria de “*laedere pedem* [ferir o pé]” (*De veritate* 4, I ad 8)). (PIEPER, 2000)

Se nosso conhecimento e nossa linguagem não dão conta nem das coisas naturais, menos ainda de Deus. A chave da Criação é a da dualidade neutra da *participatio*: a criatura, sim recebe o ser em participação do Ser; mas a partir do nada!

No pensamento de Tomás de Aquino, Deus é simples e exclui toda composição, mesmo a mais radical: essência/ato de ser. Tenha-se em conta que ao afirmar a composição essência/ato de ser, Tomás não considera o ser como algo justaposto, acrescentado a uma essência ideal, como algo separado a que se agrega o ser; o ato de ser é que é o ponto de partida, o elemento mais fundamental de todos os entes. E a essência é a medida da recepção do ato de ser. Uma comparação pode ajudar-nos a entender isto: nos sons realmente emitidos por um flautista, podemos distinguir, por um lado, o som, o ato de soar (na comparação: o ato de ser) e, por outro lado, por assim dizer, o tom, o “toar” (a essência), a particular nota musical que caracteriza aquele som: soar e soar como dó, ré, mi, si bemol etc. Na verdade, o soar e o toar estão em intrínseca união: cada som, emitido pelo instrumento, vem unido a uma determinada frequência que o define como tal nota, e, inversamente, cada nota realmente emitida, soa.

Ora, também a essência, longe de ser uma realidade isolada à qual se justaporia o existir, é entendida por Tomás como intrinsecamente unida ao ente real e concreto: como de-

finição, de-limitação, de-terminação, isto é estabelecendo os limites, o fim, o término, da recepção do ato de ser por este ente concreto. Assim como o dó, o si bemol e o sol se caracterizam como tais por receberem o seu soar em tais e tais “medidas”, assim também este ente tem uma essência (é pedra, árvore, cão ou homem) por receber o *actus essendi* em tal e tal forma, em tal medida. “O ser é a atualidade de toda forma ou natureza: só se podem dar, em ato, bondade ou humanidade enquanto se dá o ser. Daí que necessariamente o ser esteja para a essência como o ato para a potência” (I, 3, 4). Sem termo de comparação com a flauta (onde não existe o “puro ato de soar”), no caso de Deus - precisamente por não haver delimitação na sua “posse” do ser - não se pode propriamente falar em essência, mas em puro ato de Ser. Ele é “O que É” (Êx 3, 14) ato puro, de cujo ser participam todos os entes.

Assim, não só por ser, mas pela sua essência (dada pelo *Logos* como delimitadora do ser) a criatura participa do ser de Deus:

Cada criatura possui a sua espécie própria enquanto, de algum modo, participa da imagem da essência divina. E, portanto, Deus ao conhecer o seu próprio Ser *como* sendo assim imitável por esta determinada criatura (*ut sic imitabilem a tali creatura*) Ele conhece a Sua essência como a razão de ser e a ideia contida nesta criatura (I, 15, 2)

E a conclusão é que no próprio revelar a Deus, enquanto sua imagem e semelhança, a criatura também O esconde:

A essência das coisas em sua profundidade nos é permanentemente inacessível, devido a (e na medida em) que não somos capazes de apreender inteiramente a imitação da imagem arquetípica divina, *enquanto* imagem e semelhança de Deus.

(Assim...) a *creatura* tem sua origem, *per definitionem*, simultaneamente, em Deus e no nada. Tomás não se limita a afirmar somente que a realidade da existência de algo é a sua própria luz. Vai mais além: *creatura est tenebra inquantum est ex nihilo*, “a criatura é treva, na medida em que provém do nada” - esta sentença não está expressa em Heidegger, mas nas *Quaestiones disputatae de veritate* (18, 2 ad 5) de Tomás. Aliás, a resposta àquela questão: “por que não é dado ao homem, conhecer Deus inteiramente, a partir das coisas criadas?”, possui esta mesma estrutura de “resistência passiva”. O que, exatamente, está dito aqui? Diz-se que, por meio de sua essência, as coisas revelam a Deus de modo apenas imperfeito. Por quê? Porque as coisas são criatura e à criatura é impossível exprimir ou proferir o *Creator* perfeitamente. Contudo, assim prossegue a sua resposta, a abundância de luz - até mesmo desta

imperfeita manifestação - já excede todo entendimento humano. Por quê? Porque também o homem é criatura, mas, principalmente, porque as coisas remetem, em sua essência, ao projeto divino, o que, por sua vez, significa: porque as coisas são criaturas. (PIEPER, 2000)

“Teologia negativa” é mesmo um dos títulos do livro sobre o neutro de BARTHES (2003): “Teologia negativa é o campo exemplar da remoção do adjetivo, pois toda a experiência mística consiste em não predicar Deus” (p. 125). Afirmção e negação, catáfase e apófase. Quando nosso discurso se volta para Deus, nossa linguagem mostra-se ainda mais inadequada (naturalmente, o espírito da *theologia negativa*, dá-se também em diversas outras culturas e tradições sapienciais, nomeadamente no Oriente).

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. 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”.

A propósito de uma 4^a. dimensão (mas o exemplo se aplica também ao nosso caso), SAINTE-LAGÜE (2004) propõe-nos o “fenômeno laranja” (e suponhamos que o cruzamento se dê sem colisão molecular ou destruição de

matéria). Imaginemos “seres planares”, sem nenhuma consciência da 3ª. dimensão, sem nenhuma experiência de espessura, vivendo em seu infinito e horizontal mundo plano. Um dia uma laranja (cortada) cai sobre esse mundo bidimensional. Para os planáqueos, inicialmente surge uma pequena faixa amarela, que vai se expandindo e, então, aparece uma tarja branca no meio; cada semente produz uma pequena tarja, mais ou menos amarelada, que cresce, diminui e desaparece etc. Que possibilidade teriam os planáqueos de descrever e discutir o “fenômeno laranja”?

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)

Uma outra dificuldade da aplicação a Deus da linguagem que usamos para as criaturas, decorre da própria doutrina da participação da criação em Tomás. Há - como indica WEISHEIPL (1994, p. 240-241) - três argumentos subjacentes a ela: 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”.

Para explicar a participação, Tomás se vale de metáforas como a da luz ou a do 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 isso em conta, já entendemos melhor a sentença de Guimarães Rosa: “O sol não é os raios dele, é o fogo da bola”(ROSA, 1979, p.71). 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, adapta-se a imprecisões:

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 que *é*: 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 *particípio*...

Para a nossa linguagem, Deus não *é*: não *é* esta ou aquela determinação; porque, por outro lado, Ele *é* - em um grau inefável - Aquele que *é*; *é*, sem mais; *é* e ponto! Pela eminente positividade de ser, não se trata portanto de um Deus invertebrado, como no filme argentino *O filho da noiva*. Nesse filme, ante as burocráticas exigências canônicas do pároco, o protagonista - interpretado por Ricardo Darín - queixa-se ao sacerdote para que resolva o problema da cerimônia do casamento de seu pai, “que já *é* velho como

Deus”. O padre, pedagogicamente, lhe responde: “Não, meu filho, Deus não é velho nem jovem; homem nem mulher; branco nem preto”. Ao que o filho da noiva responde: “Mas, padre, esse é o Michael Jackson, não Deus!!”.

O neutro da metáfora: recurso indispensável

Já na epígrafe indicávamos as contundentes sentenças de Tomás: “*Não* podemos saber o que Deus é, mas sim, o que Ele não é” (I, 3, prol.), “Este é o máximo grau de conhecimento humano de Deus: saber que não O conhecemos” (*Quaest. Disp. de potentia Dei*, 7, 5 ad 14). Nosso conhecimento de Deus é necessariamente precário.

Consideremos o “objeto próprio” de uma potência (faculdade): aquela dimensão da realidade que se ajusta, por assim dizer, sob medida, à potência. Não que a potência não possa incidir sobre outros objetos, mas o *obiectum proprium* é sempre a base da captação: se pela visão, captamos, por exemplo, número e movimento (vemos, digamos, *sete* pessoas *correndo*), é porque vemos a cor, objeto próprio da visão. Próprio da inteligência humana - potência de uma forma ordenada à matéria - é atingir a essência a partir da sensação: seu *objeto próprio* são as *essências das coisas sensíveis*. “O intelecto humano, porém - diz Tomás, contrapondo a inteligência do homem à do anjo -, que está acoplado ao corpo, tem por objeto próprio: a essência, a natureza das coisas existentes corporalmente na matéria. E, mediante a natureza das coisas visíveis, ascende a algum conhecimento das invisíveis” (I, 84,7).

Nessa afirmação, central, espelha-se a própria estrutura ontológica do homem. Dela decorre, imediatamente, que mesmo as realidades mais espirituais são alcançadas através do sensível. “Ora - prossegue Tomás -, tudo o que nesta vida conhecemos, é conhecido por comparação (*per comparisonem*) com as coisas sensíveis naturais” (I, 84, 8).

Essa sentença, além do mais, sugere-nos que o sentido extensivo e metafórico está presente na linguagem de modo muito mais amplo e intenso do que, à primeira vista, poderíamos supor: todo o nosso conhecimento - mesmo o mais espiritual, mesmo o mais abstrato - dá-se *per comparisonem ad res sensibiles naturales*. No *ad tertium* (do mesmo I, 84, 8), Tomás enfrenta a objeção de que conhecemos realidades totalmente incorpóreas, como Deus, sem imagens: “Conhecemos as realidades incorpóreas, das que não possuímos imagens, por comparação com os corpos sensíveis, dos quais possuímos imagens”. E conclui dizendo que só podemos conhecer a Deus por negação e por alguma comparação com a realidade corporal.

Para Tomás, o próprio Deus assume essa pedagogia. Ao discutir a legitimidade do uso de metáforas na Sagrada Escritura (*ad sacram doctrinam pertinet uti metaphoris*), ele afirma a conveniência do ensino por metáforas (*sub similitudine corporalium*) (I, 1, 9), pois é o mais adequado à natureza do homem, espírito intrinsecamente unido à matéria (*conveniens est... spiritualia sub similitudine corporalium tradere*). “É conatural ao homem atingir o inteligível pelo sensível, pois todo conhecimento tem, para nós, origem no sensível” (I, 1, 9).

Mas esse recurso, utilizado pelo próprio Deus, remete a uma outra razão: ao caráter neutro da metáfora: ela revela sem revelar. Esse duplo caráter da metáfora (em árabe: *mathal* – metáfora, parábola; em hebraico: *mashal*) aparece também no Alcorão; já o começo da sura *Al-baqarah* apresenta um texto nesse sentido:

Allah não se envergonha de falar figuradamente, 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?” Assim, Ele extravia a muitos e também encaminha a muitos. (02, 026)

Assim, na pedagogia de Allah, a metáfora serve para esclarecer os fiéis, por exemplo em 30, 028: “(Allah) propõe figuradamente: E assim explicamos detalhadamente os sinais para os que raciocinam”; mas também para obscurecer e confundir os que insistem em ficar fora do caminho! Como em 74, 031: “Para que os infiéis digam: ‘Que é o que Allah pretende ao propor figuradamente?’”

Este ocultar da metáfora é, para os padrões ocidentais, intrigante. Pois o uso da metáfora não é precisamente para ensinar, esclarecer, elucidar? Mas, curiosa e misteriosamente, na tradição oriental, as metáforas têm não só a função (evidente) de revelar, de tornar manifesto algo, mas também a de ocultar, de velar algo, função esta que não é tão imediatamente evidente. Uma tal contradição aparente se

manifesta em duas surpreendentes metáteses – e as metáteses árabes nem sempre são casualidades, mas frequentemente trazem sugestivas associações semânticas – de M-Th-L (metáfora), decorrem abrir e esconder: Th-L-M, “fazer uma abertura” e L-Th-M, “velar, encobrir”.

O emprego de metáforas e parábolas confere extraordinário vigor à pregação de Cristo. Não só seus ouvintes, mas também nós ainda hoje, nos maravilhamos com a força expressiva de seu discurso, repleto de imagens da natureza e da vida do povo. Mas o sentido das metáforas de Cristo não se mede pelo seu atrativo poético, nem sequer pela sua eficácia pedagógica: a parábola do semeador, por exemplo, não foi compreendida sequer pelos apóstolos, aos que Cristo faz uma enigmática declaração, semelhante à que vimos no Alcorão: “Por isto, Eu falo em parábolas: para que eles, olhando, não vejam, e ouvindo, não compreendam!” (Mt 13, 13).

Quando Tomás de Aquino discute a conveniência de que Deus se revele por metáforas 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), no caso do discurso sobre Deus, é mesmo uma necessidade: “Como diz Dionísio: é impossível o raio divino iluminar-nos a não ser circumvelado por diversos véus sagrados”(corpus). E ante a objeção de que o uso religioso de metáforas é semelhante ao poético, Tomás responde que o poeta se vale de metáforas pela beleza; mas – insiste o Aquinate - no discurso sobre Deus, é uma necessidade (ad 1). Outra objeção: as metáforas sobre Deus valem-se de comparações com corpos vis. Para Tomás, isto é

até bom porque mostra que não estamos falando com propriedade de Deus e é “mais adequado ao conhecimento que temos de Deus nesta vida; pois dEle, é-nos mais manifesto o que Ele não é, do que o que é. E, assim, quanto mais afastado de Deus é o termo de comparação, mais nos damos conta de que Deus transcende o que dEle dizemos ou pensamos” (ad 3).

O passo final em direção à plenitude do neutro, Tomás o dá (ou o recebe...) no fim da vida, na festa de S. Nicolau de 1273, quando tem uma experiência mística e interrompe todos os escritos e encerra-se no silêncio. Ante a insistência de Reginaldo de Piperno, Tomás explica: “Tudo o que escrevi me parece palha... comparado com o que vi e o que me foi revelado”.

Em diálogo com a pedagogia de nosso tempo

Para finalizar, uma brevíssima palavra sobre as consequências que podemos indicar (mais não seja como alusão) para a educação contemporânea.

Nosso tempo, nossos valores, parecem situar-se no extremo oposto dessas atitudes: buscamos a denotação, a precisão, o prático, o mensurável, o claro. E nossa educação visa a habilidade, a instrução, o pragmático, o claro e distinto.

Sem deixar o que esses valores possam ter de positivo, o diálogo com Tomás poderia abrir-nos perspectivas enriquecedoras existencialmente e poderíamos incluir na pauta de nossos objetivos pedagógicos, algo assim como “temas transversais transcendentais”: o inefável - do

(O/)outro e do self - que só se deixa encontrar pela via *negativa*, da im-precisão (“precisão”, etimológica e realmente, é recorte); do silêncio receptivo aos sinais, metáforas de uma realidade que não se deixa apreender operacionalmente, mas que nos levam além (metáfora é literalmente levar-além) dos estreitos labirintos de um mundo tecnologicamente domesticado, globalizado economicamente e - como uma e outra vez, tristemente, se comprova - desorientado afinal...

Apêndice: Nota sobre Tomás e a saudade

A interação palavra-vida torna-se ainda mais decisiva quando se trata de atingir sentimentos mais sutis e complexos do coração humano: neste caso, cada povo costuma gerar a palavra que se apropria do sentimento que lhe é mais conatural e, reciprocamente: o sentimento se torna como que conatural porque a palavra se apodera do falante desde a infância.

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.

Saudade é aquele *complexo agridoce* - dor gostosa; dor que não é pura dor, mas prazer; prazer que dói -, assim descrito na genial quadrinha popular:

Saudade, ainda que doa
Tu és nesta vida fugaz
A única coisa boa
De todas as coisas más

Como, por exemplo, traduzir para outra língua o verso da canção de Isolda: “Das lembranças que eu trago na vida, você é a saudade que eu gosto de ter...?”

Tomás, no século XIII (quando mal havia português e não estava formada a palavra “saudade”), fez um agudo diagnóstico - em que inclui até a explicação causal - da saudade: a dor - diz ele - é por si contrária ao prazer, “mas pode acontecer que um efeito *per accidens* da dor seja deleitável, como quando produz a recordação daquilo (pessoa, terra, etc.) que se ama e faz perceber o amor daquilo por cuja ausência nos doemos. E assim, sendo o amor algo deleitável, a dor e tudo quanto provém desse amor também o serão” (I-II, 35, 3 ad 2).

Se a caracterização em si já é perfeita, ela se mostra mais genial ainda quando nos lembramos que Tomás não era português nem brasileiro...

Referências

LOHMANN, Johannes “Santo Tomás e os Árabes - Estruturas Linguísticas e Formas de Pensamento”. **Videtur No. 11**. São Paulo, 2000.

MARÍAS, Julián “Entrevista” **Videtur No. 11**. São Paulo, 1999.

PRADO, Adélia **Poesia Reunida**. São Paulo, Siciliano, 1991.

LISPECTOR, Clarisse A Paixão segundo G. H. Rio de Janeiro, Rocco, 1998.

BARTHES, Roland **O neutro**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

PIEPER, Josef “Luz Inabarcável - o Elemento Negativo na Filosofia de Tomás de Aquino”. **Convenit Internacional 1**. São Paulo, 2000.

_____ **Actualidad del Tomismo**. Madri: Ateneo, 1952. (o título foi dado à revelia do autor, que considera impossível um “tomismo”).

PIEPER, Josef **Thomas von Aquin: Leben und Werk**. München: DTV, 1981.

_____ **Filosofía medieval y mundo moderno**. Madri: Rialp, 1973.

SAINTE-LAGÜE, A. “A Journey into the Fourth Dimension”, in F. le Lionnais (ed.) **Great Currents in the Mathematical Thought vol. 1**. New York: Dover Phoenix, 2004.

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

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

Os provérbios na obra de Tomás de Aquino

(em inglês em: <http://www.hottopos.com/harvard1/memory.htm>)

Resumo: Este artigo apresenta provérbios citados por Tomás de Aquino e discute o papel dos provérbios em sua obra.

Palavras Chave: Provérbios. Tomás de Aquino. Virtude da Prudência.

Abstract: This article presents some proverbs quoted by Thomas Aquinas and discusses the role of proverb in his thought.

Keywords: Aquinas –Proverbs–Prudence.

*Proverbium proprie dicitur quod communiter est in
ore omnium* (Tomás de Aquino, *Super Io.* 16, 7).

Tomás de Aquino é - embora não seja um fato muito conhecido - um pensador voltado para o concreto e que, como nenhum outro, valoriza o conhecimento comum, do povo¹⁰⁹. Não é de estranhar, pois, que, ao longo de sua obra,

109. Este voltar-se de Tomás para o conhecimento comum é discutido em nosso *Tomás de Aquino hoje*, Curitiba, PUC-PR, 1993.

encontremos provérbios. Acompanhando argumentações sobre as mais variadas teses - e, como era de esperar, sobretudo nos tratados de Ética -, deparamos com provérbios, populares e literários¹¹⁰.

É natural que haja afinidade com provérbios nesse filosofar, em que o centro da vida moral é ocupado pela virtude da *prudentia*: a arte de decidir de acordo com o reto conhecimento da realidade e do homem. Os provérbios - enquanto condensação da experiência - informam principalmente a dimensão cognoscitiva da *prudentia*. Nesse sentido, devemos retomar algumas considerações¹¹¹ sobre o papel da experiência para a *prudentia* e duas de suas “partes”: a *memoria* e a *docilitas*.

Antes de mais nada, lembremos que a *prudentia* versa sobre ações contingentes (II-II, 49, passim). E já que o homem não pode reger-se por verdades necessárias, deve ele guiar-se somente pelo que acontece *in pluribus* (geralmente) (II-II, 49, 1).

Recordemos também que “a prudência não é inata em nós; ela procede da educação e da experiência”¹¹². E, prossegue Tomás, uma vez que a prudência versa sobre o

110. Alguns dos provérbios na obra de Tomás são tomados a outros autores (máxime Aristóteles) e outros são populares (“*sicut dicitur in proverbio vulgari...*”, “*alludit proverbio vulgari...*” “*ut proverbium vulgare concordat...*” etc.).

111. Mais extensamente analisadas em nosso “*Educação Moral e Provérbios - Os Amthal Árabes - A filosofia da educação para a Prudentia de Tomás de Aquino e a Pedagogia do mathal*”, tese de livre-docência, FEUSP, 1995.

112. *Ergo prudentia non inest nobis a natura sed ex doctrina et experimento* (II-II,47,15, sed contra).

contingente, é pela experiência (*per experimentum*) que deve o prudente guiar-se, pois “a virtude intelectual origina-se e desenvolve-se com a experiência e com o tempo”.

Mas a experiência, por sua vez, não é senão memória acumulada... Em seu artigo sobre a *memoria* (parte *quasi* integral da *prudentia*), Tomás formula uma aparente objeção: a memória não pode ser parte da prudência, pelo fato tão simples de que a prudência é para o “agível” (*operabilium*) do futuro, enquanto a memória é do passado. Na resposta a esta objeção (II-II, 49, 1 ad 3), Tomás estabelece a ligação entre passado e futuro, entre experiência e decisão de ação:

É mister tomar do passado argumentos para o futuro. E assim, a memória do passado é necessária para bem aconselharmo-nos sobre o futuro.

Se a *memoria* é a fidelidade à objetividade do passado, a *docilitas* (outra parte da *prudentia*) volta-se para a percepção objetiva da realidade presente. Daí que em II-II, 49, 3, examinando a *docilitas*, Tomás afirme a necessidade de uma disposição de abertura e acolhimento para aprender, a que se opõe a auto-suficiência e a indiferença negligente (ad 2). O Aquinate, sempre lembrando que a prudência tem por objeto ações particulares e que estas se dão em diversidade praticamente infinita (*quasi infinitae diversitates*), conclui que, para a prudência, não pode um indivíduo sozinho, em pouco tempo, considerá-las todas.

Daí decorre sua prescrição de toda uma pedagogia dos provérbios:

É necessário considerar atentamente (*attendere*) as opiniões e sentenças (mesmo não demonstradas) dos anciãos e dos mais experientes, não menos do que as verdades demonstradas, pois, pela experiência, eles penetram nos princípios.

Não é de estranhar, portanto, que se encontrem frequentemente na obra de Tomás, expressões ainda hoje tão populares como: “uma andorinha só não faz verão”, “pôr a mão no fogo” etc.

Apresentamos, a seguir, uma enumeração completa dos provérbios explicitamente considerados como tais pelo Aquinate¹¹³.

Uma primeira incidência dá-se - e este fato é muito significativo - num *sed contra* da *Suma Teológica*¹¹⁴. No

113. Para esta pesquisa valemo-nos do *Index Thomisticus* de Roberto Busa, Milano, Editoria Elettronica Editel, 1992, que apresenta a obra completa de Santo Tomás em hipertexto em CD-ROM. Não incluiremos, nesta nossa análise, sentenças bíblicas contidas em livros sapienciais e outros usos da palavra *proverbium* que não se aproximem do que hoje chamamos provérbios.

114. O *sed contra*, como se sabe, é um posto nobre na *Summa*, a citação de uma reconhecida autoridade (geralmente a Sagrada Escritura, um Padre da Igreja ou um pensador importante) usado, didaticamente, por S. Tomás como primeiro marco da tese que - após uma bateria de objeções levantadas - ele mesmo vai demonstrar no *corpus* do artigo.

caso, Tomás pretende demonstrar - I-II, 48, 1 - que a ira causa prazer e, após três objeções, desfere o *proverbium*:

1. *Ira multo dulcior melle distillante in pectoribus vivorum crescit.*

(“A ira, muito mais doce do que o mel que vai se destilando, cresce no peito”).

No *De Regimine Principum* (I, 10), discutindo as possíveis transformações que o poder provoca sobre quem passa a exercê-lo, Tomás registra o caso, nada raro, daqueles que, antes de serem elevados ao poder, eram (ou pareciam...) tão virtuosos e, uma vez empossados - *ad principatus culmen pervenientes* -, mostram-se corruptos. Numa palavra (expressão que evoca, aliás, o sentido de *pro-verbium*):

2. *Principatus virum ostendit.*

(“O poder mostra o que o homem é”).

O *proverbium* também pode ser usado para a descrição de realidades físicas, como quando, discutindo a finitude e a continuidade do universo (*In libros physicorum* 3, 11, 5), Tomás recolhe o antigo provérbio:

3. *Sicut linum lino.*

(“Fio segue-se a fio na meada”).

No *Comentário à Ética* (1, 2, 4), retoma o dito: “No sono, não diferem os felizes dos miseráveis”:

4. *Felices non differunt a miseris secundum somnum.*

Retoma também o proverbial elogio da justiça (*Com. à Ética* 5, 2, 7): ela brilha mais do que as “estrelas” matutina e vespertina:

5. *Neque Hesperus, idest stella praeclarissima vespertina, neque Lucifer, idest stella praeclarissima matutina, ita fulgeat sicut iustitia.*

Sobre a justiça (legal) versam também duas formulações comuns, proverbiais (*Com. à Ética* 5, 2, 9): que ela, principalmente, é virtude perfeita e volta-se para o outro:

6. *Iustitia est virtus maxime perfecta.*

7. *Iustitia est ad alterum.*

Também no *Com. à Ética* (6, 8, 3), encontramos a prudente norma de que devemos deliberar com vagar e, uma vez tomada a decisão, então, sim, agir com rapidez.

Norma registrada até *in proverbio*:

8. *Oportet ea quae sunt determinata in consilio
velociter exequi, sed consiliari tarde.*

O incontinente, movido por sua compulsão, incorre no provérbio popular (*reus proverbii*): “Ele pode estar morrendo de tanto engasgar, mas tem que continuar bebendo”.

9. *Si aqua suffocat, oportet adhuc bibere
(Tabula Libri Ethicorum).*

Ou, na variante (*Com. à Ética (7, 2, 16)*):

*Quando aqua (...) suffocat bibentem quid adhuc
valet ei bibere?*

A fama - “Crie a fama e deite na cama”, dizemos nós, hoje -, quando muito estendida, é estável e duradoura: “De modo algum se perde a fama espalhada por muitos povos” (*Com. à Ética 7, 13, 12*):

10. *Non perditur omnino fama, quae apud
multos populos divulgatur.*

Os conhecidos provérbios que prescrevem (ou, simplesmente, constatam...) a companhia dos semelhantes (“Cada qual com seu igual” ou “Cada ovelha com sua parêlha”), também se encontram no *Com. à Ética* (7, 13, 12):

11. *Simile vadit ad suum simile.*
 (“Cada qual busca seu semelhante”).

12. *Coloyus ad coloyum.*
 (“Estorninho - ave gregária - com estorninho”).

Na mesma passagem, Tomás recolhe também - fenômeno comum nos proverbiários - o provérbio contrário: “Oleiro atrapalha oleiro” (um prejudica o lucro do outro):

13. *Omnes figuli contrariantur sibiinvicem.*

O conhecido provérbio que afirma a necessidade de muito tempo de convívio para se conhecer realmente uma pessoa - “só depois de comer um saco de sal com ela” - encontra-se também no *Com. à Ética* (8, 3, 21):

14. *Non contingit quod aliqui seinvicem cognoscant antequam simul comedant mensuram salis.*

Sobre a amizade e a convivência, Tomás cita diversos provérbios no *Com. à Ética*: “Muitas amizades se desfazem por falta de convívio” (8, 5, 2), “Os amigos têm tudo em comum” (8, 9, 4).

15. *Multae amicitiae dissolvuntur per hoc: quod unus alium non appellat.*

16. *Ea quae sunt amicorum sunt communia.*

Esta última sentença é repetida numa série de provérbios (*Com. à Ética* 9, 8, 6) com fundo comum: o amor de si (o fato de que o homem ame principalmente a si próprio) como paradigma do amor ao próximo: “Dois amigos, uma alma”, “A amizade é uma certa igualdade”, “O amigo está para o amigo (tão unido) como o joelho para a tibia”.

17. *Unam est anima duorum amicorum.*

18. *Amicitia est quaedam aequalitas.*

19. *Amicus se habet ad amicum sicut genu ad tibiam.*

A amizade é, de longe, o tema sobre o qual mais provérbios encontramos em Tomás.

Assim, ainda no *Com. à Ética* (9, 10, 3), o Aquinate refere-se ao provérbio da época dos pagãos que afirma não ser necessário o auxílio dos amigos para os bens que advém do favor dos deuses:

20. *Cum daemon aliquid boni dat, non est opus amicis.*

Mas é das boas amizades que, geralmente, procedem os bens e a melhora pessoal nas virtudes (*Com. à Ética* 9, 14, 8):

21. (*Unde in proverbio dicitur quod*) *Bona homo sumit a bonis.*
("Os bens vêm dos bons").

"Nem tanto ao mar, nem tanto à terra", dizemos hoje. Tomás (*Com. à Ética* 9, 12, 1), falando de que não devemos nem nos privar totalmente das amizades nem ter demasiados amigos, recorre ao provérbio da viagem, da peregrinação, do sair: não ser nem dos que não param num lugar, nem dos que não saem de casa.

22. *Non vocer multum peregrinus, neque non peregrinus.*

Pouco depois (9, 12, 10), outro *proverbium* retoma o tema da inconveniência de um número excessivo de amizades (“para um dueto bastam dois”):

23. *Hymnizare in duobus.*

Não devemos aborrecer os amigos, fazendo-os participar de nossos desgostos:

24. *Sufficienter ego infortunians* (Com. à *Ética* 9, 13, 14).

(“Desafortunado basta eu”).

Uma outra versão do já citado provérbio “Muitas amizades se dissolvem por falta de trato”:

25. *Multas amicitias non appellatio dissoluit* (*Tabula Libri Ethicorum*).

Para explicar o fato de que há artes mais nobres que outras, embora todas sejam artes, Tomás (*Sententia Libri Politicorum* 1, 5, 4) recorre aos provérbios: “Nem todos os servos são iguais” (“Há servos e servos”) e “Nem todos os senhores são iguais: uns são melhores do que outros”:

26. *Non omnes servi sunt aequales.*

27. *Servus praefertur servo, sicut dominus domino.*

Para referir-se a algo impossível ou desconcertado (“círculo quadrado” ou “carro na frente dos bois”, diríamos hoje), corria a expressão proverbial (*In libros metereologicorum* 2, 3, 4):

28. *Sursum fluviorum.*
 (“Rio acima da nascente”).

No mesmo *In meteor.* (1, 3, 12), recolhe-se o antigo provérbio popular: “Os poetas mentem em muitas coisas”:

29. *Poetae in multis mentiuntur.*

Só se progride para o que é melhor (*Met.* 1,3,16), “Para a frente é que se anda”:

30. *Semper proficere est in melius.*

É na privacidade de sua casa e não no portão (à vista de todos) que o homem comete seus erros (*In libros Metaphysicorum* 2, 1, 5):

31. *In foribus quis delinquet?*

Em *In Is.* 2, encontramos a expressão, ainda hoje popular, “pôr a mão no fogo”:

32. *In flammam mitto manum.*

Além dos citados - que são os que Tomás expressamente qualifica de pro-vérbios -, há na obra do Aquinate muitos outros provérbios populares ou literários ¹¹⁵.

Assim, a tradicional sentença “*Una hirundo ver non facit*”, “Uma andorinha só não faz verão (ou melhor, primavera)” é por ele aplicada em diversas instâncias: para distinguir o ato do hábito, a “felicidade” efêmera da felicidade duradoura (como ocorre em I-II, 51, 3, sed contra) ou para explicar que a Igreja não faz leis para casos raros (como, por exemplo, em *In Lucam* 3, 8).

Da literatura antiga, o Aquinate toma formulações de formato proverbial, como p. ex.:

“*Legere et non intelligere, negligere est*”
 (“Ler e não entender é negligenciar” – (atrib.)
 Catão cit. in *In IV Sent.* 24, 1, 3, 3).

Ou estas outras:

“*Veritas odium parit*” (“A verdade gera o ódio”) e

115. Há, também, naturalmente, adágios filosóficos como, por exemplo, “*Nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu*” (*De veritate* 2, 3, 19) e bíblicos como a sentença de Prov 22:6 que afirma que os caminhos da velhice são os que se seguem quando jovem: “*Adolescens juxta viam suam, et cum senuerit non recedat ab ea*” (*In Hieremiam* 13, 2).

“Quem diz as verdades, perde as amizades” -
Terêncio cit. in *Q. D. de Virtutibus* 3, 1, 19.

O apreço de Tomás pelos provérbios é, como dizíamos, muito natural. Afinal, ele mesmo não deixa de citar também o famoso provérbio terenciano: “*Homo sum, nihil a me humani alienum puto*” (“Sou homem e tudo o que é humano me diz respeito” cit. in *Sermones* 6,3).

O professor e a docência em Tomás de Aquino

Resumo: Este estudo, notas de comunicação oral no “XIV Seminário Internacional Cemoroc: Filosofia e Educação - Religião e Cultura”, analisa os fundamentos da docência em Tomás de Aquino: a interação professor aluno, a Pedagogia da admiração e o papel do concreto no pensamento e no ensino.

Palavras Chave: Tomás de Aquino. Docência. Ensino. Aprendizagem.

Abstract: This paper, originally a communication to the “XIV Seminário Internacional Cemoroc: Filosofia e Educação - Religião e Cultura”, examines the foundations of teaching according to Thomas Aquinas: teacher-student interaction, Pedagogy of wonder and the sense of concrete in thinking and teaching.

Keywords: Thomas Aquinas. Teaching. Learning.

Tomás de Aquino e a vocação de professor

Os grandes pensadores têm seus estilos, seus modos de filosofar, suas fontes de inspiração. Se Agostinho é fundamentalmente um escritor; Tomás é, por vocação, um professor e é na docência que forma seu pensamento.

Numa famosa passagem, seu primeiro biógrafo, Guilherme de Tocco afirma que, em suas aulas, Tomás introduzia novas questões, de maneira nova, com novos argumentos, com um método novo etc. Mesmo descontando a novidade “de conteúdo” de seu ensino, certamente há novidade em seu modo de ensinar: não por acaso o próprio Prólogo da monumental *Suma Teológica* é dedicado a propor

uma alternativa às aborrecidas aulas/livros tão comuns na época.

O doutor da verdade católica deve não apenas ensinar aos que estão mais adiantados, mas também instruir os principiantes, segundo o que diz o Apóstolo: “Como a criancinhas em Cristo, é leite o que vós dei a beber, e não alimento sólido”. Por esta razão nos propusemos nesta obra expor o que se refere à religião cristã do modo mais apropriado à formação dos iniciantes. Observamos que os noviços nesta doutrina encontram grande dificuldade nos escritos de diferentes autores, seja pelo acúmulo de questões, artigos e argumentos inúteis; seja porque aquilo que lhes é necessário saber não é exposto segundo a ordem da própria disciplina, mas segundo o que vai sendo pedido pela explicação dos livros ou pelas disputas ocasionais; seja ainda pela repetição frequente dos mesmos temas, o que gera no espírito dos ouvintes cansaço e confusão. No empenho de evitar esses e outros inconvenientes, confiando no auxílio divino, apresentar a doutrina sagrada sucinta e claramente, conforme a matéria o permitir. (São Paulo: Paulus, 2001)

O professor assume o ponto de vista do iniciante: voz média

Essa tomada de posição ao lado dos novatos, dos alunos, dos jovens, já nos diz algo sobre a vocação de professor (e vocação, como ensina Julián Marías, é aquilo

que não se pode deixar de fazer). Para além dos estereótipos com que políticos em campanha a maltratam, é certa, em seu insuspeitado núcleo profundo, a sentença de Guimarães Rosa “Mestre não é quem sempre ensina, mas quem de repente aprende”: aprender é uma recompensa para o professor que assume o ponto de vista do iniciante.

Para compreender esse aprender do professor é necessário, antes de mais nada, desfazermos das interpretações simplórias que pretendem homogeneizar professor e aluno: ninguém ensina, todos aprendem etc. E ver o que acontece, de algum modo, com o ensinar naquela misteriosa dialética da voz média.

Estamos tão acostumados a pensar que o verbo só admite duas formas de voz - voz ativa e voz passiva - que nem podemos imaginar uma terceira forma. Ativa e passiva - assim pensamos à primeira vista - esgotam todas as possibilidades (o que poderia haver além de “Eu bebi a água” e “A água foi bebida por mim”?) e na língua espanhola a expressão “por activa y por pasiva” significa “todas as possibilidades”, “todas as formas”, como quando se diz: “Ya lo hemos intentado por activa y por pasiva, sin llegar a conseguir una solución”. E como o pensamento está em dependência de interação dialética com a linguagem, o fato de nossa língua (como, em geral, as línguas modernas) não admitirem uma terceira opção - **a voz média**, que não é ativa nem passiva - constitui um grave estreitamento em nossas possibilidades de percepção da realidade, precisamente porque a língua nos impõe o binômio ativa/passiva. A voz média é um rico recurso - encontrado por exemplo no grego - , que permite expressar (e perceber e pensar) situações de

realidade que não se enquadram bem como puramente ativas nem como puramente passivas. Isto é, há ações que são protagonizadas por mim, mas que, na realidade, não o são em grau predominante: há tal influência do exterior e de outros fatores que não posso propriamente dizer que são plenamente minhas. O eu - como na clássica sentença de Ortega - estende-se à circunstância: *Yo soy yo y mi circunstancia*.

O latim se vale de verbos chamados depoentes precisamente para essas ações minhas mas que não são predominantemente minhas; eu as protagonizo, mas não sou senhor delas, estou condicionado fortemente por fatores que transcendem o eu e sua vontade de ação. É o caso, por exemplo, do verbo *nascor*, nascer (nascer-nascido). O verbo nascer, a rigor, não é ativo nem passivo: eu nasço ou sou nascido? Sim, certamente sou eu que nasço, mas estou longe de exercer de modo totalmente ativo e independente esta ação (“Com licença, eu vou nascer...”); e por isto o inglês usa nascer na passiva: I was born... O mesmo acontece, por exemplo com o morrer: a ação é minha, mas não o é... Com a perda da voz média, o português perdeu não apenas um recurso de linguagem, mas sobretudo um poderoso recurso de pensamento, de captação / expressão de imensas regiões da realidade. De fato, é uma violência para com a realidade que empregemos, por exemplo, o verbo “surtar” como ativo: “O Giba é assim, ele surta a toda hora”. Como se o pobre Gilberto tivesse algum controle sobre o que o faz surtar... As canções de Paulinho da Viola trabalham muito com a voz média. O samba “Timoneiro” - do qual procede o verso: “Não sou eu quem me navega, quem me navega é o mar...” - é um maravilhoso exemplo dessas ações que o latim expressa

por verbos depoentes. Não sou plenamente dono do meu navegar; quem me navega é o mar. “E o mar não tem cabelos que a gente possa agarrar...”

Referir-se ao ensinar como “ação puramente ativa”, independente, seria tão incompleto como considerar o dançar “ação puramente ativa”. Como dizia o poeta: “o verdadeiro bailarino não baila é bailado”: não se dança assim sem mais; dança-se com¹¹⁶, dança-se “*to the music*” etc. E quando o parceiro é um Fred Astaire até um cabide é capaz de dançar...

E a mesma dependência se dá no ato de ensinar: no qual o aluno se apropria de algo que, em princípio era só do mestre; e vice-versa.

Em edição anterior deste evento, na conferência “Por uma Pedagogia da Admiração”¹¹⁷ procuramos mostrar que, numa filosofia como a de Pieper e Tomás, o abalo da admiração está na base do filosofar e de todo conhecimento profundo, e então é necessário, pela própria natureza das coisas, que o aluno seja guiado a descobrir esse caráter admirável da matéria de que se trata (evidentemente, com isto não estamos nos referindo ao fato banal de que o professor deve tornar a matéria amena e interessante). O sentido íntimo do aprender consiste no conhecimento do mundo real e de

¹¹⁶. Nesse sentido, em um de seus shows de fim de ano, Roberto Carlos, meio sem jeito expressou essa verdade - tão evidente quanto esquecida - ao anunciar que ia interpretar a canção de Mc Leozinho: “Se ela dança, eu danço”: “Esse ano eu estava ouvindo rádio e um dia ouvi uma canção, um funk. E fiquei pensando: caramba, que letra maneira! Verdade! Um funk com uma letra que é uma poesia, uma coisa bonita, da maior simplicidade (...). Esse funk aí dá até que dava para eu cantar...” (www.youtube.com/watch?v=8ehUQwRIV0I).

¹¹⁷<http://www.hottopos.com/isle10/23-34Jean.pdf>

sua estrutura e, por isso, para que haja verdadeira aprendizagem é necessário que o aluno seja guiado pelo caminho da admiração, de percepção do *mirandum*, daquilo que é admirável, onde o mundo perde seu caráter evidente e cotidiano.

Assim, do professor se exige – também dele – a capacidade de admirar-se! A admiração não é apanágio do aluno, que reflete sobre aquele tema por vez primeira. Precisamente um dos momentos em que a filosofia do ensino de Pieper torna-se mais penetrante é quando trata da comunicação professor-aluno: nessa mútua relação, cada um se apropria do que, em princípio, era só do outro.

Assim, o professor deve ter o carisma de algo muito mais profundo do que o mero domínio de “técnicas didáticas”: deve ser capaz, tal como Tomás de posicionar-se com os principiantes.

“É justamente isto o que caracteriza o professor: que ele se esforça e consegue e sai-se bem na tarefa de não só falar e formular, mas *pensar* a partir da situação do primeiro encontro”¹¹⁸.

No contato com os alunos, o mestre adquire a simplicidade e a capacidade de admirar a realidade sem no entanto perder a maturidade e a experiência do espírito formado, uma *simplicitas* de atitude que deve se transformar em *simplicitas* de comunicação.

¹¹⁸ Pieper, J. “Thomas von Aquin als Lehrer” in *Weistum-Dichtung-Sakrament*. München: Kösel, 1954, p. 147.

Do mesmo modo, aprender (sempre que se trate do genuíno aprender) é crescer numa realidade em que o estudante não teria ingresso, mas que lhe é tornada acessível por sua união confiada com o mestre, “pela identificação amorosa com quem ensina”¹¹⁹ (Pieper lembra que o amor leva ao mútuo voltar-se e à semelhança e por isso dá-se essa troca entre mestre e aluno).

O aluno recebe do mestre a segurança de quem já trilhou o árduo caminho do conhecimento e a confiança de que é possível atingir a meta; o professor recebe do aluno o olhar de admiração.

A escola como *skholé*

Esse seu professor de professor é tão arraigado que Tomás tem de defender a possibilidade de um religioso dedicar-se ao estudo e à docência e mostrar que a docência é uma das formas mais elevadas de vida espiritual, em total harmonia com a vida contemplativa: *Maius est illuminare quam lucere!* Iluminar é mais do que ter luz.

Escola deriva de *skholé*, aquela atitude indicada por Aristóteles como condição do filosofar: a tradução por “lazer” não seria perfeita, pois a *skholé* é principalmente atitude: a alma em festa que se abre para o saber. Talvez as escolas que preservem hoje o sentido de *skholé* sejam as escolas de samba: os integrantes dedicam-se com amor à escola e não precisam ser coagidos por listas de presença, ameaças de reprovação etc.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 147.

Nesse quadro, Tomás propugna por aulas agradáveis e divertidas: bem humoradas¹²⁰. Ao tratar do brincar na *Summa*, a afirmação central de Tomás encontra-se em II-II,168,3 ad 3 : *Ludus est necessarius ad conversationem humanae vitae*, o lúdico é necessário para a vida humana (e para uma vida humana). Daí decorrem importantes consequências para a educação, entre elas a de que o ensino não pode ser aborrecido e enfadonho: o *fastidium* é um grave obstáculo para a aprendizagem¹²¹.

Também na *Suma*, no tratado sobre as paixões, Tomás analisa um interessante efeito da alegria e do prazer na atividade humana, o que ele chama metaforicamente de dilatação: que amplia a capacidade de aprender, tanto em sua dimensão intelectual, quanto na da vontade (o que designaríamos, hoje, por motivação):

A largura é uma dimensão da magnitude dos corpos e só metaforicamente aplica-se às disposições da alma. “Dilatação” indica uma extensão, uma ampliação de capacidade e se aplica à “deleitação” [Tomás joga com as palavras *dilatatio-delectatio*] com relação a dois aspectos. Um provém da capacidade de apreender que se volta para um bem que lhe convém e, por tal apreensão, o homem percebe

¹²⁰ Veja-se, a este respeito, nosso “*Deus Ludens - O Lúdico no Pensamento de Tomás de Aquino*”, prova de erudição do concurso de Professor Titular na Feusp: www.hottopos.com/notand7/jeanludus.htm#_ftn1.

¹²¹. *Suma Teológica*, prólogo.

que adquiriu uma certa perfeição que é grandeza espiritual: e por isso se diz que pela deleitação sua inteligência cresceu, houve uma dilatação. O segundo aspecto diz respeito à capacidade apetitiva que assente ao objeto desejado e repousa nele como que abrindo-se a ele para captá-lo mais intimamente.

E, assim, dilata-se o afeto humano pela deleitação, como que entregando-se para acolher interiormente o que é agradável (I-II, 33, 1).

Já a tristeza e o fastio produzem um estreitamento, um bloqueio, ou, para usar a metáfora de Tomás, um peso que bloqueia o espírito (*aggravatio animi*)¹²².

Daí que Tomás recomende a quem ensina, o uso didático de formulações divertidas: para descanso dos ouvintes e para que seja ouvido com gosto (*libenter audiat* - II-II,177,1): o que acontece quando “se fala, de tal modo que deleite os ouvintes” (*dum aliquis sic loquitur quod auditores delectet* - II-II,177,1).

E, tratando do relacionamento humano em geral, Tomás chega a afirmar que ninguém aguenta um dia sequer com uma pessoa aborrecida e desagradável¹²³. Em outras palavras: chatice é pecado e aula aborrecida ofende a Deus.

¹²². I-II, 37, 2, ad 2.

¹²³. I-II, 114, 2 ad 1.

O referencial antropológico de Tomás: “*Anima forma corporis*”

Naturalmente, a pedagogia de Tomás assenta-se sobre sua concepção de homem.

Há, para a compreensão dessa antropologia, um parágrafo da *Contra Gentiles* extremamente sugestivo e que resume, como num espelho convexo, algumas das principais teses de que nos ocuparemos aqui. Discutindo “de que modo a alma espiritual pode ser forma do corpo” - precisamente um de nossos temas fundamentais -, Tomás afirma:

Sempre se verifica o fato de que o ínfimo de uma ordem de ser superior é limítrofe ao supremo da ordem inferior. Assim, certos ínfimos do gênero animal, mal superam a vida das plantas, como é o caso da ostra, que é imóvel, só tem tato e está fixa como as plantas. Daí que S. Dionísio diga que ‘a sabedoria divina enlaçou os fins dos superiores com os princípios dos inferiores’. No âmbito corporal há também algo, o corpo humano, harmonicamente disposto, que também se enlaça com o ínfimo do superior, a alma humana, que está no último grau das realidades espirituais. Tal enlace manifesta-se no próprio modo de conhecer da inteligência humana. Daí que a alma espiritual humana seja como que um certo horizonte e fronteira entre as realidades corpóreas e as incorpóreas: ela mesma é

incorpórea e, no entanto, é forma de corpo (CG 2,68).

Destaquemos o ponto mais importante para nós: a afirmação de que a alma é forma do corpo (“*anima forma corporis*”) é a afirmação de uma profunda unidade. Unidade entre o espiritual e o material, no ser humano; unidade entre o intelectual e o sensível, no conhecimento!

Em torno desse marco essencial, discutiremos, brevemente, a posição de Tomás em relação a alguns aspectos do conhecimento e do ensino.

Espírito e matéria: o objeto próprio da inteligência

A unidade da filosofia de Tomás, manifesta-se em diversos âmbitos: não só a constituição fundamental do ser humano dá-se por integração de espírito e matéria (é precisamente isto o que significa a sentença central “*anima forma corporis*”), mas também na ordem da operação - sobretudo no caso do conhecimento - ocorre a mesma harmônica unidade.

Não operamos diretamente pela alma, mas por meio de suas potências. Em um ato tão simples como, digamos, um homem ver a cor de uma árvore, intervém uma constelação de fatores: Fulano de Tal¹²⁴, que vê porque tem alma¹²⁵; mas

¹²⁴. O sujeito último da operação de ver, que exerce este ato precisamente porque é um vivente, isto é dotado de alma.

¹²⁵. A alma não só é *principium vitae* (I,75,1 etc.) e - para retomar as duas clássicas definições do *De Anima* - ato primeiro do corpo natural organizado (“*Anima est actus primus corporis physici organici habentis*”

a alma não é princípio imediato da operação, ela age, no caso, por meio de sua potência visual, cujo ato incide sobre o objeto cor (*obiectum formalis*), que por sua vez radica no objeto árvore.

Ora, cada potência da alma é proporcionada a seu objeto: a potência auditiva não capta cores, a potência visual não atua sobre aromas.

O caso do conhecimento intelectual é mais complexo: o intelecto é reconhecido, por Tomás, como capaz de abertura, sem limites, para o real. Diz ele:

As naturezas intelectuais, porém, têm maior afinidade com o todo do que as outras naturezas; pois, uma substância intelectual qualquer é, de certo modo, todas as coisas, já que pode apreender a totalidade do real pelo seu intelecto; ao passo que qualquer outra substância participa apenas de um setor particular do ser” (CG 3, 112).

e

Diz-se que a alma é de certo modo todas as coisas porque é naturalmente apta para conhecer tudo. E, desse modo, é possível que

vitam in potentia” - *II De Anima* I 230), mas também princípio de operações, aquilo pelo que *primeiramente* sentimos e conhecemos intelectualmente (“*Anima est primum quo et vivimus, et sentimus, et movemur, et intelligimus*” - *II De Anima* 4 273).

num único ente esteja toda a perfeição do universo. Daí que esta seja, segundo os filósofos (pagãos), a plenitude de perfeição a que a alma pode aspirar: reproduzir em si a ordem do universo como um todo e suas causas” (*Ver.* 2,2).

Essa abertura para o todo é, aliás, precisamente, a concepção clássica de espírito, que é a característica dos entes dotados de intelecto: “A alma espiritual - diz Tomás na sua pesquisa sobre a verdade - está essencialmente disposta a ‘*convenire cum omni ente*’ (...) o ser espiritual ‘é capaz de apreender a totalidade do real’”¹²⁶.

O homem, *capax universi*, chamado a relacionar-se com o todo do real (*convenire cum omni ente*)¹²⁷, realiza essa vocação do espírito a partir do sensível, da experiência, que incide sobre o fenômeno. Daí que naquela passagem básica (*CG* 2,68), citada no tópico anterior, Tomás tenha dito que o enlace espírito-matéria “manifesta-se no próprio modo de conhecer da inteligência humana”, uma inteligência espiritual integrada ao sensível.

Assim se compreende o extraordinário relevo que Tomás, em sua doutrina sobre o conhecimento, dá ao concreto, ao fenômeno, ao sensível: “É conatural ao homem atingir o conhecimento do inteligível pelo sensível. E é pelo

¹²⁶. PIEPER, Josef *Was heisst Philosophieren?*, 8. Aufl., München, Kösel, 1980, p. 44.

¹²⁷. As citações de S. Tomás encontram-se respectivamente na *Contra Gentiles* III, 112 e *De Veritate* I, 1.

signo que se atinge o conhecimento de alguma outra coisa”¹²⁸.

Como vimos, dizer que a inteligência é uma faculdade espiritual é dizer que seu campo de relacionamento é a totalidade do ser: todas as coisas visíveis e invisíveis são-lhe, em princípio, objeto. Contudo, a relação da inteligência humana com seus objetos não é uniforme. Dentre os diversos entes e diferentes modos de ser, alguns são mais direta e imediatamente acessíveis à inteligência.

¹²⁸. III,60,4. Tomás usa *signum* para “palavra” e também no sentido de exemplos sensíveis, comparações com realidades concretas (e para muitos outros “sinais”) etc. A atitude de Tomás de voltar-se para a realidade concreta, manifesta-se também no modo como considera a palavra uma realização especial do signo (*signum*), que, por sua vez, é “aquilo pelo que alguém chega a conhecer algo de outro” (III,60,4). O signo leva o sujeito a um conhecimento novo - a conhecer algo diferente do próprio signo. Naturalmente, há uma infinita variedade de signos: desde a fumaça, signo que indica o lugar e a intensidade do fogo, à bandeira branca da rendição. A palavra também é um signo: *vox, quae non est significativa, verbum dici non potest* (I,34,1), o som animado só é palavra se for significativo. Próprio da palavra é a *significatio*; não, porém, uma significação qualquer, mas aquela que pressupõe sempre um conceito; a palavra só se dá onde há conhecimento intelectual. *Locutio est proprium opus rationis* (I,91,3 ad 3); “falar -diz Tomás- é operação própria da inteligência”. Ora, entre a realidade designada pela linguagem e o som da palavra proferida, há um terceiro elemento, essencial na linguagem, que é o *conceptus*, o conceito, a palavra interior (*verbum interius*), que se forma no espírito de quem fala e que se exterioriza pela linguagem, que constitui seu signo audível (o conceito, por sua vez, tem sua origem na realidade). Mas, se a palavra sonora é um signo convencional (a água pode chamar-se água, *water, eau* etc.), o conceito, pelo contrário, é um signo necessário da coisa designada: nossos conceitos se formam por adequação com a realidade (Esta nota resume ideias apresentadas no excelente capítulo de Josef Pieper “Was heisst Gott Spricht?” in *Über die Schwierigkeit heute zu Glauben*, München, Kösel, 1974).

É o que Tomás chama de objeto próprio de uma potência: aquela dimensão da realidade que se ajusta, por assim dizer, sob medida, à potência¹²⁹. Não que a potência não possa incidir sobre outros objetos, mas o *obiectum proprium* é sempre a base de qualquer captação: se pela visão, captamos, por exemplo, número e movimento (digamos, *sete* pessoas *correndo*), é porque vemos a cor, objeto próprio da visão.

Próprio da inteligência humana - potência de uma forma ordenada à matéria - é atingir a essência a partir da sensação: seu *objeto próprio* são as *essências das coisas sensíveis*. “O intelecto humano, porém - diz Tomás, contrapondo a inteligência do homem à do anjo -, que está acoplado ao corpo, tem por objeto próprio: a essência, a natureza das coisas existentes corporalmente na matéria. E, mediante a natureza das coisas visíveis, ascende a algum conhecimento das invisíveis”¹³⁰.

Nessa afirmação, central, espelha-se, como dizíamos, a própria estrutura ontológica do homem.

O conhecimento a partir do sensível, base da Pedagogia do concreto.

Dessa afirmação decorre, imediatamente, que mesmo as realidades mais espirituais são alcançadas através do

¹²⁹. Ou, melhor dito, vice-versa...

¹³⁰. “*Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit*” (I,84,7).

sensível. “Ora - prossegue Tomás -, tudo o que nesta vida conhecemos, é conhecido por comparação (*per comparisonem*) com as coisas sensíveis naturais”¹³¹.

Essa sentença, além do mais, sugere-nos que o sentido extensivo e metafórico está presente na linguagem de modo muito mais amplo e intenso do que, à primeira vista, poderíamos supor. E é neste enquadramento que se compreende a doutrina de Tomás como Pedagogia do concreto: todo o nosso conhecimento – mesmo o mais espiritual, mesmo o mais abstrato – dá-se *per comparisonem ad res sensibiles naturales* ¹³².

Ao contrário dos anjos - diz Tomás (I,107,1, corpus e ad1) -, que “falam” diretamente entre si, o pensamento de um homem está oculto (*clauditur mens hominis*) para outros homens pela “espessura” do corpo (*grossitiem corporis*). E, assim, é necessário, para a manifestação do pensamento, a mediação do signo sensível. Esta é a razão pela qual a educação, a comunicação e o ensino dão-se por comparação com a realidade sensível (*exemplo*): “Daí que também quando queremos fazer alguém entender algo, propomos-lhe *exempla*”¹³³.

¹³¹. “*Omnia autem quae in presenti statu intelligimus, cognoscuntur a nobis per comparisonem ad res sensibiles naturales*” (I,84,8).

¹³². No *ad tertium* (da mesma I,84,8), Tomás enfrenta a objeção de que conhecemos realidades totalmente incorpóreas, sem imagens (como Deus ou a própria verdade): “Conhecemos as realidades incorpóreas, das que não possuímos imagens por comparação com os corpos sensíveis, dos que possuímos imagens”. E conclui dizendo que só podemos conhecer a Deus por negação e por alguma comparação com a realidade corporal.

¹³³. “*Et inde est etiam quod quando alium volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla*” (I,84,7). Na época de S. Tomás, a palavra latina *exempla* (e suas correspondentes nas nascentes línguas

Na base de todo ensino, sempre está o retorno ao concreto. Na famosa questão sobre o ensino - I, 117, 1 -, Tomás afirma que um homem nada pode ensinar a outro homem, senão movendo, pelo seu ensino “o discípulo a que este, por sua própria inteligência, forme os conceitos intelectuais, cujos signos o mestre lhe propõe exteriormente” (I, 117, 1 ad 3).

Se o conhecimento que se obtém por busca própria dá-se pela aplicação de princípios universais a casos particulares – que recebe da memória ou da experiência, proporcionadas pelos sentidos¹³⁴ –, o mesmo ocorre com o ensino.

Portanto, o mestre pode contribuir para a aprendizagem do discípulo, propondo-lhe alguns auxílios para a inteligência, como: proposições menos universais (*cum proponit ei aliquas propositiones minus universales*), exemplos sensíveis (*sensibilia exempla*) ou comparações (*similia*) que conduzam o intelecto do educando ao conhecimento das verdades desconhecidas.

Para Tomás, o próprio Deus (que, pelo Seu conhecimento, criou o homem) assume essa pedagogia. Ao discutir a legitimidade do uso de metáforas e parábolas na

nacionais: *eisemple, enxiempla* etc.) era usada para uma gama muito extensa, que abrange comparações, metáforas, parábolas, provérbios etc., como se pode comprovar até nos títulos das traduções que se apresentam em LAUAND, L. J. (org.) *Oriente e Ocidente: Idade Média: Cultura Popular*, S. Paulo, EDIX/DLO-FFLCHUSP, 1995.

¹³⁴. *Universalialia principia applicat ad aliqua particularia, quorum memoriam et experimentum per sensum accipit*. Tenha-se em conta que sentido, *sensus*, para Tomás não se refere somente aos sentidos externos, mas também aos internos, como a imaginação, a *vis cogitativa* etc.

Sagrada Escritura, Tomás afirma a conveniência do ensino por comparações (*sub similitudine corporalium*)¹³⁵, pois o ensino por comparações sensíveis é o mais adequado à natureza do homem, espírito intrinsecamente unido à matéria (*conveniens est... spiritualia sub similitudine corporalium tradere*). “É conatural ao homem atingir o inteligível pelo sensível, pois todo conhecimento tem, para nós, origem no sensível”¹³⁶.

E na parte mais nobre do artigo¹³⁷, o *sed contra*, Tomás lembra que Deus diz da revelação de Si mesmo: “Pelos profetas proponho símiles”¹³⁸.

Na filosofia da educação de Tomás, encontramos ainda outras importantes considerações sobre a Pedagogia do concreto, mas, neste evento, limitar-nos-emos às acima indicadas.

¹³⁵. I, 1, 9.

¹³⁶. “*Est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat: quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet*” (I,1,9).

¹³⁷. O citado I,1,9.

¹³⁸. “*Et in manibus prophetarum assimilatus sum*” (Os 12,10).

Tolos e Tolices na Análise de Tomás de Aquino

(em inglês em: <http://www.hottopos.com/notand3/fools.htm>)

(em espanhol em: <http://www.hottopos.com/isle12/85-90jean.pdf>)

Há um número infinito de tolos. Esta verdade, que é confirmada pela autoridade de Deus (como se fosse necessária a revelação do óbvio...), é citada mais de vinte vezes por Tomás de Aquino, que a lê em Ecle 1, 15: “*stultorum infinitus est numerus*”, sentença de Salomão, proferida em um momento de veemente desabafo e sob os efeitos do vinho (2, 3). Os néscios - diz, por sua vez, o salmo (118, 12) - “me rodeiam como vespas”.

Os tolos não só são infinitos, mas também apresentam-se sob diversas espécies: umas mais brandas; outras, mais graves; há tolices inocentes; outras são grave pecado etc... Ao longo de toda a obra do Aquinate¹³⁹, encontramos toda uma tipologia de tolos: *asyneti, cataplex, credulus, fatuus, grossus, hebes, idiota, imbecillis, inanis, incrassatus, inexpertus, insensatus, insipiens, nescius,*

¹³⁹. Para as buscas em hipertexto valemo-nos da edição eletrônica de Roberto Busa *Thomae Aquinatis Opera Omnia cum hypertextibus* in CD-ROM. Milano, Editoria Elettronica Editel, 1992.

rusticus, stolidus, stultus, stupidus, tardus, turpis, vacuus e vecors.

Neste artigo examinaremos brevemente - em forma de pequenas notas - esses vinte e tantos tipos de tolos apresentados por Tomás, algumas das causas, efeitos e os remédios - quando há remédio... - que ele aponta para as tolices.

Para começar, Tomás vale-se de comparações com animais. Se em espanhol “asno” designa pessoa rude e de pouca cabeça e, em português, “burro” é a primeira palavra para designar a fraca inteligência, Tomás, em vinte vezes, compara o **insipiente** ao jumento: porque os animais agem movidos pela paixão (o cachorro que se irrita começa a latir; o cavalo, quando tem um desejo, relincha etc.¹⁴⁰). E o insipiente, que abdica da razão (de sua honra, que é a razão, como repete Tomás), se reduz a um asno ou jumento:

“Cum esset praeditus lumine rationis, sicut homo in honore constitutus, noluit illo lumine regi, assimilatus est jumentis insipientibus, et ideo facit sicut jumenta...” (In Ps. 48, 10).

É comparado ao asno, porque o asno é asno, animal estulto:

¹⁴⁰. “Secundum dicit, comparatus est jumentis. Bruta animalia operantur ex passione; et hoc patet, quia canis statim cum irascitur, clamat, equus cum concupiscit, hinnit; sed non imputatur eis, quia carent ratione. Si ergo homo statim cum concupiscit, sequitur passionem, et iratus percutit, comparatus est in agendo jumentis insipientibus: ps. 31: nolite fieri sicut equus et mulus etc.” (In Ps. 48, 6).

“Quia asinus est animal stultum, unde dicitur asinus, idest insensatus. Sic homo insensatus...”
(Super Ev. Matt. cp 21 lc 1).

“Comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis etc. et alibi Ps. 31, 9: nolite fieri sicut equus et mulus, in quibus non est intellectus” (Super Ev. Matt. cp 10 lc 2).

E, como veremos, o tolo do tipo *stolidus*, é equiparado à ovelha.

O problema da tolice recai sempre no bom juízo sobre a realidade e principalmente sobre as possibilidades de ação, os *agibilia*. Se *sensatus* é o homem razoável, com bom senso, que sabe discernir e decidir bem sobre as ações particulares; os *insensati* ou *asyneti* carecem do devido senso para essas ações (Tomás agudamente faz notar que não se pode dizer que crianças sejam insensatas, mas só adultos).

“Insensatus autem proprie dicitur qui sensu caret” (Super ad Gal. cp3 lc 1).

“Unde secundum synesim dicuntur in graeco aliqui syneti, idest sensati, vel eusyneti, idest homines boni sensus, sicut e contrario qui carent hac virtute dicuntur asyneti, idest insensati (II-II, 51, 3, c).

“Dicitur enim aliquis insensatus, si in aetate perfecta discretionem careat, non autem in puerili aetate” (In Met. X, 6, 20).

Uma primeira característica de diversas formas de tolice é a paralisia. É o que acontece por exemplo com o **stupidus** (que, às vezes, Tomás designa por **cataplex** - *“cataplex, id est stupidus”* Sent. Libri Ethic. II, l. 9, 11), que recebe este nome precisamente por conta de uma paralisia que lhe sobrevém por *stupor*.

O estupor é diferente da admiração: se esta é uma atitude positiva que acaba por convocar a reflexão; aquela, impede-a:

“Admirans refugit in praesenti dare iudicium de eo quod miratur, timens defectum, sed in futurum inquirit. Stupens autem timet et in praesenti iudicare, et in futuro inquirere. Unde admiratio est principium philosophandi, sed stupor est philosophicae considerationis impedimentum” (I-II, 41, 4 ad 5).

A paralisia é comum a outros tipos de tolos: acomete também ao **torpe**, daí que já Isidoro de Sevilha aponte a curiosa etimologia do nome do peixe *torpedo*, que *entorpece* os membros de quem o toca (Etym. XII, 6, 45).

Tomás inclui o **estulto** entre os paralisados e citando Isidoro, faz derivar o próprio nome *stultitia* de *stupor*:

“Nomen stultitiae a stupore videtur esse sumptum, unde Isidorus dicit, in libro Etymol., stultus est qui propter stuporem non movetur” (II-II, 46, 1 c).

Além da paralisia, outro fator importante na caracterização dos tolos está na (falta de) sensibilidade: nesse mesmo artigo, distinguindo entre estulto e **fátuo**, Tomás diz que a estultícia comporta embotamento do coração e obtusidade da inteligência (*“stultitia importat hebetudinem cordis et obtusionem sensuum”*).

A fatuidade é a total ausência de juízo (o estulto tem juízo, mas o tem embotado...). Daí que a estultícia seja contrária à sensibilidade do homem que sabe: o *sábio* (*sapiens*) se chama sábio por *saber* (/sabor): assim como o gosto distingue os sabores, o sábio distingue e saboreia as coisas e suas causas: à obtusidade se opõe a sutileza e a perspicácia de quem sabe:

“Fatuus caret sensu iudicandi; stultus autem habet, sed hebetatum; sapiens autem subtilem ac perspicacem” (II-II, 46, 1, c).

A metáfora do gosto, da sensibilidade no gosto como paradigma para quem sabe saborear a realidade, encerra em si uma das principais teses de Tomás sobre a tolice. No começo da I-II, por exemplo, discutindo qual é o fim último do homem, considera a objeção de que a felicidade estaria no

dinheiro, pois essa é a opinião comum... E responde: “‘Tudo se submete ao dinheiro’ é o que afirma a multidão de estultos que só sabem de bens corporais, que o dinheiro pode comprar. Mas o juízo sobre o bem humano não o devemos tomar dos estultos mas dos sábios, assim como em coisas de sabor perguntamos a aqueles que têm paladar sensível” (I-II, 2, 1, ad 1)¹⁴¹.

Trata-se sempre de uma percepção da realidade: aquilo que, na realidade, é doce ou amargo, parece tal como é - doce ou amargo - para aqueles que possuem a conveniente disposição de gosto, mas não para aqueles que têm o gosto deteriorado. Cada um se deleita naquilo que ama: para os que padecem de febre e têm o gosto corrompido não parecem doces coisas que, de fato, o são...

“Similiter etiam amara et dulcia secundum veritatem videntur illis qui habent gustum bene dispositum, et calida his qui habent tactum bene dispositum, et gravia bene diiudicant illi, qui habent virtutem corporalem bene dispositam. His enim qui sunt debiles etiam levia videntur gravia”. (Sent. Libri Et. III, 10, 6).

Tomás - quando busca caracterizar o estulto - a estultícia como o oposto da sabedoria - refere-se

¹⁴¹. “Ad primum ergo dicendum quod omnia corporalia obediunt pecuniae, quantum ad multitudinem stultorum, qui sola corporalia bona cognoscunt, quae pecunia acquiri possunt. Iudicium autem de bonis humanis non debet sumi a stultis, sed a sapientibus, sicut et iudicium de saporibus ab his qui habent gustum bene dispositum”.

propriamente à incapacidade de estabelecer conexão entre meios e fins:

“In rationali vero respectu finis, stultitia, ut non afficiatur aliquis debite ad finem, et contra hanc est sapientia” (In III Sent. d 34 q 1 a 2 c).

“Et ideo Gregorius sapientiam contra stultitiam ponit; quae importat errorem circa finem intentum” (In III Sent. d 35 q 2 a 1 c).

E mais: o agir do estulto segue seu falso juízo, que tem por bom o que não é bom:

“Quia rectum iudicium habet de omnibus, quia circa unumquodque recte dispositus est, sicut qui sanum gustum habet, recte iudicat de sapore; solus autem spiritualis bene dispositus est circa agenda; et ideo ipse solus de eis bene iudicat” (Super ad Gal. cp 6 lc 1).

Tomás distingue entre a estultícia especulativa e a prática: há pessoas de inteligência muito limitada mas que sabem agir bem; e há pessoas inteligentíssimas que são estultas em seu agir:

“Peccatum dicitur tenebra, quia intellectus obtunditur. Contra, multi peccatores inveniuntur qui habent optimum intellectum ad capiendum. Et dicendum, quod loquitur de obtusione intellectus practici, secundum quod omnis malus est ignorans; et non de obtusione intellectus speculativi”. (In IV Sent. d 18 q 2 ar5 cex)

Em outra passagem, Tomás, sempre atento à linguagem, distingue entre o estulto, que não ascende a conhecimentos superiores; o insipiente, que não saboreia sua doçura, e o *vecors*, a quem falta coração para tomar decisões:

“Stultus, quantum ad cognitionem divinorum, insipientes, quantum ad experientiam dulcedinis ipsorum; vecordes, quia sine corde quantum ad electionem agibilium” (In Hier. cp 4 lc 7).

E indica outra distinção entre o insipiente e o estulto: o insipiente pode ter conhecimentos terrenos mas não os eternos, enquanto o estulto carece até dos conhecimentos terrenos:

“Differentia est inter insipientem et stultum. Insipiens est qui habet scientiam humanam, et non considerat aeterna; stultus est qui non considerat etiam praesentia. Vel insipiens est qui non attendit mala praesentia, sed futura;

stultus est qui attendit et non vitat; unde dicit, simul insipiens et stultus peribunt” (In Ps 48, 4).

Outra característica do insipiente é a de pensar que todos são como ele: “*cum ipse sit insipiens, omnes stultos aestimat*” (II-II, 60, 3). E Tomás, considerando a etimologia, faz notar que o insipiente é *in-sapiente*, o não-sábio, que não saboreia a sabedoria divina:

“Unde cum contradicat sapientiae divinae, vocat eam insipientem. Quasi dicat: insipiens...” (Super I ad Cor. XI-XVI cp15 lc5).

E

“Vir insipiens contemnit cognitionem divinorum” (In Ps 52, 1).

Outra constante em diversos tipos de tolos é a obtusidade, que se opõe à agudeza; o agudo penetra na realidade: daí que se fale de “sentidos agudos” e “inteligência aguda”, que penetra até o íntimo da realidade e, no extremo oposto, está o *hebes*:

“Hebes acuto opponitur. acutum autem dicitur aliquid ex hoc quod est penetrativum. unde et hebes dicitur aliquid ex hoc quod est obtusum, penetrare non valens. Sensus autem corporalis per quandam similitudinem penetrare dicitur

medium inquantum ex aliqua distantia suum obiectum percipit; vel inquantum potest quasi penetrando intima rei percipere. Unde in corporalibus dicitur aliquis esse acuti sensus qui potest percipere sensibile aliquod ex remotis, vel videndo vel audiendo vel olfaciando; et e contrario dicitur sensu hebetari qui non percipit nisi ex propinquo et magna sensibilia. Ad similitudinem autem corporalis sensus dicitur etiam circa intelligentiam esse aliquis sensus” (II-II 15, 2, c).

A obtusidade pode ser pecaminosa, culpável.

“Et ratio huius est, quia obtusi sunt sensus eorum, id est ratio eorum hebes est, et sensus eorum imbecilles et obtusi sunt, nec possunt videre claritatem divini luminis, id est divinae veritatis, absque velamine figurarum. et huius ratio est quia claudunt oculos, ut non videant, quia velum templi scissum est. et ideo est ex eorum culpa infidelitatis, non ex defectu veritatis, quia, remoto velamine, omnibus aperientibus oculos mentis per fidem clarissime veritas manifestatur” (Super II ad Cor cp 3 lc 3).

E

“Augustinus dicit in IV Musicae, quod anima per peccatum facta est imbecillior. Diminuitur ergo bonum naturae in ipsa per peccatum” (De malo q. 2, a. 11, sc3).

Daí também os erros crassos, gordos, grosseiros e as metáforas da grossura do intelecto ou do coração: *incrassatus*.

“Ideo cor populi huius, idest mens, incrassatum est, idest excaecatum. Quare? Quia sicut ad visionem corporalem puritas requiritur, sic ad spiritualem. unde intellectus dicitur vis superior, quoniam maxime spiritualis. incrassatur intellectus, quando applicatur grossis et terrenis” (Super Ev. Matt. cp 13 lc 1).

Falta sensibilidade também ao *stolidus*, incapaz de relacionar causa e efeito:

“Designatur enim per hoc maxime hominis stoliditas, quod tam manifesta Dei signa non percipit; sicut stolidus reputaretur qui, hominem videns, eum habere animam non comprehenderet” (CG III, 38, 5).

E é comparado à ovelha:

“Per ovem, quae est animal stultum, significatur hominis stoliditas...” (Super Ev. Io. cp 2 lc 2).

E - seguindo Aristóteles - afirma que os *stolidi* por excelência são os celtas:

“Potest autem dici insanus, sicut dicitur de celtis qui sunt stolidi” (Tab. L. Eth. cp t).

Entre as causas morais da percepção da realidade, destaca-se a boa vontade, que é como uma luz; enquanto a má vontade faz mergulhar nas trevas do preconceito:

“Responderunt ergo discipuli: et nos homines fuimus, rustici et obscuri in plebe; vos sacerdotes et scribae: sed in nobis bona voluntas facta est quasi lucerna rusticitatis nostrae; in vobis autem malitia facta est quasi caligo scientiae vestrae” (Catena Aurea in Mt cp 19, lc 7).

Outro ponto importante na análise dos tolos é o de que há - e é um fato evidente - graus de inteligência (e de tolice...): o **rústico** não pode ser comparado ao sutil filósofo:

“Adhuc ex intellectu gradibus idem facile est videre. Duorum enim quorum unus alio rem aliquam intellectu subtilius intuetur, ille cuius

intellectus est elevatior, multa intelligit quae alius omnino capere non potest: sicut patet in rustico, qui nullo modo philosophiae subtiles considerationes capere potest” (CG 1, 3, 5).

E aí encontramos outro tipo: o **idiota**. Sempre atento às origens dos nomes, Tomás faz notar que *idiota*, propriamente, significa aquele que só conhece sua língua materna:

“Idiota proprie dicitur qui scit tantum linguam in qua natus est” (Super I ad Cor. 11-16, 14, 3).

Mas o sentido se estende: trata-se principalmente do cultivo da inteligência. Tolo que é tolo por falta de cultivo é idiota. Assim, no texto citado da *Contra Gentiles*, Tomás confronta o *“intellectus optimi philosophi”* al *“intellectus rudissimi idiotae”* e afirma que o idiota toma por falso o que ele não pode compreender. É em geral o *inexpertus* (*“non habens scientiam acquisitam”*) como aquele escravo ignorante do *Menon* de Platão (I, 84, 3, 3).

Tomás fala até da contraposição entre atletas *instruídos* e *idiotas*, isto é, rudes sem experiência:

“Et simile est de athleticis, idest pugilibus fortibus et instructis cum idiotis, idest rusticis inexpertis” (Sent. Libri Ethic. III, 16, 11).

O rústico se espanta com tudo (o que - por exemplo, um eclipse - para outros é bem conhecido e não desperta admiração):

“Potest autem causa effectus alicuius apparentis alicui esse nota, quae tamen est aliis incognita. Unde aliquid est mirum uni, quod non est mirum aliis; sicut eclipsim solis miratur rusticus, non autem astrologus” (I, 105, 7).

Imbecillis diz respeito ao fraco em geral (na moral, no ânimo, na fé etc.) e não especialmente ao âmbito intelectual. Em todo caso, Tomás fala de *imbecillitas intellectus*, *imbecillitas sensus* e de *imbecillitas mentis*. Refere-se assim aos **tardos** em compreender:

“Ipsorum tarditatem ad ea capienda, ibi quoniam imbecilles” (Super ad Hebr. cp 5 lc 2)

E à dificuldade de apreensão intelectual direta, sem comparações:

“Et ratio huius est, quia obtusi sunt sensus eorum, id est ratio eorum hebes est, et sensus eorum imbecilles et obtusi sunt, nec possunt videre claritatem divini luminis, id est divinae veritatis, absque velamine figurarum” (Super II ad Cor. cp 3 lc 3).

Próprio do imbecil é também não superar o nível primário de inteligência, não superar o âmbito do sensível, como no caso do politeísmo:

“Primum est imbecillitas intellectus humani. Nam homines imbecillis intellectus non valentes corporalia transcendere, non crediderunt aliquid esse ultra naturam corporum sensibilibus; et ideo inter corpora illa posuerunt praeeminere et disponere mundum, quae pulchriora et digniora...” (In Symb. Ap. ar 1).

Em relação a Deus todo homem é tardo de intelecto (Deus conhece tudo em um só ato) e, portanto, o homem para aprender, precisa de muitas metáforas. Um intelecto elevado, de poucas coisas extrai muito conhecimento, mas os tardos precisam de muitos exemplos para entender:

“Deus enim per unum, quod est sua essentia, cognoscit omnia: homo autem ad diversa cognoscenda diversas similitudines requirit. qui etiam, quanto altioris fuerit intellectus, tanto ex paucioribus plura cognoscere potest: unde his qui sunt tardi intellectus, oportet exempla particularia adducere ad cognitionem de rebus sumendam”. (CG II, 98, 12)

Os tardos se resistem a atinar com a realidade e dão interpretações grosseiras: a voz que glorifica Jesus no Evangelho é tomada pelos mais **grosseiros** por um trovão:

“Quidam erant grossioris et tardioris intellectus, quidam vero acutioris; (...) Desidiosos et carnales non perceperunt vocem ipsam nisi quantum ad sonum; et ideo dicebant tonitruum factum esse” (Super Ev. Ioh. cp 12 lc 5).

O **nescius** é o ignorante, com ignorância culpável ou não:

“Sicut autem Caiphas nescius dixit: oportet unum hominem mori pro populo, sic milites nescientes faciunt” (Cat. Aur. Mc cp 15 lc 3).

O **crédulo** é superficial no crer:

“Quod esse credulum in vitium sonat, quia designat superfluitatem in credendo, sicut esse bibulum superfluitatem in bibendo (De Ver. I, q. 14, a. 10, ad 6).

Interpretando o versículo de Mt 5 22: “Quem chamar seu irmão *racha*, será réu perante o Sinédrio”, Tomás discute os possíveis significados de *racha*: segundo Jerônimo, *racha*

indica o *inanis*, *vacuus* (que tem a cabeça vazia, oca, sem cérebro).

“Hieronymus. Vel racha hebraeum verbum est, et dicitur chenos, idest inanis aut vacuus, quem nos possumus vulgata iniuria absque cerebro nuncupare” (Cat. Aur. in Mt cp 5, lc 13).

Nem sempre o problema dos tolos é um problema de intelecto propriamente. Pois se o intelecto não é potência corpórea, no entanto necessita em sua operação das potências corporais como a imaginação, a memória e a cogitativa. E se as operações destas sofrem algum impedimento por parte do corpo não haverá bom funcionamento do intelecto.

“Sciendum est tamen quod, licet corpora caelestia directe intelligentiae nostra e causae esse non possint, aliquid tamen ad hoc operantur indirecte. Licet enim intellectus non sit virtus corporea, tamen in nobis operatio intellectus compleri non potest sine operatione virtutum corporearum, quae sunt imaginatio et vis memorativa et cogitativa, ut ex superioribus patet. Et inde est quod, impeditis harum virtutum operationibus propter aliquam corporis indispositionem, impeditur operatio intellectus: sicut patet in phreneticis et lethargicis, et aliis huiusmodi. et propter hoc etiam bonitas dispositionis corporis humani

facit aptum ad bene intelligendum” (CG III, 84, 14).

Após esse percurso um tanto inquietante - esses vinte e tantos tipos de tolos continuam atuais... -, terminamos apresentando brevemente as indicações que Tomás dá dos remédios contra as tolices (próprias ou alheias). Primeiramente, deve-se recordar que dentre as obras de misericórdia, as mais importantes, as sete “esmolas espirituais”, três guardam relação mais ou menos direta com nosso tema: suportar os chatos (“*portare onerosos et graves*”), ensinar a quem não sabe (“*docere ignorantem*”) e dar bom conselho a quem precisa (“*consulere dubitanti*”).

O remédio - quando há remédio... - é o proposto por Tomás:

“As deficiências espirituais se socorrem com obras espirituais de dois modos. Um, pedindo auxílio a Deus e para isto existe a oração. (...) Contra as deficiências do intelecto especulativo, o remedio é o estudo, a doutrina; contra as deficiências do intelecto práctico: *consilium*, a deliberação e o conselho” (II-II, 32, 2).

Tomás de Aquino e o papel do corpo na realização do homem

Resumo: A unidade matéria-espírito na antropologia medieval encontra seu lugar apropriado quando Tomás de Aquino assume a postura de Aristóteles de radical aceitação da realidade concreta e, no homem, a intrínseca união de alma e matéria. Alma e corpo agem juntos e unificadamente em tudo o que é humano. E a realidade material deixa de ser vista como mera alegoria. A afirmação “*Anima forma corporis*” está na própria essência da liturgia e em muitos aspectos da educação, que sem o reconhecimento dessa “in-formação”, tornar-se-iam ininteligíveis, pois, no fundo, não são compatíveis com o exagerado dualismo, que estabelece alma e corpo como realidades estanques. Embora geralmente negassem teoricamente o “*Anima forma corporis*”, muitas práticas dos educadores medievais estão baseadas nesse princípio.

Palavras-Chave: Alma e corpo. Tomás de Aquino. Liturgia. Educação Medieval. Alegoria

Abstract: The unity of spirit and matter in medieval anthropology finds its proper place when Thomas Aquinas takes Aristotle’s view of reality concerning material realities and the intrinsic union between soul and body. Aquinas surpasses the traditional allegorical way of looking at things. Soul and body work together as a unified entity in every instance of human life. “*Anima forma corporis*” is very key for liturgy and many aspects of education that otherwise would remain unintelligible because - deep down, as a matter of fact - they are not compatible with exaggerated dualism, which set mind and body in isolation and contrast. Most of medieval educators yet theoretically denying the principle “*Anima forma corporis*”, have based many of their educational practices on it.

Key-words: Soul and body. Thomas Aquinas. Liturgy. Medieval Education. Allegory.

“Anima enim indiget corpore ad consecutionem sui finis: in quantum per corpus perfectionem acquirit et in scientia et in virtute” (CG 3, 144)

Tomás de Aquino e um novo marco no pensamento medieval

Inicialmente, quero agradecer às organizadoras do *VIII Ciclo de Estudos Antigos e Medievais do Paraná e Santa Catarina* e da *IX Jornada de Estudos Antigos e Medievais*, professoras Terezinha Oliveira e Angelita Marques Visalli pelo tão honroso convite para proferir esta conferência.

Nela examinaremos alguns aspectos de uma contradição que se dá na antropologia e na educação medieval, anteriores a Tomás de Aquino. Certamente essas generalizações (“a antropologia medieval”, a “educação medieval”) costumam ser perigosas, mas - nuances à parte - não são descabidas nesta conferência, se as confrontarmos com a imensa novidade levada a cabo por Tomás em seu pensamento teológico e filosófico. Tomás, na esteira do mestre Alberto Magno, incorpora à sua síntese pessoal – entre outros elementos – a atitude de Aristóteles:

Aristóteles se recusa a afastar-se do real concreto, a apartar-se do que está diante dos olhos. E é precisamente essa atitude fundamental que Santo Tomás aceita com toda a veemência. É uma decidida aproximação do concreto, da realidade experiencial do mundo: as coisas concretas que se podem ver, ouvir, saborear, cheirar e tocar são tomadas como algo propriamente real, como realidade por direito próprio e não como mero reflexo ou sombra, não como mero símbolo de outra coisa invisível, do além, não como algo espiritual.

Tudo o que é visível e também o ver, o próprio conhecimento sensível e a faculdade desse conhecimento, tudo isso é afirmado e reconhecido como algo válido em si. E isto significa: o mundo corpóreo, a realidade material e – no próprio homem – o corpo, os sentidos e o que eles podem perceber, tudo isso é tomado a sério de um modo inaudito até então (PIEPER, 1973, pp. 255-256).

De fato, nos quadros do pensamento medieval, trata-se de uma aceitação inédita da realidade material e, no homem, da intrínseca união entre espírito e matéria no homem, precisamente o que se expressa pelo conceito aristotélico de alma.

Se no pensamento da Idade Média é com Tomás que se afirma essa intrínseca união entre alma e corpo; o Ocidente, na idade moderna, retoma a tendência a um fragmentarismo, a uma cisão espírito/corpo, desta vez movido por um desmedido afã de clareza no pensamento. Se a tentação medieval de um exagerado dualismo, separando de modo mais ou menos incomunicável e absoluto, por um lado, o espírito (o intelecto, a mente, a “alma”...) e, por outro o corpo e a matéria; a partir de Descartes a dicotomia (*res cogitans* x *res extensa*) torna-se dominante.

Dualismo e clareza: na verdade, a última instância do pensamento moderno por detrás da cisão espírito / matéria, está, segundo Heidegger, na pretensão moderna de tornar o *ens certum* um absoluto:

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 dis-posição 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 dis-posição afetiva da dúvida é o positivo acordo com a certeza. Daí em diante a certeza se torna a medida determinante da verdade. A dis-posição afetiva da confiança na absoluta

certeza do conhecimento a cada momento acessível permanece o *páthos* e com isso a *arkhé* da filosofia moderna. (HEIDEGGER, 1973).

Desde Descartes a necessidade de distinguir *res cogitans* de *res extensa*, torna-se um imperativo.

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 realidades: alma (*res cogitans*) e corpo (*res extensa*). A independência entre alma e

corpo conduzirá a uma nova separação: sujeito e objeto (FÉLIX, 2010).

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, a 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 tristeza.

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: que o diga meu acupunturista...) 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 roubo:

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 vigiliis, 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 affligit; et iterum rationalis hominis dignitatem amittit qui ieiunium caritati, vigiliis sensus integritati praefert”. (*Quodl.* 5, q.9, a.2, c).

Como indicávamos, essa posição de Tomás era excepcional, considerada, em sua época, quase herética:

Na famosa disputa pública que Tomás de Aquino e John Peckham travaram em 1270, diante dos professores e estudantes de Paris, está em discussão a opinião [divergente] de Tomás e apaixonadamente recusada por seu oponente de que no homem há um único princípio vital – a alma espiritual. Isso é o mesmo, expressando-nos de modo menos acadêmico, que afirmar ou combater a afirmação de que o corpo pertence à essência do homem (PIEPER, 1973, p. 148)

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”).

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 – e é o caso da pedagogia medieval – 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” (ROSA, 1985, p. 166).

É o caso da educação para as virtudes. 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...

“Fingir” é também a proposta de Shakespeare: “*Assume a virtue, if you have it not*”, diz Hamlet (III, 4)¹⁴². O 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* (#250) 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 soberbo¹⁴³.

¹⁴². 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 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.

¹⁴³. 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.

A liturgia: o corpo induzindo a alma

É dessa ação (inter-ação) do corpo no espírito que trata o clássico *Sinais Sagrados* (GUARDINI, 1962), afinal toda a liturgia, como recorda o próprio Guardini, 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 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 Aqui temos, por exemplo, os degraus. Vezes sem número os subiste já. Mas tomaste consciência do que em ti se passava ao subi-los? 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 espiritual-mente. 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 [A porta do templo] 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)

Tomás e as faculdades do homem

Começamos esta conferência, recordando com Pieper que é com Tomás que a realidade material é considerada “como algo propriamente real, como realidade por direito próprio e não como mero reflexo ou sombra, não como mero símbolo de outra coisa invisível (...) o mundo corpóreo, a realidade material e – no próprio homem – o corpo, os sentidos e o que eles podem perceber, tudo isso é tomado a sério de um modo inaudito até então”.

E é que a Idade Média anterior à redescoberta de Aristóteles tinha uma visão alegorizante – de dar inveja a nossos carnavalescos... – do mundo criado – fato que, pelo menos, contribuiu para valorizá-lo (não em si, mas por sua relação como sagrado), permitindo o estudo das realidades profanas e das artes liberais para poder ascender ao significado místico das coisas deste mundo. Para essa mentalidade religiosa alegórica (tema de minha conferência¹⁴⁴ neste evento de 2008), vinda já do cristianismo do mundo antigo - de Alexandria ou de um Agostinho - as coisas são sinais de Deus, pistas para a compreensão da fala de Deus: como enigmas a serem decifradas. Explicando o que é alegoria, diz Agostinho:

144. “Enigmas, alegoria e religião na educação medieval” <http://www.hottopos.com/notand18/enigmas.pdf>. Acesso em 10-10-11.

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)

Assim, deve-se estudar o que são os animais para entender a Cristo: “Vede que vos envio como ovelhas em meio de lobos. Sede, pois, prudentes como serpentes etc.”. O pregador medieval explicará que a serpente passa por entre as pedras para trocar de pele, alegorizando que assim também o cristão deve trocar “sua velha pele”, que, por sua vez, alegoriza a vida no pecado etc.

Os famosos versos atribuídos a Alain de Lille (*PL* 210:579) expressam essa mentalidade alegorizante:

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 uma mensagem cifrada que deve ser esclarecida pela inteligência cristã. 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 faças 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 ruga, buscando a quem devorar”.

O espaço alegórico diminui consideravelmente em Tomás de Aquino. Por exemplo, 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 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.

Outro ponto importante é que Tomás centra seu pensamento na Criação, em toda a sua extensão. A Criação é obra de Deus e de sua Inteligência: o mundo foi criado pelo *Logos*, pelo *Verbum* e, portanto, conhecer o mundo é conhecer sinais – não meramente alegóricos – de Deus. E mais: cada criatura é porque é criada inteligentemente por Deus, participa do ser de Deus. E pode ser conhecida porque recebeu seu ser da Inteligência criadora 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.

Tomás de Aquino, leva a sério e às últimas consequências o *Prólogo* de João. 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, ganhar a vida plantando 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, para Tomás, a compreensão natural dessa realidade com que o homem se encontra é fundamental até para a Teologia).

Isto tem consequências para a teoria do conhecimento (e obviamente para a Pedagogia) de Tomás. Para o Aquinate afirmar que a inteligência é uma potência espiritual é dizer que seu campo de relacionamento é a totalidade do ser: todas as coisas - visíveis e invisíveis são inteligíveis -; “calçam” bem, combinam com a inteligência. Contudo, a relação da inteligência humana com seus objetos não é uniforme. Dentre os diversos entes e modos de ser, há alguns que são mais direta e imediatamente acessíveis à inteligência. É o que Tomás chama de objeto próprio de uma potência: aquela dimensão da realidade que se ajusta, por assim dizer, “sob medida” à potência (ou, melhor dito, é a potência que se ajusta àquela realidade). Não que a potência não incida sobre outros objetos, mas o objeto próprio é sempre a base de qualquer captação: se pela visão captamos, por exemplo, número e movimento (e vemos, digamos, sete pessoas correndo), é porque vemos a cor, objeto próprio da visão. Ora, próprio da inteligência humana - potência de uma forma espiritual acoplada à matéria - é a abstração: seu objeto próprio são as essências abstratas das coisas sensíveis. Próprio da inteligência humana é apreender a ideia abstrata de “cão” por meio da experiência de conhecer pelos sentidos diversos cães: Lulu, Duque e Rex...

Assim, Tomás afirma: “O intelecto humano, que está acoplado ao corpo, tem por objeto próprio a natureza das

coisas existentes corporalmente na matéria. E, mediante a natureza das coisas visíveis, ascende a algum conhecimento das invisíveis” (S. Th.. I, 84, 7). E nesta afirmação, como dizíamos, espelha-se a própria estrutura ontológica do homem: mesmo as realidades mais espirituais só são alcançadas, por nós, através do sensível. “Ora - prossegue Tomás -, tudo o que nesta vida conhecemos, é conhecido por comparação com as coisas sensíveis naturais”. Esta é a razão pela qual o sentido extensivo e metafórico está presente na linguagem de modo muito mais amplo e intenso do que, à primeira vista, poderíamos supor.

Contra todo dualismo que tende a separar exageradamente no homem a alma espiritual e a matéria, Tomás afirma a intrínseca união e mútua ordenação de ambos os princípios. Contra todo “espiritualismo”, Tomás conclui: “É evidente que o homem não é só a alma, mas um composto de alma e de corpo” (Summa Theologiae I, 75, 4). E esta união se projeta na operação espiritual que é o conhecimento: “A alma necessita do corpo para conseguir o seu fim, na medida em que é pelo corpo que adquire a perfeição no conhecimento e na virtude” (C.G. 3, 144.).

Para Tomás o conhecimento intelectual (abstrato) requer o conhecimento sensível. É sobre os dados do conhecimento sensível que atua o intelecto, em suas duas funções: intelecto agente e paciente. Essa veemente afirmação do conhecimento natural é também um antídoto contra a pretensão – curiosamente revivida em diversas posturas religiosas de hoje, com perigosas consequências – de que o critério de verdade seja a iluminação divina do líder religioso (padre, pastor, medium, rabino, xeique etc.). Para

Tomás, a iluminação de Deus foi-nos dada ao nos conceder o intelecto, com sua natureza própria.

E Tomás propõe a virtude intelectual da *prudentia* (tema de minha conferência¹⁴⁵ em outro desse nossos eventos), o exame da realidade pela razão natural, como base de nossas decisões. 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. 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.

Muito obrigado

Referências bibliográficas

GUARDINI, R. **Sinais sagrados** Braga: Franciscana, 1962.

HEIDEGGER, Martin **Que é isto – a Filosofia?** São Paulo: Abril, 1973. Tradução e notas: Ernildo Stein. Também em www.scribd.com/doc/3506403/Heiddeger-Que-e-isto-A-Filosofia. Acesso em 10/11/2010.

145. “Saber Decidir: a Virtude da Prudentia” www.hottopos.com/notand11/jean_mauro.htm Acesso em 10-10-11.

FÉLIX, L. “Descartes”. 2010.
http://www.esdc.com.br/CSF/artigo_descartes.htm Acesso
em 10/11/2010.

PIEPER, Josef **Filosofía Medieval y Mundo Moderno**
Madrid: Rialp, 1973.

ROSA, João G. “Sobre a escova e a dúvida” in **Tutameia**.
Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1985.

Tomás x Anselmo - *rationes necessariae* ou *theologia negativa*¹⁴⁶

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

¹⁴⁶ 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 depois¹⁴⁷.

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”¹⁴⁸. 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

¹⁴⁷ 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.

¹⁴⁸ 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 quirógrafo¹⁴⁹.

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

149 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 nectitur 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

Ouçõ, 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 provam¹⁵⁰ 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

¹⁵⁰ 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!¹⁵¹

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

¹⁵¹ 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.

Ratio, Natura, Ordo... Sentenças de Tomás de Aquino
Estudo introdutório, seleção e tradução por Jean Lauand

Apresentamos aqui uma seleção de sentenças de Tomás de Aquino, sobre temas fundamentais para a moral e para a Antropologia filosófica.

Ordem

Ordem é uma palavra que, em Tomás, expressa relação e dinamismo de realidade. Curiosamente, porém, no uso comum, *ordem* passou a significar principalmente um estado imóvel, estático: “Ordem na corte!”, impera o juiz, quando ao som do martelo impõe emudecimento e imobilidade; a “ordem” dos livros numa estante é um arranjo estático; dizer que Fulano é um homem muito “ordenado” é dizer que ele tem uma rotina de vida de pessoa pacata e metódica; sem falar na “ordem política e social” das agências de repressão.

Que *ordem*, classicamente, guarde relação com “estar certo”, estar “de acordo com a dinâmica que deve ser”, expressa-se, por exemplo, no nosso “tudo em ordem”, como resposta à pergunta: “Como vai?”. “Tudo em ordem” significa que a saúde, as finanças, a família etc. estão

cumprindo bem seu papel na dinâmica existencial de minha vida.

Os antigos falam de *ordem* também como *ordem* moral, a dinâmica do agir humano de acordo com a realidade, de acordo com a natureza. E, portanto, o pecado aparece como um ato desordenado, ao qual falta *ordem* (*actus inordinatus* I-II,71,1); um ato não só contrário à ordenação de Deus, mas em que o próprio homem - em si mesmo, em seu interior - se desordena. Pois, como dissemos, *ordo* é algo dinâmico, “em direção a”, *ordo ad...: ordo ad finem, ordo ad invicem, ordo ad alterum* (dirigido a um fim, dinâmica recíproca, dirigido a outrem).

O sentido de *ordo* que se aplica à moral é, pois, o de boa integração e estruturação dinâmica. Nesse sentido, o discurso ecológico contemporâneo, simplesmente está recuperando o conceito clássico de *ordo*, aplicado à natureza.

Um exemplo nos ajudará a compreender: pense-se num time de futebol (ou de vôlei) “engrenado”, jogando “como uma orquestra”. E, de repente, um gol contra (ou um saque desperdiçado!) e, em seguida, o time se desestrutura (perde sua *ordo*): começam a suceder-se passes errados; o zagueiro, que deveria estar dando cobertura, estava na ponta esquerda; o centro-avante, na lateral direita; todos vão desordenada-mente atrás da mesma bola: o time, como se costuma dizer, “não se encontra”, está “perdido em campo”, falta *ordo*. O técnico de um time seria chamado em latim de *ordinator*, aquele que, com suas *ordens*, dá *ordo* à equipe. Esse sentido de *ordem* é preservado em português pela palavra, tão em moda nos últimos anos, *co-ordenador*.

Eufemismos à parte, a palavra pretende indicar que a *ordem* não é algo arbitrariamente imposto, mas relacionamento dinâmico exigido pela própria natureza das coisas. Ou seja, há ordem quando cada um harmoniza-se com a dinâmica do todo.

A ordem é, pois, uma relação: *Ordo non est substantia, sed relatio* (I, 116, 2 ad 3). Daí que, no âmbito moral, o pecado seja um ato a que falte esta relação: passa à margem ou agride a dinâmica existencial do homem *em ordem a* (*in order to*) sua realização e plenitude.

O homem e todas as coisas do mundo (cada qual a seu modo) ordenam-se, dirigem-se a Deus, seu fim último: Tomás vê no movimento de cada coisa criada (e na interação dos entes) um processo de “retorno” ao Criador. No vértice do mundo material, o homem - que se assemelha a Deus pelas suas duas potências espirituais: a inteligência e a vontade - é a cabeça deste processo¹⁵², levando consigo as outras realidades da Criação.

Razão e Natureza.

Na concepção de Tomás, como dizíamos, *ordo* indica uma dinâmica em direção à plenitude. A realidade, vista de outro ângulo¹⁵³, configura outro conceito fundamental: *ratio*.

¹⁵² Naturalmente, o homem, dotado de liberdade, pode recusar empreender esse retorno, optando pelo desordenado amor de si mesmo.

¹⁵³ Se *ordo* refere-se à realidade enquanto seu dinamismo relacional; *ratio* aponta para a racionalidade que estrutura desde dentro essa mesma realidade.

Ratio, razão, não deve aqui ser entendida como a razão do “racionalismo”, nem sequer somente como 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, calcular¹⁵⁴. *Ratio* originalmente é conta; *rationem reddere* é prestar contas. Mas *ratio* significa também: razão, faculdade de calcular e de raciocinar; juízo, causa, porquê; essência¹⁵⁵; lista; título, caráter¹⁵⁶ etc.

Em filosofia, aparece como tradução de *logos* que, como ensina Pierre Chantraine¹⁵⁷, 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 sobre Tomás; o

¹⁵⁴ Por extensão, *reor* no latim comum passou também a ser sinônimo de *puto*, *aestimo* (considerar, reputar): daí que vocábulos como “reputação” e “estimar” estejam próximas de palavras da linguagem do cálculo como “computar” e “estimativa”. Daí também *ratus*, contado, de que se originou não só “rateio”, mas também “ratificar”.

¹⁵⁵ Encontramos em Tomás, usos como: “*De ratione intelligendi est...*”, “é da essência da inteligência...”.

¹⁵⁶ Neste último sentido, diz Tomás, por exemplo: “*habet rationem verbi*”, tem caráter verbal, apresenta-se como palavra.

¹⁵⁷ *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 Érnout & Meillet *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*, Paris, Klincksieck, 1951, 3ème ed.

segundo é a capacidade intelectual humana de abrir-se à *ratio* das coisas e captá-la¹⁵⁸.

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. Apo 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)¹⁵⁹.

Assim, para Tomás, a criação é também “fala” de Deus: as coisas criadas são pensadas e “proferidas” por Deus¹⁶⁰: daí decorre a possibilidade de conhecimento do ente pela inteligência humana¹⁶¹.

¹⁵⁸ 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.

¹⁵⁹ Sua resposta é: “*Ratio* propriamente designa o conceito da mente, enfatizando o que está na mente (mesmo que de nenhum modo venha a se exteriorizar); já *verbum*, diz respeito ao exterior. E por isso - como o Evangelista ao dizer *Logos* não só se dirigia à significação da existência do Filho no Pai, mas também à potência operativa do Filho pela qual ‘por Ele todas as coisas foram criadas’ - os antigos preferiram traduzir *Logos* por *Verbum* (que acentua a referência ao exterior) e não por *ratio*, que só sugere o conceito na mente” (*Super Io.* I,1,32).

¹⁶⁰ Para entendermos melhor esta concepção de Tomás, recordemos que, sendo criada pelo Verbo, a realidade, cada coisa real, tem uma *ratio*, uma

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 interior¹⁶², 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).

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

natureza, um conteúdo, um significado, “um quê”, uma verdade que, por um lado, faz com que a coisa seja aquilo que é e, por outro, a torna cognoscível para a inteligência humana. Um conhecimento que será tanto mais adequado quanto maior for a objetividade com que se abrir à realidade contida no objeto. Numa comparação imprecisa - imprecisa, pois num caso trata-se de realidade natural, viva e dinâmica, projetada pela Inteligência divina e, no outro, de um objeto artificial projetado pelo homem - com o ato criador divino, considero o isqueiro que tenho diante de mim. Este objeto é produto de uma inteligência, há uma racionalidade que o estrutura por dentro. Inteligentemente o *designer* articulou a pedra, a mola, o gás etc. É precisamente essa *ratio* que, por um lado, estrutura por dentro qualquer ente que, por outro, permite, como dizíamos, o acesso intelectual humano a esse ente. No caso do isqueiro, a *ratio* que o constitui enquanto isqueiro é o que me permite conhecê-lo e, uma vez conhecido, consertá-lo, trocar uma peça etc.

¹⁶¹ 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.

(¹⁶²) O conceito, a ideia, a *ratio*.

“verdade das coisas”, na medida em que há um projeto divino incorporado a elas, ou melhor, constituindo-as¹⁶³.

Próximo do conceito de razão está o de 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, “princípio”), 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.

(¹⁶³) Entende-se assim a conexão de *ratio* com a Moral. Retornando à metáfora do objeto artificial: precisamente porque o isqueiro traz em si um *logos*, uma *ratio* que o estrutura desde dentro, há normas e prescrições: “Não o usarás embaixo d’água!”, “Não pressionarás a mola do gás, sem ao mesmo tempo acionar a faísca!”, “Não o aproximarás do fogo e mantê-lo-ás afastado de temperaturas altas!”. Longe de serem convenções sociais (e menos ainda implicâncias moralistas!) essas normas são pura e simplesmente enunciados a respeito do ser do isqueiro; da sua natureza decorrentes.

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.

Sentenças de Tomás de Aquino

RAZÃO - NATUREZA

1. A razão reproduz a natureza.

Ratio imitatur naturam (I,60,5).

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

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

3. “Natureza” procede de nascer.

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

4. A palavra natureza se impôs primeiramente para significar a geração dos seres vivos, que se chama nascimento. E como tal geração provém de um princípio intrínseco, estendeu-se o uso da palavra para significar princípio intrínseco de qualquer mudança. Sendo tal princípio formal ou material, tanto a matéria quanto a forma são comumente chamadas natureza. Mas como é pela forma que se perfaz a essência de uma coisa qualquer, a essência, que é expressa na definição, é comumente chamada natureza.

Nomen naturae primo impositum est ad significandam generationem viventium, quae dicitur nativitas. Et quia huiusmodi generatio est a principio intrinseco, extensum est hoc nomen ad significandum principium intrinsecum cuiuscumque motus. Et quia huiusmodi principium est formale vel materiale, communiter tam materia quam forma dicitur natura. Et quia per formam completur essentia uniuscuiusque rei, communiter essentia uniuscuiusque rei, quam significat eius definitio, vocatur natura (I,29,2 ad 4).

5. A reta ordem das coisas coincide com a ordem da natureza; pois as coisas naturais se ordenam a seu fim sem qualquer desvio.

Rectus ordo rerum convenit cum ordine naturae; nam res naturales ordinantur in suum finem absque errore (CG 3,26).

6. O intelecto é naturalmente apto a entender tudo o que há na natureza das coisas.

Intellectus (...) natus est omnia quae sunt in rerum natura intelligere (CG 3,59).

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

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

8. Assim como a ordem da razão reta procede do homem, assim também a ordem da natureza procede do próprio Deus.

Sicut ordo rationis rectae est ab homine, ita ordo naturae est ab ipso Deo (II-II,154,12 ad 1).

9. O primeiro princípio de todas as ações humanas é a razão e quaisquer outros princípios que se encontrem para as ações humanas obedecem, de algum modo, à razão.

Omnium humanorum operum principium primum ratio est, et quaecumque alia principia humanorum operum inveniuntur, quodammodo rationi obediunt (I-II,58,2).

10. 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).

11. 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).

12. 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).

13. O que por natureza é dado imediatamente à razão é verdadeiríssimo, a tal ponto que nem sequer é possível pensar que seja falso.

Ea (...) quae naturaliter rationi sunt insita verissima esse constat, in tantum ut nec ea esse falsa sit possibile cogitare (CG 1,7).

14. Todos os atos da vontade têm como que sua primeira raiz naquilo que o homem naturalmente quer.

Omnes actus voluntatis reducuntur, sicut in primam radicem, in id, quod homo naturaliter vult (Car. I).

15. A vontade por sua natureza é boa, daí que também seu ato natural sempre é bom. E ao dizer ato natural da vontade refiro-me a que o homem por natureza quer a felicidade, ser, viver e a bem-aventurança. Quando, porém, se trata do bem moral, a vontade em si considerada não é boa nem má, mas mantém-se em potência para o bem ou para o mal.

Voluntas secundum suam naturam est bona, unde et actus eius naturalis semper est bonus; et dico actum naturalem voluntatis, prout homo vult felicitatem naturaliter, esse, vivere, et beatitudinem. Si autem loquamur de bono morali, sic voluntas secundum se considerata nec est bona nec mala: sed se habet in potentia ad bonum vel malum (Mal. 2,3 ad 2).

16. O primeiro ato da vontade não procede de ordem da razão, mas de instinto da natureza ou de uma causa superior.

Primus (...) voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturae aut superioris causae (I-II,17,5 ad 3).

17. Assim como o conhecimento natural é sempre verdadeiro, assim também o amor natural é sempre reto, pois o amor natural não é senão a inclinação da natureza, inserida pelo autor da natureza. Portanto, afirmar que a inclinação natural não é reta é desacreditar o autor da natureza.

Sicut cognitio naturalis semper est vera; ita dilectio naturalis semper est recta: cum amor naturalis nihil aliud sit quam inclinatio naturae indita ab auctore naturae. Dicere ergo quod inclinatio naturae non sit recta, est derogare auctori naturae (I,60,1 ad 3).

18. A vontade não tem caráter de regra suprema, mas é uma regra que recebe sua retidão e orientação da razão e do intelecto não só em nós, mas também em Deus; se bem que, em nós, entender e querer as coisas são atos diferentes, e, por isso, não se identificam vontade e retidão da vontade.

Em Deus, porém, é o mesmo e único ato entender e querer algo: daí que vontade e retidão da vontade se identifiquem.

Voluntas... non habet rationem primae regulae, sed est regula recta; dirigitur enim per rationem et intellectum, non solum in nobis sed et in Deo; quamvis in nobis sit aliud intellectus et voluntas secundum rem; et per hoc nec idem est voluntas et rectitudo voluntatis; in Deo autem est idem secundum rem intellectus et voluntas; et propter hoc est idem rectitudo voluntatis et ipsa voluntas (Ver. 23,6).

19. A regra para a vontade humana é dúplice: uma próxima e homogênea: a própria razão humana; a outra, que é a regra primeira, é a lei eterna, que é como que a razão de Deus.

Regula (...) voluntatis humanae est duplex: una propinqua et homogenea, scilicet ipsa humana ratio; alia vero est prima regula, scilicet lex aeterna, quae est quasi ratio Dei (I-II,71,6).

20. O bem do homem enquanto homem está em que a razão seja perfeita no conhecimento da verdade e em que os apetites inferiores se regulem pela regra da razão. Pois, se o homem é homem, é por ser racional.

Bonum hominis, inquantum est homo, est: ut ratio sit perfecta in cognitione veritatis et inferiores appetitus regulentur secundum regulam rationis. Nam homo habet, quod sit homo, per hoc, quod sit rationalis (Virt. comm., 9)

21. Deve-se considerar que a natureza de algo é principalissimamente a forma segundo a qual se constitui a

espécie da coisa. Ora, o homem é constituído em sua espécie pela alma racional. Daí que aquilo que é contra a ordem da razão seja propriamente contra a natureza do homem enquanto tal.

Considerandum est quod natura uniuscuiusque rei potissime est forma, secundum quam res speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis, inquantum est homo (I-II,71,2).

22. A verdade do intelecto humano tem sua regra e medida na essência da coisa. Uma opinião é verdadeira ou falsa de acordo com o que a coisa é ou não é.

Veritas intellectus humani regulatur et mensuratur ab essentia rei; ex eo enim quod res est vel non est, opinio est vera vel falsa (Spe I ad 7).

23. O intelecto humano recebe sua medida das coisas, de tal modo que um conceito do homem não é verdadeiro por si mesmo, mas se diz verdadeiro pela consonância com a realidade. O intelecto divino, porém, é a medida das coisas, já que uma coisa tem tanto de verdade quanto reproduz em si o intelecto divino.

Intellectus humanus est mensuratus a rebus: ut scilicet conceptus hominis non sit verus propter seipsum; sed dicitur verus ex hoc quod consonat rebus. Intellectus vero divinus est mensura rerum: quia unaquaeque res intantum habet de veritate, inquantum imitatur intellectum divinum (I-II,93,1 ad 3).

24. (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).

ORDEM

25. O que é próprio do sábio é ordenar.

Sapientis est ordinare (CG I,1).

26. Fala-se de ordem sempre com relação a algum princípio.

Ordo semper dicitur per comparisonem ad aliquod principium (I,42,3).

27. A ordem sempre implica anterioridade e posterioridade. Daí que, necessariamente, onde quer que haja um princípio, aí haverá também alguma ordem.

Ordo autem includit in se aliquem modum prioris et posterioris. Unde oportet quod ubicumque est aliquod principium, sit etiam aliquis ordo (II-II,26,1).

28. Tudo o que é imperfeito tende à perfeição.

Omne autem imperfectum tendit in perfectionem (I-II,16,4).

29. A ordem que se dá reciprocamente entre as partes do todo existe pela ordem global do todo para Deus.

Ordo, qui est partium universi ad invicem, est per ordinem qui est totius universi ad Deum (Pot. 7,9).

30. Deus age perfeitamente como causa primeira, mas requer o agir da natureza como causa segunda. Embora Deus pudesse produzir o efeito da natureza, mesmo sem a natureza, Ele quer agir mediante a natureza, para observar a ordem das coisas.

Deus perfecte operatur ut causa prima; requiritur tamen operatio naturae ut causae secundae. Posset tamen Deus effectum naturae etiam sine natura facere. Vult tamen facere mediante natura, ut servetur ordo in rebus (Pot. 3,7 ad 16).

31. A ordem se encontra primariamente nas próprias coisas e delas é que passa para nosso conhecimento.

Ordo autem principalius invenitur in ipsis rebus et ex eis derivatur ad cognitionem nostram (II-II,26,1 ad 2).

32. “O que procede de Deus é ordenado” (Rom 13, 1). E a ordem das coisas consiste em que algumas sejam por outras reconduzidas a Deus.

“Quae a Deo sunt, ordinata sunt” (Rom 13, 1). In hoc autem ordo rerum consistit, quod quaedam per alia in Deum reducuntur (I-II,111,1).

33. 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).

34. 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).

35. Aproximamo-nos de Deus não por passos corporais, mas pela consideração da mente.

Ad Deum non acceditur passibus corporalibus (...) sed affectibus mentis (I,3,2 ad 5).

36. Pode-se considerar de dois modos a ordem entre as criaturas e Deus. Um é aquele segundo o qual as criaturas, sendo causadas por Deus, dependem dele enquanto princípio do seu ser. E, assim, pela infinitude de seu poder, Deus atinge cada coisa, causando-a e conservando-a, e é nesse sentido que se afirma que Deus está imediatamente em todas as realidades por essência, por presença e por potência. Há, porém, uma outra ordem: pela qual uma realidade tende para Deus como fim e aí, como diz Dionísio, há mediação entre as criaturas e Deus: porque as inferiores são conduzidas a Deus pelas superiores.

Duplex ordo considerari potest inter creaturarum et Deum. Unus quidem, secundum quod creaturae causantur a Deo et dependent ab ipso sicut a principio sui esse; et sic propter infinitatem suae virtutis Deus immediate attingit quamlibet rem, causando et conservando; et ad hoc pertinet, quod Deus immediate est in omnibus per essentiam, praesentiam et potentiam. Alius autem ordo est, secundum quod res reducuntur in Deum sicut in finem; et quantum ad hoc invenitur medium inter creaturam et Deum, quia inferiores creaturae reducuntur in Deum per superiores, ut dicit Dionysius (III,6,1 ad 1).

37. Para cada ente, bom é aquilo que é adequado à sua forma; mau, o que fica fora da ordem de sua forma.

Unicuique (...) rei est bonum, quod convenit ei secundum suam formam; et malum, quod est ei praeter ordinem suae formae (I-II,18,5).

MORAL

38. Somos senhores de nossas ações no sentido de que podemos escolher isto ou aquilo. Não há escolha, porém, no que diz respeito ao fim, mas somente sobre “o que se ordena ao fim” (como se diz na *Ética* de Aristóteles). Daí que o querer o último fim não seja uma daquelas coisas de que somos senhores.

Sumus domini nostrorum actuum secundum quod possumus hoc vel illud eligere. Electio autem non est de fine, sed “de his quae sunt ad finem”, ut dicitur in III Ethicorum. Unde appetitus ultimi finis non est de his, quorum domini sumus (I,82,1 ad 3).

39. O moral pressupõe o natural.

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

40. A graça não suprime a natureza, aperfeiçoa-a.

(Cum enim) gratia non tollat naturam, sed perficiat (I,8,1 ad 2).

41. As paixões de per si não têm caráter de bem nem de mal. Pois o bem e o mal do homem se dão no âmbito da razão. Daí que as paixões em si consideradas são para o bem ou para o mal, conforme correspondam à razão ou a contradigam.

Passiones ex seipsis non habent rationem boni vel mali. Bonum enim vel malum hominis est secundum rationem. Unde passiones secundum se consideratae se habent et ad bonum et ad malum, secundum quod possunt convenire rationi vel non convenire (I-II,59,1).

42. O natural tanto precede as virtudes conferidas pela graça, como as adquiridas.

Naturalia sunt praeambula virtutibus gratuitis et acquisitis (Ver. 16,2 ad 5).

43. A consciência é chamada de lei do nosso intelecto porque é o juízo da razão deduzido da lei natural.

Conscientia dicitur esse intellectus nostri lex, quia est iudicium rationis ex lege naturali deductum (Ver. 17,1 ad 1).

44. Quando a razão, mesmo errando, propõe algo como preceito de Deus, então desprezar o ditame da razão é o mesmo que desprezar o preceito de Deus.

Quando ratio errans proponit aliquid ut praeceptum Dei, tunc idem est contemnere dictamen rationis et Dei praeceptum (I-II,19,5 ad 2)

VIRTUDE E PECADO

45. Pela virtude o homem se dirige ao máximo daquilo que pode ser.

Per virtutem ordinatur homo ad ultimum potentiae
(Virt. comm. 11 ad 15).

46. É da essência da virtude que ela vise ao máximo.

Ad rationem virtutis pertinet, ut respiciat ultimum
(II-II,123,4).

47. As virtudes nos aperfeiçoam, capacitando-nos para seguir de modo devido as inclinações naturais.

Virtutes perficiunt nos ad prosequendum debito modo inclinationes naturales (II-II,108,2).

48. O desordenado amor de si é a causa de qualquer pecado.

Inordinatus amor sui est causa omnis peccati (I-II,77,4).

49. O pecado contraria a inclinação natural.

Peccatum est contra naturalem inclinationem
(I,63,9).

50. Tudo que vá contra a razão é pecado.

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

51. O pecado é uma desordem que rejeita a ordem do fim último.

Peccatum est inordinatio quae excludit ordinem finis ultimi (Mal. 15,2).

52. O bom, o verdadeiro e o ente coincidem na coisa, mas diferem pelo título.

Bonum et verum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt ratione (I-II,29,5).

53. O verdadeiro e o bem estão incluídos um no outro. Pois o verdadeiro é um certo bem, senão não seria apetecível; e o bem, um certo verdadeiro, senão não seria inteligível.

Verum et bonum se invicem includunt. Nam verum est quoddam bonum alioquin non esset appetibile; et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile (I,79,11 ad 2).

54. Na realidade objetiva das coisas, o bem e a verdade são permutáveis. Daí que o bem seja entendido pelo intelecto a título de verdade; e o verdadeiro, apetecido pela vontade a título de bem.

Quia bonum et verum convertuntur secundum rem: inde est quod et bonum ab intellectu intelligitur sub ratione veri, et verum a voluntate appetitur sub ratione boni (I,59,2, ad 3).

55. Qualquer criatura participa da bondade, tanto quanto participa do ser.

Unaquaeque creatura quantumcumque participat de esse, tantum participat de bonitate (Ver. 20,4).

S. Tomás de Aquino e os Pecados Capitais¹⁶⁴

Pecados capitais: uma elaboração teológica da experiência antropológica

Em sua doutrina sobre os pecados capitais - ou vícios capitais -, Tomás repensa a experiência acumulada sobre o homem ao longo de séculos. Se o filosofar do Aquinate é sempre voltado para a experiência e para o fenômeno, mais do que em qualquer outro campo é quando trata dos vícios que seu pensamento mergulha no concreto, pois, citando o sábio (pseudo-) Dionísio, “*malum autem contingit ex singularibus defectis*” - para conhecer o mal é necessário voltar-se para os modos concretos em que ele ocorre.

Assim, é frequente encontrarmos nas discussões de Tomás sobre os vícios - para além da aparente estruturação escolástica - expressões de um forte empirismo como: “*Contingit autem ut in pluribus...*” (o que realmente acontece na maioria dos casos...).

A doutrina dos vícios capitais é fruto de um empenho de organizar a experiência antropológica cujas origens

¹⁶⁴ Trechos de estudo introdutório a traduções de Tomás, originalmente publicado em: *Tomás de Aquino – Sobre o Ensino (De Magistro) & Os Sete Pecados Capitais*, São Paulo, Martins Fontes, 2001.

remontam a João Cassiano e Gregório Magno, que têm em comum precisamente esse voltar-se para a realidade concreta.

Cassiano - bem poderia ser escolhido o padroeiro dos jornalistas - é o homem que, em torno do ano 400, percorreu os desertos do Oriente para recolher - em “reportagens” e entrevistas - as experiências radicais vividas pelos primeiros monges; já o papa Gregório (não por acaso cognominado *Magno*), cuja morte em 604 marca o fim do período patrístico, é um dos maiores gênios da pastoral de todos os tempos.

Ambos tratam de fazer uma tomografia da alma humana e, no que diz respeito aos vícios, surge a doutrina dos pecados capitais, que encontra sua máxima profundidade e sua forma acabada no tratamento que lhe dá Tomás.

Essa doutrina - que, como tantas outras descobertas antropológicas dos antigos, está hoje esquecida - bem poderia ajudar ao homem contemporâneo em sua desorientação moral e antropológica. Seja como for, a Igreja ainda fala em seu novo *Catecismo* da doutrina dos sete pecados capitais, fruto da “experiência cristã” (ponto 1866).

Os vícios capitais na enumeração de Tomás¹⁶⁵ são: vaidade, avareza, inveja, ira, luxúria, gula e acídia. Hoje, em lugar da vaidade, a Igreja coloca a soberba e em lugar da acídia é mais frequente encontrarmos a preguiça na lista dos vícios capitais. Isto se deve a que a soberba é considerada por Tomás como um pecado, por assim dizer, “mega-capital”,

¹⁶⁵. A classificação de Tomás difere ligeiramente das de Cassiano e Gregório.

fora da série e, portanto, prefere falar em vaidade (*inanis gloria*, vanglória).

Já a substituição da acídia pela preguiça parece realmente um empobrecimento, uma vez que, como veremos, a acídia medieval - e os pecados dela derivados - propiciam uma chave extraordinária precisamente para a compreensão do desespero do homem contemporâneo.

Assim, toda uma milenar experiência sobre o homem traduz-se em Tomás em sete vícios capitais, que arrastam atrás de si “filhas”, “exércitos”, em total cerca de cinquenta outros vícios, cujos nomes podem soar a nossos ouvidos hoje como algo *estranho*, como é o caso da já citada “acídia”. E precisamente aí encontra-se nossa dificuldade contemporânea: é-nos difícil acessar as realidades ético-antropológicas por falta de linguagem: como se tivéssemos que transmitir um jogo de futebol, mas sem poder contar com palavras como: pênalti, carrinho, grande área, cartão, impedimento etc.

Não se pense que com isto estamos afirmando que Tomás empregue uma terminologia reservada a especialistas (as dificuldades decorrem da distância cultural-linguística e não de tecnicismos). Não! Ele se vale da linguagem comum de sua época, tão espontânea como, afinal, é para nós o léxico do futebol. Assim, quando lermos os textos de Tomás sobre os vícios capitais, o leitor não estaria longe da realidade se os retraduzisse em nossa linguagem popular¹⁶⁶. Por exemplo, a

¹⁶⁶. Jocosamente, propomos um exemplo caricaturesco dessa leitura. Tomemos o seguinte trecho de Tomás: “(Como já dissemos, vício capital é aquele do qual procedem - a título de finalidade - outros vícios). Ora, acontece freqüentemente que, pelo fim da ira, isto é, por tomar vingança,

filha da inveja chamada *sussurratio* (e que traduzimos academicamente por *murmuração*) é, pura e simplesmente, a *fofoca* de inveja.

Começemos por indicar o que significa vício capital. S. Tomás ensina que recebem este nome por derivar-se de *caput*: cabeça, líder, chefe (em italiano ainda hoje há a derivação: *capo*, *capo-Máfia*); sete poderosos chefões que comandam outros vícios subordinados.

Nesse sentido, os vícios capitais são sete vícios especiais, que gozam de uma especial “liderança”¹⁶⁷. O vício (e o vício capital compromete muitos aspectos da conduta) é uma restrição à autêntica liberdade e um condicionamento para agir mal.

Tomás, após analisar cada vício capital, trata das “filhas” desse vício, os maus hábitos que dele decorrem.

A soberba, um pecado supra-capital

Como dizíamos, Tomás situa a soberba fora e acima da lista dos vícios capitais.

se cometam muitas ações fora da ordem moral e, assim, a ira é vício capital”. E agora façamos dele uma versão “popular”: “Pô, vira e mexe o cara fica fulo da vida porque aprontaram feio com ele, e como ele não tá a fim de deixar barato pode acabar forçando e pisar na bola da moral. Portanto, a ira é pecado cabeça de chave”.

¹⁶⁷. Nos dois sentidos da palavra: líder - o primeiro lugar; e líder - aquele que dirige, *leader*.

Após afirmar o princípio básico - “todo pecado se fundamenta em algum desejo natural e o homem, ao seguir qualquer desejo natural, tende à semelhança divina, pois todo bem naturalmente desejado é uma certa semelhança com a bondade divina” -, e que o pecado é desviar-se da reta apropriação de um bem, Tomás lembra que, se a busca da própria excelência é um bem, a desordem, a distorção dessa busca é a soberba que, assim, se encontra em qualquer outro pecado: seja por recusar a superioridade de Deus que dá uma norma, norma esta recusada pelo pecado, seja pela projeção da soberba que se dá em qualquer outro pecado.

Ao acumular indevidamente riquezas, por exemplo, é a afirmação da excelência do eu - pela posse - o que se busca. Assim, a soberba, mais do que um pecado capital, é rainha e raiz de todos os pecados. “A soberba geralmente é considerada como mãe de todos os vícios e, em dependência dela, se situam os sete vícios capitais, dentre os quais a vaidade é o que lhe é mais próximo: pois esta visa manifestar a excelência pretendida pela soberba e, portanto, todas as filhas da vaidade têm afinidade com a soberba” (*De Malo* 9, 3, ad 1).

Uma explicação especial para a ira e a acídia

Dois dos pecados capitais requerem uma cuidadosa explicação para a boa compreensão do leitor contemporâneo são a acídia, algo mais do que a preguiça, e a ira, que nem sempre é pecado, uma vez que pode também atuar a favor da virtude.

Valemo-nos aqui do clássico de Josef Pieper *Virtudes Fundamentais* (Lisboa, Aster, 1960). Começemos pela acídia - realidade mais atual do que nunca e incrivelmente esquecida! - analisada no capítulo “Concupiscência dos olhos”:

ACÍDIA E CURIOSITAS (pp. 280-2):

“Há um desejo de ver que perverte o sentido original da visão e leva o próprio homem à desordem. O fim do sentido da vista é a percepção da realidade. A ‘concupiscência dos olhos’, porém, não quer perceber a realidade, mas ver. Agostinho diz que a avidez dos gulosos não é de saciar-se, mas de comer e saborear; e o mesmo se pode aplicar à *curiositas* e à ‘concupiscência dos olhos’. A preocupação deste *ver* não é a de apreender e, fazendo-o, penetrar na verdade, mas a de se abandonar ao mundo, como diz Heidegger em seu *Ser e Tempo*. Tomás liga a *curiositas* à *evagatio mentis*, ‘dissipação do espírito’, que considera filha primogênita da acídia. E a acídia é aquela tristeza modorrenta do coração que não se julga capaz de realizar aquilo para que Deus criou o homem. Essa modorra mostra sempre sua face fúnebre, onde quer que o homem tente sacudir a ontológica e essencial nobreza de seu ser como pessoa e suas obrigações e sobretudo a nobreza de sua filiação divina: isto é, quando repudia seu verdadeiro ser! A acídia manifesta-se assim, diz Tomás, primeiramente na ‘dissipação do espírito’ (a sua segunda filha é o desespero e isto é muito elucidativo). A ‘dissipação do espírito’ manifesta-se, por sua vez, na tagarelice, na apetência indomável ‘de sair da torre do espírito e derramar-se no variado’, numa irrequietação

interior, na inconstância da decisão e na volubilidade do caráter e, portanto, na insatisfação insaciável da *curiositas*.

“A perversão da inclinação natural de conhecer em *curiositas* pode, conseqüentemente, ser algo mais do que uma confusão inofensiva à flor do ser humano. Pode ser o sinal de sua total esterilidade e desenraizamento. Pode significar que o homem perdeu a capacidade de habitar em si próprio; que ele, na fuga de si, avesso e entediado com a aridez de um interior queimado pelo desespero, procura, com angustioso egoísmo, em mil caminhos baldados, aquele bem que só a magnânima serenidade de um coração preparado para o sacrifício, portanto senhor de si, pode alcançar: a plenitude da existência, uma vida inteiramente vivida. E porque não há realmente vida na fonte profunda de sua essência, vai mendigando, como outra vez diz Heidegger, na ‘curiosidade que nada deixa inexplorado’, a garantia de uma fictícia ‘vida intensamente vivida’.”

A AMBIVALÊNCIA DA IRA (pp. 272-3):

“É absolutamente sem razão que na linguagem corrente os conceitos de ‘sentidos’, ‘paixão’, ‘concupiscência’ sejam compreendidos como ‘sensualidade’, ‘paixão má’ e ‘concupiscência desordenada’. Limitações como estas, de um significado originalmente muito mais amplo, esquecem o mais importante, isto é, que todos estes conceitos não possuem apenas um sentido negativo, mas que, muito pelo contrário, estão neles representadas forças das quais a natureza humana essencialmente se estrutura e vive.

A consciência comum cristã costuma, sempre que se fala de ira, ter em mente apenas o aspecto da intemperança, o elemento desordenador e negativo. Mas tanto como ‘os sentidos’, e a ‘concupiscência’, a ira pertence às máximas potencialidades da natureza humana. Essa força, isto é, irar-se, é a expressão mais clara da energia da natureza humana. Conseguir uma coisa difícil de alcançar, superar uma contrariedade: eis a função desse apetite sempre pronto a entrar em campo quando um *bonum arduum*, ‘um bem difícil’ deva ser conquistado.

Daí que Tomás afirme: ‘A ira foi dada aos seres dotados de vida animal para que removam os obstáculos que inibem o apetite concupiscível de tender aos seus objetivos, seja por causa da dificuldade de alcançar um bem, seja pela dificuldade de superar um mal’ (I-II, 23, 1 ad 1). A ira é a força que permite atacar um mal adverso (I-II, 23, 3); a força da ira é a autêntica força de defesa e de resistência da alma (I, 81, 2).

“Portanto, condenar o apetite irascível, como se fosse intrinsecamente mau, e devesse ser ‘reprimido’, equivale a condenar os ‘sentidos’, a ‘paixão’ e a ‘concupiscência’; nos dois casos se ultrajam as maiores energias da nossa natureza, ofende-se o Criador que, como diz a liturgia da Igreja: ‘estruturou maravilhosamente a dignidade da natureza humana’.”

Os pecados capitais, um por um

O *De Malo* - do qual apresentamos uma seleção de artigos dedicados aos vícios capitais da Inveja e da Avareza -

parecem ser questões disputadas em Roma durante o ano letivo 1266-67 ou, segundo outros críticos contemporâneos, em Paris, no ano letivo 1269-70. Boa parte desse tratado é dedicada aos pecados capitais e se articula com a discussão dos mesmos na secunda parte da *Summa Theologica* (escrito não antes do *De Malo*)¹⁶⁸. A *quaestio disputata*, como bem salienta Weisheipl, integra a própria essência da educação escolástica: “Não era suficiente escutar a exposição dos grandes livros do pensamento ocidental por um mestre; era essencial que as grandes ideias se examinassem criticamente na disputa”¹⁶⁹. Uma *quaestio disputata* está dedicada a um tema - como por exemplo tal vício capital - e divide-se em artigos, que correspondem a capítulos ou aspectos desse tema, que é discutido pelo confronto de objeções e contra-objeções, permeado de um *corpus*, no qual o mestre - no caso Tomás - dá a sua solução ao problema. São precisamente alguns destes *corpus* que oferecemos ao leitor.

S. Tomás começa - *De Malo*, 8, 1 - por discutir as razões pelas quais se define o conceito de vício capital e conclui que isto se dá pela articulação objetiva de finalidades: o pecado capital, pecado “capitão”, impõe uma cadeia de motivações. Assim por exemplo, à avareza estão subordinadas a fraude e o engano. A análise dessa *ordo* de fins estabelece sete linhas fundamentais de causalidade: os sete vícios capitais.

A seguir - *De Malo*, 8, 2 -, discute o caso da soberba, se se trata de um pecado específico ou, pelo contrário, um

¹⁶⁸. Para a datação das obras de Tomás, veja-se Weisheipl, James E. *Tomás de Aquino, vida, obras y doctrina*, Pamplona, Eunsa, 1994.

¹⁶⁹. *Op. cit.*, p. 235.

pecado geral sem objeto próprio, a forma de qualquer pecado. Um pecado se especifica por seu objeto próprio: um bem definido que o pecado perverte. Assim, Tomás começa por enunciar este seu princípio ético fundamental: “todo pecado se fundamenta em algum desejo natural e o homem, ao seguir qualquer desejo natural, tende à semelhança divina, pois todo bem naturalmente desejado é uma certa semelhança com a bondade divina”.

Ora, há um bem específico, “a própria excelência”, distorcidamente buscado pela soberba que, assim, se constitui em pecado específico. Mas esse bem é tão amplo que, de certo modo, a soberba continua presente nos outros pecados e Tomás prefere não incluir a soberba na lista dos pecados capitais, mas, como dizíamos, considerá-la um pecado, por assim dizer, supra-capital, fora da série.

E assim - *De Malo*, 9, 1 -, Tomás, em lugar da soberba, prefere falar da vanglória (vã-glória) ou vaidade como pecado capital. Ao discutir os conceitos de *vã* e de *glória*, fala desta como esplendor (daí nossos adjetivos: brilhante, ilustre, esplêndido etc.). A perversão do bem da glória é precisamente a glória vã da vaidade.

Em outro artigo da questão da vaidade - *De Malo*, 9, 3 -, Tomás - como fará também com todos os outros vícios capitais - analisa as filhas, os sete vícios derivados da vaidade: “Sendo o fim próprio da vaidade a manifestação da própria excelência, chamam-se filhas da vaidade aqueles vícios pelos quais - direta ou indiretamente - o homem tende a manifestar a própria excelência.”

O vício capital que Tomás analisa a seguir - *De Malo*, questão 10 - é a inveja. E começamos pelo artigo 2, em que Tomás discute - tal como o faz com os outros vícios capitais - se se trata de um pecado mortal. No artigo seguinte da questão sobre a inveja - art. 3 - apresentam-se as cinco filhas da inveja.

À acídia é dedicada a questão 11 do *De Malo* e começamos pelo artigo 1, que mostra que a acídia é pecado, e, em seguida, apresentamos o tratamento dado pela *Summa Theologica* II-II q. 35, a.4. à acídia como pecado capital e suas filhas: *desespero, pusilanimidade, torpor, rancor, malícia, divagação da mente*.

A questão 12 do *De Malo* é destinada à ira e às suas “filhas”. É extremamente valiosa a reflexão do Aquinate sobre o valor positivo da ira enquanto impulso vital na busca de um bem. E há aqui uma pista para um possível antídoto aos males da acídia.

A questão 13 do *De Malo* discute a avareza. Uma de suas “filhas” é a traição, o que faz Tomás atentar para o fato de que Judas, que trazia as contas do grupo dos apóstolos de Cristo, traiu o Mestre porque, como diz o Evangelho, roubava da bolsa comum.

A questão 14 do *De Malo* contempla a gula, vício que, como os demais, é a desordem de um desejo natural, no caso, o de comer e beber.

Por fim, a luxúria. Seleccionamos, além de uma passagem correspondente à questão 15 do *De Malo*, trechos de *Summa Theologica* II-II q. 153. É um sinal preocupante já

ter ouvido jovens de hoje dizerem que luxúria é um apego ao luxo. A perda do conceito e da palavra denunciam, de modo patético, a perda mesma da consciência do problema.

Aspectos do ensino na Filosofia da Educação de Tomás de Aquino - A memória e o concreto

(notas de conferência proferida no *I Colóquio Filosofia e Educação*
– “Educação e Educadores”, Feusp, 04-10-04)

Adianto o ponto básico desta conferência: no centro da filosofia da educação de Tomás, encontra-se a tese fundamental de sua antropologia: *anima forma corporis*, a profunda unidade, no homem, entre espírito e matéria: a alma é forma substancial, em intrínseca união com a matéria.

Essa tese, originariamente aristotélica, não era, como se sabe, bem vista nos meios teológicos da época: era considerada perigosa para um cristianismo que não valorizava a matéria e o corpo; a vigência teológica pretendia uma concepção demasiadamente espiritualista do homem: o homem possuiria três almas e a *alma* verdadeiramente importante seria a espiritual e a condição carnal era considerada antes um estorvo para a elevação do espírito.

Contra essas antropologias “angelistas”, Tomás - corajosa e decididamente - afirma o homem total, com a *intrínseca* união espírito-matéria, pois a alma é *forma*: co-princípio ordenado para a *intrínseca* união com a matéria. Quando Tomás diz:

“É evidente que o homem não é só a alma, mas um composto de alma e de corpo” (I, 75, 4).

esse “é evidente”, na verdade, refere-se à verdade das coisas e não às opiniões teológicas...

Esse “materialismo” de Tomás está presente in-formando todo seu pensamento, por exemplo: quando discute o jejum nas questões de *Quodlibet*, 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! Aquele que assim se abstém de comer ou de dormir, oferece a Deus um holocausto que é fruto de um roubo¹⁷⁰. Tomás aceita tão completamente o corpo como integrante essencial da realidade do ser humano, que esta união se projeta até na operação espiritual que é o conhecimento intelectual:

“A alma necessita do corpo para conseguir o seu fim, na medida em que é pelo corpo que adquire a perfeição no conhecimento e na virtude” (C.G. 3, 144).

¹⁷⁰. 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 affligit; et iterum rationalis hominis dignitatem amittit qui ieiunium caritati, vigílias sensus integritati praefert. (*Quodl.* 5, q. 9, a. 2, c).

E contra aquela tradição teológica que afirmava a iluminação imediata da inteligência humana por Deus (para o Aquinate Deus nos deu sua luz, dando-nos o intelecto), Tomás afirma que só podemos chegar às ideias mais abstratas e às considerações mais espirituais a partir da realidade sensível, material, concreta:

“O intelecto humano, que está acoplado ao corpo, tem por objeto próprio a natureza das coisas existentes corporalmente na matéria. E, mediante a natureza das coisas visíveis, ascende a algum conhecimento das invisíveis” (I, 84, 7).

Nesta afirmação resume-se a própria estrutura ontológica do homem. E, insistamos, mesmo as realidades mais espirituais só são alcançadas, por nós, através do sensível:

“Ora - prossegue Tomás -, tudo o que nesta vida conhecemos, é conhecido por comparação com as coisas sensíveis naturais”.

Esse voltar-se para o concreto, para o sensível, marca profundamente não só a pedagogia, mas é mesmo uma chave de interpretação todo o pensamento de Tomás de Aquino. Veremos alguns exemplos, mais diretamente ligados à questão do ensino.

Tomás: antes e acima de tudo um professor¹⁷¹

Tomás era essencialmente um professor. Agostinho, não. Agostinho era essencialmente um escritor. Agostinho dizia de si mesmo que era um homem “que escreve à medida que cresce e que cresce à medida que escreve”. Outros homens são essencialmente políticos: nem bem acabou a eleição ontem, e Paulo Maluf - fragorosamente derrotado - já declarou que vai continuar concorrendo... Chaplin era essencialmente um ator. Conta-se que certa vez cantou numa festa e cantou muito bem. Quando os amigos foram felicitá-lo, ele declarou: “Não, eu canto muito mal... Isto (e “isto” era um cantar brilhante) era só uma imitação...”

Tomás era essencialmente um professor, uma vocação que afeta a totalidade da vida: não é por acaso que o “professar” ficou reservado para o professor: ninguém diz: “Bom dia engenheiro”, “Bom dia, encanador” etc., mas todo mundo diz: “Bom dia, professor”.

Tomás cresce quando ensina e ensina quando cresce. Seu primeiro biógrafo fala insistentemente de que arrastava os estudantes com seu estilo novo de dar aulas, de argumentar, de responder...

Esse seu professar de professor é tão arraigado que Tomás tem de defender a possibilidade de um religioso dedicar-se ao estudo e à docência e mostrar que a docência é uma das formas mais elevadas de vida espiritual, em total harmonia com a vida contemplativa: *Maius est illuminare quam lucere!* Iluminar é mais do que ter luz.

¹⁷¹. Neste tópico recolho algumas das ideias apresentadas por Pieper em seu *Hinführung zu Thomas von Aquin*.

Já no Prólogo da *Suma Teológica*, Tomás fala de vícios do ensino, ao mesmo tempo em que se dirige aos estudantes, dizendo que seu propósito é o de dialogar com os que iniciam seus estudos universitários¹⁷²: os estudantes encontram graves dificuldades: pela multiplicação de questões inúteis, pela multiplicação de argumentos inúteis, que os colegas não seguem a ordem real das coisas mas a dos livros e que o ensino é repetitivo e aborrecido¹⁷³.

O status da memória

É bom observar - também quando pensamos no ensino - que não é só a inteligência que está acoplada ao concreto: mais radicalmente ainda está a memória...

Também aqui Tomás rompe com as vigências, rompe com aquela tradição que situa a memória em elevado plano espiritual, ao lado da inteligência e da vontade. Assim, no homem, feito à imagem e semelhança de Deus, encontram-se - tal como na Trindade - três (realidades espirituais) unidas em um.

¹⁷². Quia catholicae veritatis doctor non solum pro vectos debet instruere, sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire, secundum illud Apostoli I *Ad Corinth.* 3, tanquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam; propositum nostrae intentionis in hoc opere est, ea quae ad christianam religionem pertinent, eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium.

¹⁷³. Consideravimus namque huius doctrinae novitios, in his quae a diversis conscripta sunt, plurimum impediri, partim quidem propter multiplicationem inutilium quaestionum, articulorum et argumentorum; partim etiam quia ea quae sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundum ordinem disciplinae, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se praebebat occasio disputandi; partim quidem quia eorundem frequens repetitio et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum. haec igitur et alia huiusmodi evitare studentes, tentabimus, cum confidentia divini auxilii, ea quae ad sacram doctrinam pertinent, breviter ac dilucide prosequi, secundum quod materia patietur.

No sermão 52, Agostinho apresenta essas três realidades, que se podem apontar separadamente, mas são inseparáveis em sua operação:

Homem, tens memória? Se não a tens como reteéns o que digo? Sim, talvez tenhas esquecido o que eu há pouco “disse”. Mas, e este “disse” que acabo de proferir, estas duas sílabas, só as reteéns porque tens memória. Como saberias que são duas, se ao soar a segunda, já tivesses esquecido a primeira? Por que continuar, por que me esforço por convencer, se é evidente que tens memória? (...) Quando eu anunciei que ia falar de três realidades já ouvi algumas vozes antecipando: “Memória!”. Para dizer isto, de que te valeste? Esta palavra que disseste, “memória”, foi produto da tua memória que a reteve; da inteligência, para saber o que retinhas; da vontade, para proferir o que sabias. Demos graças ao Senhor nosso Deus, que nos ajudou na tua pessoa e na minha! Digo-vos com toda a sinceridade que eu estava com muito medo de entrar nessa questão. Temia que satisfazendo os mais capazes, entediasse os mais tardos. Mas, agora, vejo pela atenção com que escutais e pela rapidez com que compreendeis, que não só entendestes, mas até vos antecipais ao que eu ia dizer. Graças a Deus!. Das três realidades em questão só a memória foi mencionada. Memória é só uma delas e, no entanto, dizer “memória” foi obra das três. Não se pode nem dizer a palavra “memória” sem a ação da vontade, da inteligência e

da memória. Não se pode nem dizer a palavra “inteligência” sem a ação da memória, da vontade e da inteligência. Não se pode nem dizer a palavra “vontade” sem a ação da memória, da inteligência e da vontade. (*Sermo 52*, 19-20¹⁷⁴)

E no *De Trinitate* (sobretudo no livro XV), Agostinho apresenta a memória como a primeira realidade do espírito, da qual procedem o pensar e o querer: é portanto um reflexo de Deus Pai, do qual procedem o Verbo e o Espírito Santo¹⁷⁵.

O jovem Tomás do *Comentário às Sentenças* ainda fala de três potências espirituais: memória, inteligência e vontade. Mas na *Summa* e no *De Veritate* rompe com essa visão, situando a memória como uma faculdade sensível.

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)

Para além de todas as distinções (é evidente que há uma dimensão da memória que é intelectual - lembrar de um teorema - etc.) e tendo em conta que no homem tudo está integrado pela alma..., a memória é fundamentalmente sensorial.

¹⁷⁴. *Sermones*, vol 1., Madrid, BAC, 4a. ed., 1981.

¹⁷⁵. Cf. Pieper, Josef *Virtudes Fundamentales*, Madrid, Rialp, 1976, p. 48.

Tomás, no ad 2 de II-II,49,1, ao apontar as leis fundamentais da memória diz que para nos lembrarmos devemos estabelecer semelhanças (*similitudines*) adequadas para o que se quer recordar. Mas, afirma, não semelhanças usuais, pois guardamos melhor o invulgar. E, assim, prossegue o Aquinate, é necessário encontrar semelhanças ou imagens, pois as realidades espirituais facilmente se esvaem se não estão “amarradas” a alguma semelhança corpórea (*nisi quibusdam similitudinibus corporalis quasi alligentur*). E isto, conclui, porque o conhecimento humano é mais forte com relação ao sensível.

À luz deste princípio (aliás, bastante empírico), torna-se imediatamente evidente a extraordinária força educativa, elucidadora da realidade, das *similitudines* de que fala Tomás.

Neste ponto, procurarei eu mesmo seguir o conselho de Tomás e apresentar alguns exemplos concretos.

Um sugestivo exemplo é o da diferença entre certos provérbios nossos e os correspondentes árabes, muito mais concretos e, portanto, mais fortes e sugestivos. Para o nosso, tão abstrato:

“A educação vem do berço”,

encontramos como correspondente na tradição árabe:

“O pai dele é alho; a mãe, cebola. Como pode ele cheirar bem?”

Note-se que, na indefectível e infinita imersão no concreto imaginativo do pensamento oriental, o comportamento é, antes de mais nada, associado ao aroma . O árabe, ainda hoje, diante do filho que lembra os pais diz: *Min riḥat umuhu* - ou *abuhu* -, “do aroma de sua mãe (ou pai)” e, há dois mil anos, o apóstolo Paulo - 2 Cor 2,15 - escrevia que os cristãos devem ser “*bonus Christi odor*”. Assim, o provérbio refere-se, de modo concreto, ao papel da família em relação ao comportamento dos filhos, enquanto o ocidental fala em abstrato: “a educação”.

Outro exemplo especialmente ilustrativo é o caso de um provérbio que, para o ocidental é expresso em extremos de abstração, enquanto o árabe, para o mesmo conteúdo, vale-se da forma radicalmente oposta: concreta, figurativa. O ocidental diz:

“Quem o feio ama, bonito lhe parece”

Mais abstrato, impossível: “Quem”, “o feio”, “bonito”.... Já a formulação árabe é:

Al-qurd b'ayn ummuhu gazal - “O macaco, aos olhos de sua mãe, é uma gazela”

Voz Média e a concretude da gíria brasileira

Nesse voltar-se para o concreto, algumas geniais imagens de nossa gíria valem por mais de mil palavras. Vou deter-me em um único exemplo, rico do ponto de vista filosófico e antropológico. E mais: a metáfora dessa gíria não se trata apenas de

uma comparação para expressar algo que já tínhamos, mas trata-se, talvez, do único acesso a importantes realidades.

Refiro-me à expressão “perder o rebolado”, com a qual o português falado no Brasil indica certa perda da espontaneidade numa ação.

As regiões da realidade que nos ficam inacessíveis à falta dessa expressão são as áreas cobertas pela “voz média”. Esse recurso gramatical¹⁷⁶ da língua latina está ausente de nossas línguas modernas, derivadas do latim¹⁷⁷.

Emprega-se a voz média para ações que não se enquadram propriamente na voz ativa nem na voz passiva: ações das quais eu sou o sujeito, mas que não estão sob meu comando. Assim, há ações que não são ativas nem passivas.

O verbo nascer por exemplo não é ativo nem passivo: é muito difícil dizer se sou que eu nasço ou se “sou nascido”. Certamente sou eu que nasço, mas não domino ativamente esta ação...; por isso o inglês usa o nascer na passiva: *I was born in 1952*. O mesmo acontece, por exemplo com o morrer: a ação é minha, mas não é minha... Uma tentativa de suprir a ausência da voz média é dá-se pelo reflexivo, e vemos que a língua espanhola torna reflexivos verbos que em português não o são: *Yo me muero* etc¹⁷⁸.

¹⁷⁶. E muito mais do que meramente gramatical: trata-se da própria possibilidade de acessar regiões inteiras da realidade.

¹⁷⁷. Uma excelente panorâmica da voz média é a entrevista de Mario Sproviero: “Linguagem e Consciência - a voz média” - <http://www.hottopos.com/mirand3/language.htm>

¹⁷⁸. É interessante notar que certas necessidades fisiológicas em espanhol são muito acertadamente expressas em reflexivo, procurando resgatar a perdida voz média.

As canções de Paulinho da Viola trabalham muito com a voz média. O samba “Timoneiro” - do qual procede o verso: “Não sou eu quem me navega, quem me navega é o mar... - é um maravilhoso exemplo dessas ações que o latim expressa por voz média, verbos depoentes. Não sou plenamente dono do meu navegar; quem **me** navega é o mar. E o mar não tem cabelos que a gente possa agarrar... Etc.¹⁷⁹

Timoneiro (P. Viola - Hermínio Bello de Carvalho, 1997)

Não sou eu quem me navega
Quem me navega é o mar
É ele quem me carrega
Como nem fosse levar
E quanto mais remo mais rezo
Pra nunca mais se acabar
Essa viagem que faz
O mar em torno do mar
Meu velho um dia falou
Com seu jeito de avisar
“Olha, o mar não tem cabelos
Que a gente possa agarrar”
Timoneiro nunca fui
Que eu não sou de velejar
O leme da minha vida
Deus é quem faz governar
E quando alguém me pergunta

¹⁷⁹. Outra sugestiva canção para nosso tema é “Deixa a vida me levar”, de Serginho Meriti e Eri do Cais: “Deixa a vida me levar (vida, leva eu) / Sou feliz e agradeço por tudo que Deus me deu / Só posso levantar as mãos pro céu / Agradecer e ser fiel ao destino que Deus me deu”.

Como se faz pra nadar?
Explico que eu não navego
Quem me navega é o mar
A rede do meu destino
Parece a de um pescador
Quando retorna vazia
Vem carregada de dor
Vivo num redemoinho
Deus bem sabe o que Ele faz
A onda que me carrega
Ela mesma é quem me traz

Os verbos depoentes em latim são frequentemente ricos em sugestões filosóficas: nascer (*nascor*), morrer (*morior*); falar (*loquor*: é falando com você que eu falo comigo mesmo); esquecer, confessar etc.

Esse ativo que não é totalmente ativo, mas que tampouco é passivo é importantíssimo para a Educação e para a Antropologia. A educação, educar, derivada de *educere* “eduzir” (conduzir para fora), afinal, não é colocar algo em um sujeito nem abandoná-lo a si mesmo, mas dar condições ao educando (num processo que não separe educador de educando - educação é sempre comunhão...) de extrair de si... É nesse sentido que educador-e-educando simultaneamente aprendem e ensinam...

Do mesmo modo, as potências passivas do homem não são totalmente passivas, como as ativas não são totalmente ativas.

Tomás, discutindo se a moralidade da ação humana depende do objeto, da realidade, objeta que a ação seria sempre boa porque a realidade sempre é boa. E contra essa objeção, lembra

que a potência ativa, como a potência apetitiva é também passiva, *quodammodo passiva* (de algum modo passiva):

“A potência apetitiva – todo o dinamismo humano – é de certo modo passiva, na medida em que se move para aquilo que é apetecível *inquantum movetur ab appetibili*” (I-II 18, 2 ad 3).

E se a realidade é sempre boa, o que conta é a relação na ação concreta que aponta ou não para a realização do ser. Insulina é bom, para o diabético. Contra todo mecanicismo da moral, Tomás dirá que o objeto não é matéria *“ex qua”* da qual se faz a ação, mas *“circa quam”* em torno da qual se exerce o dinamismo do sujeito. Note-se que, para o Aquinate, também o intelecto paciente (possível, passivo) é, sob certo aspecto, ativo...

Antes de passar ao exame da gíria que indicávamos, vale a pena recordar a contundente sentença de Tomás: “Tudo o que nesta vida conhecemos, é conhecido por comparação com as coisas sensíveis naturais”. Acostumados a pensar que só há vozes ativa e passiva, tal como nos impõe a gramática de nossa língua, e desconhecendo o grego e o latim, o estudante encontra dificuldades para aprender o que é a voz média. E sempre se corre o risco de pensar que se trata de uma construção conceitual abstrata e artificial (na verdade, é naturalíssima), uma latinice postiça. Todas essas dificuldades se dissipam quando evocamos a imagem concreta da gíria: *“perder o rebolado”*.

É essencialmente incompleta a caracterização de “perder o rebolado” no dicionário *Aurélio*, que o reduz a um mero “perder a graça”. “Rebolar” é uma dessas ações que só pode ser realizada

com um alto grau de automatismo inconsciente, para rebolar é preciso “deixar-se rebolar”, “ser rebolado” e não a ativa atitude de “calcular” o meneio.

Precisamente a irrupção do componente ativo e a supressão do passivo é o que faz “perder o rebolado”. É conhecido nos esportes o fenômeno do jogador que erra porque sente a responsabilidade de não poder errar, e vemos Zico, Platini, Roberto Baggio, Maradona perderem pênaltis em Copa do Mundo. Quanto menos preocupado em manter o saracoteio, melhor o rebolado: uma quebra dessa “inconsciência”, uma interrupção, uma “saia justa” (outra gíria fantástica) e dá-se a paralisia, a perda do rebolado.

É desse ponto de vista que se compreende a sentença evangélica sobre aqueles que querem salvar a vida e, por isso, a perdem (Mt 16, 25) e que se estende a tantas outras realidades que só se obtêm quando não são expressamente buscadas e surgem somente como dom de uma atitude não interesseira (por exemplo, tem-se tanto mais saúde mental, quanto menos se pensa nela... e, reciprocamente, nada melhor para destruir um relacionamento do que querer “salvá-lo” por força de ciúmes).

A título de *Anexo*, apresentamos a seguir o artigo da *Suma Teológica* no qual Tomás apresenta a Memória como parte da virtude da Prudência. O artigo é precedido de uma breve nota sobre a estrutura da *Suma*.

Um artigo da *Suma Teológica*: Memória e Prudência

Apresentamos aqui a tradução de uma página da *Suma Teológica*: o artigo 1 da questão 49 da II-II (II-II, 49, 1), que discute se a memória é parte da virtude da prudência. A *Suma*, obra

capital de Tomás de Aquino, está dividida em três grandes **partes**. A parte I (*prima*) trata de Deus Uno e Trino e de Deus como princípio das criaturas. A parte II é dedicada à Ética, e divide-se em duas sub-partes: I-II (*prima secundae*), que examina, em geral, a virtude e o vício, a graça, o pecado etc., e II-II (*secunda secundae*), a segunda parte da segunda parte, na qual trata das virtudes e dos mandamentos, de modo concreto. A parte III discute a Cristologia, a Mariologia, os Sacramentos etc.

Cada uma das 3 grandes partes compõe-se de **questões** (num total de 512); cada uma dedicada a um tema. Cada questão é desmembrada nos diferentes aspectos do tema, que são os **artigos** (um total de 2669 artigos), em número variável (cerca de 4 a 10) por questão.

Cada artigo é uma unidade molecular de estrutura constante, contendo:

A- **Enunciado** do tema em forma de debate. Daí que os títulos comecem pela palavra *utrum*, “se” (p. ex.: “Se a memória é parte da Prudência?”).

B- Tomás começa por apresentar **objeções** contra o que vai ser sua própria tese. A introdução de cada objeção também se faz por enunciado constante: *Videtur quod non...*, “parece que não...” (no artigo que aqui apresentamos: “Parece que a memória não é parte da Prudência”). Feito esse breve enunciado, Tomás vai enumerando as objeções - digamos, quatro - a seu pensamento. Objeções por vezes tomadas à autoridade da S. Escritura, dos

Padres da Igreja, dos filósofos, etc. ou concebidas pelo próprio Tomás.

C- Antes de fazer a sua própria exposição sistemática (que será o corpo do artigo), Tomás oferece ao leitor uma breve primeira resposta, em geral invocando alguma autoridade - Sagrada Escritura, Aristóteles (“o filósofo”), Agostinho etc. - e com formulação inicial também fixa: *Sed contra...*, “Mas, pelo contrário...”. É este o momento em que Tomás começa, ainda que brevemente, a defender a sua tese: até aqui, tudo eram objeções.

D- O *corpus* é, em geral, a parte mais importante e longa do artigo. No *corpus*, Tomás expõe ordenadamente seu pensamento deixando as respostas particulares a cada objeção para a parte seguinte. A fórmula inicial constante do *corpus* é: *Respondeo dicendum*, respondo que se deve dizer...

E- Finalmente, as **respostas** a cada uma das objeções do começo. A fórmula introdutória constante é: *Ad n ergo dicendum...* Contra a objeção nº tal...

É a memória parte da prudência?

Tomás de Aquino (*Suma Teológica* II-II Questão 49, artigo 1)

(trad. de Jean Lauand)

Parece que a memória não é parte da Prudência.

Videtur quod memoria non sit pars prudentiae.

1a. objeção. A memória, como mostra o Filósofo (*De Memor. et Remin.* I), está na parte sensitiva da alma. Já a prudência, está na parte racional, como fica claro em *Ethic.* VI, 5. Logo, a memória não é parte da Prudência.

Memoria enim, ut probat Philosophus, est in parte animae sensitiva. Prudentia autem est in ratiocinativa; ut patet in VI Ethic. Ergo memoria non est pars prudentiae.

2a. objeção. A prudência é adquirida e se desenvolve pelo exercício, enquanto a memória está em nós por natureza e, portanto, não é parte da prudência.

Praeterea, prudentia per exercitium acquiritur et proficit. Sed memoria inest nobis a natura. Ergo memoria non est pars prudentiae.

3a. objeção. A memória se dá sobre o passado; a prudência sobre as possibilidades de ação futura, sobre as quais versa o conselho,

como se mostra em *Ethic. VI, 2,7*. Logo, a memória não é parte da prudência.

Praeterea, memoria est praeteritorum. Prudentia autem futurorum operabilium, de quibus est consilium, ut dicitur in VI Ethic. Ergo memoria non est pars prudentiae.

Mas, pelo contrário, Cícero (*De Invent. Rhet. II, 53*) inclui a memória entre as partes da Prudência.

Sed contra est quod Tullius, in II Rhet., ponit memoriam inter partes prudentiae.

Respondo que se deve dizer que a prudência, como mostramos acima (q. 47, a. 5), versa sobre matérias contingentes do agir e, nesse campo, o homem não pode se guiar por verdades absolutas e necessárias, mas somente pelo que acontece na maioria dos casos, pois os princípios devem ser proporcionais às conclusões, que serão da mesma ordem que os princípios, como se diz em *Ethic. VI [Anal. Post. I. 32]*. Agora, é necessário considerar a experiência para saber o que é verdade na maioria dos casos, daí que o Filósofo afirme (*Ethic. II, 1*) que “a virtude intelectual é gerada e desenvolvida pela experiência e pelo tempo”. A experiência, por sua vez, resulta de muitas lembranças, como fica claro em (*Metaph. I, 1*). Daí decorre que para que haja prudência são necessárias muitas lembranças. Portanto, é adequadamente que se considera a memória como parte da prudência.

Respondeo dicendum quod prudentia est circa contingentia operabilia, sicut dictum est. In his autem non potest homo dirigi per ea quae sunt simpliciter et ex necessitate vera, sed ex his quae

ut in pluribus accidunt, oportet enim principia conclusionibus esse proportionata, et ex talibus talia concludere, ut dicitur in VI Ethic. Quid autem in pluribus sit verum oportet per experimentum considerare, unde et in II Ethic. philosophus dicit quod “virtus intellectualis habet generationem et augmentum ex experimento et tempore”. Experimentum autem est ex pluribus memoriis; ut patet in I Metaphys. Unde consequens est quod ad prudentiam requiritur plurium memoriam habere. Unde convenienter memoria ponitur pars prudentiae.

Contra a primeira objeção deve-se dizer que como já mostramos (q. 47, a. 3 e a. 6) 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.

Ad primum ergo dicendum quod quia, sicut dictum est, prudentia applicat universalem cognitionem ad particularia, quorum est sensus, inde multa quae pertinent ad partem sensitivam requiruntur ad prudentiam. Inter quae est memoria.

Contra a segunda objeção deve-se dizer que a disposição para a prudência sim nos é conatural, mas seu desenvolvimento vem pelo exercício ou pela graça, como diz Cícero em sua *Retórica* (III, 16): a memória não se desenvolve só por natureza, mas por diversas técnicas e expedientes. E há quatro modos de aperfeiçoar a memória:

1) Estabelecer associações por semelhanças adequadas para o que se quer recordar. Mas não semelhanças usuais, pois com o que é invulgar nos admiramos mais e assim as impressões ficam mais

fortemente gravadas: é por esta razão que lembramos mais das coisas que vimos na infância. E, assim, é necessário encontrar semelhanças ou imagens para o que queremos recordar, pois o simples e o espiritual facilmente se desvanecem se não estiverem como que amarrados a alguma semelhança corpórea. E isto porque o conhecimento humano é mais forte com relação ao sensível, e esta é a razão pela qual situa-se a memória na parte sensitiva da alma¹⁸⁰.

2) É necessário organizar e dispor em ordem aquilo que se quer lembrar, de tal modo que haja uma associação de lembranças por encadeamento. Daí que o Filósofo diga (*De Memor. et Remin.* II) que um lugar, por vezes, nos traz lembranças, pois rapidamente associamos uma coisa a outra.

3) É necessário que o homem tenha solicitude e afeto para com aquilo que quer recordar¹⁸¹, pois quanto mais gravadas fiquem as impressões em nós, menos se esvaem. Daí que Cícero afirme em sua *Retórica* (I, 3) que a solicitude conserva íntegras as figuras das imagens.

4) É necessário meditar frequentemente sobre o que queremos guardar na memória. Daí que o Filósofo diga (*De Memoria* I) que as meditações preservam a memória, pois como se diz no mesmo livro (*De Memoria* II): “o costume é como que uma natureza”. Daí que nos lembramos rapidamente do que muitas vezes consideramos, associando, como que naturalmente, uma coisa a outra.

¹⁸⁰. Como dissemos, na antropologia de Tomás, a memória é considerada um sentido interno.

¹⁸¹. Daí as expressões: “saber *de cor*”, com o coração, *by heart, par coeur*.

Ad secundum dicendum quod sicut prudentia aptitudinem quidem habet ex natura, sed eius complementum est ex exercitio vel gratia ita etiam, ut Tullius dicit, in sua Rhetorica, memoria non solum a natura proficiscitur, sed etiam habet plurimum artis et industriae. Et sunt quatuor per quae homo proficit in bene memorando. Quorum primum est ut eorum quae vult memorari quasdam similitudines assumat convenientes, nec tamen omnino consuetas, quia ea quae sunt inconsueta magis miramur, et sic in eis animus magis et vehementius detinetur; ex quo fit quod eorum quae in pueritia vidimus magis memoremur. Ideo autem necessaria est huiusmodi similitudinum vel imaginum adinventio, quia intentiones simplices et spirituales facilius ex anima elabuntur nisi quibusdam similitudinibus corporalibus quasi alligentur, quia humana cognitio potentior est circa sensibilia. Unde et memorativa ponitur in parte sensitiva. Secundo, oportet ut homo ea quae memoriter vult tenere sua consideratione ordinate disponat, ut ex uno memorato facile ad aliud procedatur. Unde Philosophus dicit, in libro de Mem., “a locis videntur reminisci aliquando, causa autem est quia velociter ab alio in aliud veniunt”. Tertio, oportet ut homo sollicitudinem apponat et affectum adhibeat ad ea quae vult memorari, quia quo aliquid magis fuerit impressum animo, eo minus elabitur. Unde et Tullius dicit, in sua Rhetorica, quod sollicitudo conservat integras simulacrorum figuras. Quarto, oportet quod ea frequenter meditemur quae volumus memorari. Unde philosophus dicit, in libro de Mem., quod meditationes memoriam salvant, quia, ut in eodem libro dicitur, consuetudo est quasi natura; unde quae multoties intelligimus cito reminiscimur, quasi naturali quodam ordine ab uno ad aliud procedentes.

Contra a terceira objeção deve-se dizer que devemos tomar do passado como que argumentos para examinar situações do futuro. E, assim, a memória dos fatos passados é necessária para bem aconselhar sobre o futuro.

Ad tertium dicendum quod ex praeteritis oportet nos quasi argumentum sumere de futuris. Et ideo memoria praeteritorum necessaria est ad bene consiliandum de futuris.

Tomás de Aquino: alguns conceitos básicos

(revisitando “Basic concepts of Aquinas’ anthropology”, cit. acima,
como estudo introdutório ao “*De Magistro*” de Tomás)

Na “questão disputada” De Magistro, Tomás de Aquino expõe sua concepção de ensino/aprendizagem em oposição às doutrinas dominantes da época. Por detrás de questões pedagógicas encontram-se, na verdade, concepções filosóficas - a Filosofia da Educação é inseparável da Antropologia Filosófica - e teológicas.

A antropologia de Tomás - revolucionária para a época - afirma o homem em sua totalidade (espiritual, sim, mas de um espírito integrado à matéria) e está em sintonia com uma teologia (também ela dissonante para a época) que, precisamente para afirmar a dignidade de Deus criador, afirma a dignidade do homem e da criação como um todo: material e espiritual. Sugestiva nesse sentido é, por exemplo, a luta que Tomás teve de travar na Universidade de Paris para defender a tese da unicidade da alma no homem: a mesma e única alma é responsável pelos atos mais espirituais e mais prosaicos no homem (a teologia dominante - pensando dar glória a Deus - separava “a alma espiritual” das “outras duas” - sensitiva e vegetativa - em favor de uma antropologia “espiritualista” e desencarnada).

Nesse quadro de oposição a um cristianismo demasiadamente espiritualista e que pretende exagerar o papel de Deus e aniquilar a criatura, compreendem-se as colocações de Tomás e até mesmo os artigos selecionados para a questão: art. 1 Se o homem - ou somente Deus - pode ensinar e ser chamado mestre; art. 2 - Se se pode dizer que alguém é mestre de si mesmo; art. 3 - Se o homem pode ser ensinado por um anjo; art. 4 - Se ensinar é um ato da vida ativa ou da vida contemplativa.

Não é de estranhar, portanto, que Tomás comece discutindo a objeção: “Se o homem - ou somente Deus - pode ensinar e ser chamado mestre” (o fato curioso é que Tomás discuta isso precisamente como professor em sala de aula...). O exagero do papel de Deus - no caso em relação à aprendizagem - é por conta daquela teologia que considera tão sublime a inteligência humana que, em cada caso que ela ocorre, requereria uma iluminação imediata de Deus. Tomás, em seu realismo, sim, admite uma iluminação de Deus, mas esta iluminação, Deus no-la deu, de uma vez por todas, dotando-nos da “luz natural da razão”, aliás, dependente das coisas mais sensíveis e materiais...

Assim, no debate acadêmico no qual se gera o *De Magistro* encontraremos - uma e outra vez - a objeção com que se abre o trabalho: “Diz a Escritura (Mt 23,8): ‘Um só é vosso mestre’ (...) ao que diz a *Glosa*¹⁸²: ‘não atribuais a homens a honra divina e não usurpeis o que é de Deus’”.

¹⁸². Entre as autoridades citadas por Tomás está a *Glosa*. A *Glosa* - ordinária e interlinear (esta mais breve) - deriva dos ensinamentos de Anselmo de Laon e de sua escola (séc. XII) e utiliza muito material exegético anterior.

Para bem entender este e outros temas do *De Magistro* é oportuno oferecer um resumo dos conceitos básicos da filosofia de Tomás (como se sabe, em boa medida tomada de Aristóteles).

O homem e a alma em Tomás

A palavra-chave para entendermos a doutrina de Tomás sobre o homem é “alma”, que, classicamente, designa o princípio da vida. Chamemos, desde já, a atenção para o fato de que, ao longo deste estudo, aparecerão outras palavras cujo sentido filosófico clássico não coincide exatamente com o sentido usual que lhes damos hoje: “potência”, “ato”, “matéria”, “forma” etc.

O referencial a que Tomás se remete nestes temas é a doutrina basicamente estabelecida por Aristóteles em seu *Peri Psyché, Sobre a alma*. A “psicologia” de Aristóteles emergiu como uma reação de equilíbrio e moderação ante o exagerado espiritualismo da antropologia de Platão (que tem encontrado sucessivas versões tanto no Ocidente como no Oriente...). O espiritualismo platônico é uma certa tomada de posição radicalmente dualista diante da questão: “O que é o homem?”. Platão situa espírito e matéria como realidades justapostas, disjuntas, em união fraca e extrínseca no homem. O homem, para Platão, seria primordialmente espírito (e o

corpo seria, nessa visão, algo assim como um mero cárcere do espírito)¹⁸³.

Do ponto de vista aristotélico, esse dualismo platônico atenta contra a intrínseca unidade substancial do homem, ao desprezar a dimensão material do ser humano, exagerando a separação entre o espiritual e o corpóreo. E é esta unidade o que, afinal, permite a cada homem proferir o pronome “eu”, englobando tanto o espírito quanto o corpo. Para os platônicos (e para a teologia dominante em Paris no tempo de Tomás), o homem seria essencialmente espírito, em *extrínseca* união com a matéria: a matéria não faria parte da realidade propriamente humana. Já para Tomás há, no homem, uma união *intrínseca* de espírito e matéria¹⁸⁴.

Do ponto de vista de Tomás, a questão “O que é o homem?” é uma questão inquietante porque a realidade humana se apresenta como fenômeno muito complexo: integrando em si a unidade harmônica de espírito e matéria. Assim, a dimensão corporal é plenamente afirmada e reconhecida como integrante da natureza humana: o fato, afinal evidente, de que o homem é um animal, compartilhando uma dimensão material - um corpo, uma bioquímica... - com os *outros animais*¹⁸⁵. Mas, se por um lado,

¹⁸³. Platão chega a admitir a existência de três almas no homem, que correspondem às três funções da mesma e única alma humana na doutrina aristotélica.

¹⁸⁴. União extrínseca é a que se dá, digamos, entre um indivíduo e sua roupa ou entre o queijo e a goiabada; união intrínseca, é a que ocorre por exemplo entre um objeto e sua cor (a cor não se dá sem o objeto e nem se dá objeto sem cor).

¹⁸⁵. E aqui é interessante notar a força do realismo de Tomás: a própria expressão “outros animais”, em suas diversas formas latinas - “alia

afirma-se a realidade corpórea, por outro, afirma-se, com igual veemência, que há também, no homem, uma transcendência do âmbito meramente biológico: certas características que, classicamente, tem sido chamadas de espirituais, características ligadas - como veremos mais adiante - às duas faculdades espirituais da alma humana: a inteligência e a vontade.

Potência-Ato. Matéria-Forma. Alma

O realismo aristotélico é considerado um dualismo equilibrado e apresenta uma grande unidade em sua concepção teórica, uma unidade centrada no conceito de “alma”. É muito importante destacar essa unidade: a filosofia do homem é uma extensão da filosofia do ser vivo em geral, e esta, por sua vez, continua a mesma linha de análise filosófica do ser material em geral. Afirma-se pois, plenamente, a realidade espiritual, mas em articulação, em íntima conexão com a matéria.

A filosofia de Tomás reconhece uma impressionante unidade no mundo material: a mesma estrutura básica de análise filosófica do ente físico em geral, de uma pedra, digamos, é aplicada a todos os viventes e, também, ao homem, que é um ente espiritual.

Não é o caso aqui de examinarmos com detalhes técnicos os conceitos que integram essa análise. Em todo caso, sim, vale a pena mencionar, brevemente, alguns desses

animalia”, “aliis animalibus” etc. - aparece nada menos do que cerca de quatrocentas vezes na obra do Aquinate.

conceitos como: potência e ato; matéria e forma; alma e espírito.

Potência e ato são dois modos distintos e fundamentais de ser. Sendo modos fundamentais de ser são, a rigor, indefiníveis. Aristóteles contenta-se com descrevê-los: *potência* é a possibilidade, a potencialidade de vir a ser *ato*. E o *ser-em-ato* é aquele que propriamente é, enquanto o *ser-em-potência* *pode* vir a ser ato. O exemplo clássico é o da semente (potência) que pode vir a ser árvore (a árvore real é o ato contido na potência, na potencialidade da semente). Encontramos, ainda hoje, vestígios desse uso aristotélico da palavra “ato”. Nesse sentido, é interessante notar o tributo que a língua inglesa paga a Aristóteles: para referir-se ao que realmente é, à realidade de fato, o inglês diz: *actually*, que significa, ao pé da letra, o advérbio do ato, *atual-mente*, significando: de verdade, de fato. E quando, em português, dizemos que algo é *exato*, estamos pensando em *ex-actu*, *ex* - a partir de / - *actu*, a realidade¹⁸⁶.

Para a análise do ser vivo (como para a análise do ser físico em geral) Tomás aplica o binômio ato/potência, sob a formulação matéria/forma. Devemos pensar estas palavras “matéria” e “forma” não no sentido usual que lhes damos hoje, mas num outro sentido, no sentido que recebem no quadro dessa filosofia da natureza, denominada *hilemorfismo* (literalmente: matéria-forma; *hilé-morfé*).

¹⁸⁶. Um terno *exato* em suas medidas e feitura é um terno feito a partir da realidade do sujeito que vai usá-lo e não, digamos, um terno comprado pronto e mal-ajustado a quem o usa...

Assim, *matéria* ou *matéria prima*¹⁸⁷ deve ser entendida simplesmente como potencialidade, como pura possibilidade de ser ente físico. Uma potência que se vê realizada (*atualizada*) pela união com o *ato* que é a forma (forma substancial¹⁸⁸). Desse modo, um ser físico qualquer, digamos, um diamante é composto de *matéria* e *forma*, em união intrínseca: a matéria prima é a pura potência de ser ente físico e a forma substancial é o ato primeiro, fundamental, que determina a atualização dessa potência. Assim, se o diamante é um ser físico, é porque tem possibilidade, potencialidade de sê-lo (e assim todo ser físico tem matéria prima, potencialidade de ser um ente físico).

Essa potencialidade da matéria prima é realizada, atualizada, recebe seu ato, sua realidade, pela forma substancial: aquele componente que faz com que o diamante seja diamante e não, digamos, um gato ou uma orquídea. O diamante, a orquídea, o gato e o homem têm algo em comum: todos eles são seres físicos, que se constituem, portanto, da pura potencialidade indeterminada que é a matéria prima. Mas são distintos pela forma que cada um tem e que faz com que cada um seja o que é: o diamante é diamante porque tem forma substancial de diamante; Mimi é gato porque tem forma substancial de gato; João é homem porque tem forma substancial de homem¹⁸⁹.

¹⁸⁷. Conceito que, aliás, não coincide com a acepção industrial que hoje damos à expressão “matéria-prima”.

¹⁸⁸. A forma substancial é aquela que, em união com a matéria prima, constitui a substância do sujeito. Naturalmente, há também formas acidentais (cor, tamanho etc.) que inerem na substância.

¹⁸⁹. Cabe aqui uma breve explicação sobre o modo como a filosofia chegou a esses conceitos. Para analisar a realidade material, Aristóteles

E é tal a unidade de sua consideração do cosmos, que Tomás emprega o mesmo binômio matéria/forma para indicar tanto a composição substancial de uma pedra quanto a de um homem, que é um ser espiritual.

Nesse contexto é fácil entender o conceito de alma. Alma é pura e simplesmente uma forma: a forma substancial do vivente. Certamente, a alma é uma forma muito especial (daí que também receba um nome especial), mas é uma forma¹⁹⁰.

parte da experiência dos fenômenos da unidade substancial de cada ente, de cada sujeito. Aristóteles parte também da realidade das mudanças substanciais, isto é, aquelas mudanças, por assim dizer, mais sérias, nas quais o que muda é não já esta ou aquela qualidade acidental do sujeito (que ficou mais alto, mais gordo, mais corado, ou mudou de lugar...), mas *o próprio sujeito*: uma coisa, X, deixa de ser o que era e passa a ser outra coisa: Y (para meros efeitos de exemplificação didática, pensemos em um pedaço de madeira que se queima e deixa de ser a substância que era - madeira - e passa a ser outra coisa: cinza). Nesses casos de mudança substancial, o novo ser Y não proveio do nada (mas, evidentemente, de X) e o ser X não se reduziu ao nada (deixou de ser X e passou a ser Y). Examinando, portanto, esses casos de mudança de substância, vemos que há algo que permanece e algo que muda (o que está a indicar que a substância é composta, composta de dois elementos: um que permanece, outro que muda). O que permanece é a matéria prima, realizada, *atualizada*, em cada caso, por um fator determinante dessa potência que faz com que X seja X e Y seja Y: a *forma substancial*.

¹⁹⁰ Sempre que falo desse ponto, lembro-me do comentário jocoso (mas pleno de sentido...) feito por um aluno. “Com a palavra ‘alma’ (em relação às demais formas) - dizia ele - dá-se algo de semelhante ao que ocorre com certas denominações de sanduíche: os sanduíches com queijo são prefixados por *cheese*: *cheese-burger*, *cheese-dog* etc. Mas o ‘misto quente’ é um sanduíche tão tradicional, tão especial, que ninguém o chama de *cheese-presunto*, mas por um nome também especial: ‘misto quente’”. Brincadeiras à parte, podemos dizer que a alma é forma, mas uma forma muito especial porque atua, *in-forma* o vivente, constituindo o princípio da vida e, portanto, recebe o nome especial de alma.

Sempre que houver vida - e a vida caracteriza-se por um modo especial de interagir com o exterior a partir de uma interioridade - essa vida implica uma especialidade de forma do vivente: a alma. Desse modo, pode-se falar em alma de um vegetal, alma de uma samambaia, em alma de uma formiga ou de um cão e, também, em alma humana (neste caso, trata-se de uma alma espiritual). A alma (como, aliás, todas as formas substanciais) é um princípio de composição substancial dos viventes. Ou melhor, um co-princípio (em intrínseca união com o outro co-princípio: a matéria prima). É pela alma que se constitui e se integra o vivente enquanto tal, e ela é também a fonte primeira de seu agir, de suas operações.

Estas são, aliás, as duas definições que Santo Tomás dá da alma.

1a. definição: Alma é o ato primeiro do corpo natural organizado (Tomás de Aquino *De Anima* II, 1, 412, a 27, b.5).

Esta definição diz, pura e simplesmente, que a alma é forma substancial para o vivente: o princípio ativo constituinte da unidade e do ser do vivente.

2a. definição: Alma é aquilo pelo que primeiramente vivemos, sentimos, mudamos de lugar e entendemos... (Tomás de Aquino *De Anima* II, 2, 414, a 12).

Também esta segunda definição caracteriza a alma como forma substancial, mas, neste caso, enfatizando a forma substancial enquanto fonte *radical* das operações do sujeito. O cão late ou morde porque tem boca, sim, mas em última

instância, porque é vivo, porque tem forma substancial, alma de cão.

A alma e suas potências: os fatores na operação

A alma não opera diretamente e é por esta razão que se diz: A alma é aquilo pelo que *primeiramente* sentimos, mudamos de lugar etc.”. “Primeiramente”, aqui, significa que não é a alma diretamente que vê, anda, conhece ou quer, mas o vivente opera tudo isto *por meio* das potências (“potências” aqui, não no sentido entitativo, mas no sentido de potências operativas: faculdades) da alma: a potência visual, a potência motriz etc.

É conveniente, portanto, distinguir os diversos fatores presentes numa operação qualquer de um vivente. O mesmo vivente pode estar exercendo ou não tal operação, mas, no entanto, está continuamente vivo, está sendo in-formado pela alma. Daí que seja necessário distinguir a alma (substancial, sempre atuante) de suas potências operativas (que podem estar operando ou não). A potência visual ou a motriz não estão atuando quando, por exemplo, estou dormindo, mas a alma, princípio vital, é sempre presente, como forma substancial do vivente.

Enumeremos os diversos fatores que concorrem nas operações do vivente.

1) O próprio vivente. O sujeito, João, que faz esta ou aquela operação (por exemplo, ver ou ouvir).

2) A alma. Se João realiza tais e tais operações é porque é vivente e, em última instância, porque é dotado de alma. Se ele fosse pedra, não veria nem ouviria.

3) As potências da alma. Pois não é a alma diretamente que vê, ouve, se locomove etc. Ela realiza estas operações por meio de suas potências. A alma está dotada de uma potência visual, que realiza o ato de ver; de uma potência auditiva, que realiza o ato de ouvir; etc.

4) Os atos das potências. Sabemos que a alma está dotada de diferentes faculdades, precisamente porque são distintos os atos que o vivente realiza: o ato de ver é diferente do ato de ouvir; pensar é distinto de querer; etc.

5) Os objetos (formais) dos atos. Podemos dizer que se esses atos (de ver e de ouvir, por exemplo) são diferentes é porque são diferentes seus objetos: o objeto do ato de ver é a cor; o objeto do ato de ouvir é o som.

6) O objeto material. Claro que o mesmo objeto material - uma fogueira, por exemplo - pode ser apreendido por diversas potências, mas cada uma o apreende pelo seu particular objeto formal (a potência visual capta a cor do fogo; a auditiva, seu crepitar; o olfato se ocupa do cheiro de queimado etc.).

Os três graus de vida. Espírito e inteligência no homem.

Vida é a capacidade de realizar operações com *espontaneidade* e *imanência*, portanto, por iniciativa própria,

a partir de si mesmo e operações que terminam no próprio sujeito.

Três graus de vida que correspondem a três graus de espontaneidade e de imanência na realização das operações. E correspondem também a três tipos de alma: alma vegetativa, alma sensitiva e alma intelectiva.

Ao primeiro grau de vida - a vida vegetativa -, corresponde um ínfimo grau de espontaneidade e imanência: o vegetal é senhor apenas da *mera execução* da operação: do seu “nutrir-se”, do seu crescimento, de sua reprodução.

Note-se de passagem que, na medida em que subimos na escala da vida, ao mesmo tempo que a alma vai crescendo em espontaneidade e imanência ocorre também uma ampliação de seu campo de relacionamento: desde o limitado meio que circunda uma planta ao mundo sem fronteiras do espírito humano.

A alma em cada grau de vida é - como princípio vital - única, e realiza todas as funções dos graus inferiores: a alma espiritual responsável pelas delicadas poesias que João da Silva compõe é a mesma e única que é o princípio de operações vegetativas como a circulação de seu sangue ou sua digestão.

Para além da mera execução das operações - que caracteriza a vida vegetativa - a alma sensitiva do animal é responsável também - e isto diferencia o animal da planta - pelo sentir, pelo conhecimento sensível: pela apreensão (cognoscitiva) de realidades concretas e particulares que o circundam.

Assim, pelo conhecimento, que é claramente um fator importante em suas operações, o animal é mais dotado de espontaneidade e imanência do que o vegetal: o gato Mimi percebe este pires de leite, apreende-o com seus sentidos e este conhecimento é responsável pelo seu movimento em direção a ele. Assim, os animais têm uma dimensão de vida superior à das plantas: são mais donos de suas operações e de suas interações com o ambiente, porque são capazes de sentir, isto é, são capazes de conhecimento de realidades sensíveis, de conhecimento de realidades particulares e concretas.

Essas faculdades do sentir ou faculdades do conhecimento sensível são os sentidos: a visão, a audição etc.¹⁹¹. Estão presentes nos animais e no homem. O conhecimento dos outros animais, porém, não transcende o âmbito do sensível, do concreto: esta cor, este cheiro, este som...

No caso do homem (que é o caso da vida intelectual), sua alma, além das características próprias e peculiares, realiza todas as operações dos graus inferiores de vida. A alma humana não só é responsável pela realização das operações ligadas às faculdades da vida vegetativa - a circulação do sangue, a digestão etc. -; a mesma e única alma realiza também as operações sensitivas (próprias da vida animal, como o conhecimento sensível) e, além de tudo isto, essa mesma alma irrompe numa dimensão nova: a dimensão do espírito.

¹⁹¹. A filosofia clássica divide as potências dos conhecimentos sensíveis, ou seja, os sentidos, em: sentidos externos (basicamente os tradicionais cinco sentidos) e sentidos internos, em número de quatro: sentido comum, imaginação, memória e capacidade estimativa.

A alma humana está dotada de duas potências espirituais: a inteligência e a vontade.

Para nossa questão, interessa-nos especialmente a inteligência. Se o conhecimento sensível versa sobre a realidade particular e concreta (este vermelho, este sabor salgado, esta forma triangular etc.); a inteligência humana transcende, supera esse âmbito do particular, do material e do concreto e pode versar sobre o universal. A geometria, por exemplo, como conhecimento intelectual humano, não se ocupa desta forma triangular do recorte de papel que tenho diante dos olhos; ela trata, sim, do triângulo abstrato. E diz: “A soma dos ângulos internos do triângulo vale dois retos”. Destaquemos, nessa afirmação, seu caráter abstrato e universal: pouco importa se o triângulo é azul ou amarelo, se é acutângulo, retângulo ou obtusângulo, a inteligência versa sobre “o triângulo”. E, para “o triângulo”: “A soma dos ângulos internos é dois retos”. Já a medicina estuda hepatologia, independentemente deste fígado de Maria ou de José.

Esta capacidade da inteligência de apreender o universal e abstrato, abre um mundo sem fronteiras para o conhecimento: ele não se limita à realidade concreta que o circunda, mas atinge todo o ser. E precisamente essa abertura para a totalidade do real é o que se chama de espírito. Espírito é a capacidade de travar relações com a totalidade do real. Daí que Tomás repita, uma e outra vez, a sentença aristotélica: “*Anima est quodammodo omnia*”, “A alma humana, sendo espiritual, é, de certo modo, todas as coisas”...

Podemos agora, com base na definição de inteligência como faculdade de conhecimento espiritual do homem, rever, com luzes novas, os conceitos básicos de Tomás.

Contra todo dualismo que tende a separar exageradamente no homem a alma espiritual e a matéria, Tomás afirma a intrínseca união, a substancial união de ambos os princípios: a alma espiritual, como forma, requer - em tudo por tudo - a integração com a matéria. Pense-se, por exemplo, em todo o tema - hoje mais agudo e atual do que nunca - das doenças psicossomáticas: da relação, digamos, entre um desgosto ou uma crise existencial, por um lado, e uma gastrite ou uma úlcera, por outro. Mas o exemplo mais veemente dessa integração é encontrado na discussão do objeto próprio da inteligência humana.

Como dizíamos, não operamos diretamente pela alma, mas por meio de suas potências operativas. Ora, cada potência da alma é proporcionada a seu objeto: a potência auditiva não capta cores, a potência visual não atua sobre aromas.

Dizer que a inteligência é uma potência espiritual é dizer que seu campo de relacionamento é a totalidade do ser: todas as coisas - visíveis e invisíveis são inteligíveis -; “calçam” bem, combinam com a inteligência. Contudo, a relação da inteligência humana com seus objetos não é uniforme. Dentre os diversos entes e modos de ser, há alguns que são mais direta e imediatamente acessíveis à inteligência. É o que Tomás chama de objeto próprio de uma potência: aquela dimensão da realidade que se ajusta, por assim dizer, “sob medida” à potência (ou, melhor dito, é a potência que se ajusta àquela realidade). Não que a potência não incida sobre

outros objetos, mas o objeto próprio é sempre a base de qualquer captação: se pela visão captamos, por exemplo, número e movimento (e vemos, digamos, *sete* pessoas correndo), é porque vemos a cor, objeto próprio da visão. Ora, próprio da inteligência humana - potência de uma forma espiritual acoplada à matéria - é a abstração: seu *objeto próprio* são as *essências abstratas das coisas sensíveis*. Próprio da inteligência humana é apreender a ideia abstrata de “cão” por meio da experiência de conhecer pelos sentidos diversos cães: Lulu, Duque e Rex...

Assim, Tomás afirma: “O intelecto humano, que está acoplado ao corpo, tem por objeto próprio a natureza das coisas existentes corporalmente na matéria. E, mediante a natureza das coisas visíveis, ascende a algum conhecimento das invisíveis” (*S. Th.*, I, 84, 7). E nesta afirmação, como dizíamos, espelha-se a própria estrutura ontológica do homem: mesmo as realidades mais espirituais só são alcançadas, por nós, através do sensível. “Ora - prossegue Tomás -, tudo o que nesta vida conhecemos, é conhecido por comparação com as coisas sensíveis naturais”. Esta é a razão pela qual o sentido extensivo e metafórico está presente na linguagem de modo muito mais amplo e intenso do que, à primeira vista, poderíamos supor.

Contra todo dualismo que tende a separar exageradamente no homem a alma espiritual e a matéria, Tomás afirma a intrínseca união e mútua ordenação de ambos os princípios. Contra todo “espiritualismo”, Tomás conclui: “É evidente que o homem não é só a alma, mas um composto de alma e de corpo” (*Summa Theologiae* I, 75, 4). E esta união se projeta na operação espiritual que é o conhecimento:

“A alma necessita do corpo para conseguir o seu fim, na medida em que é pelo corpo que adquire a perfeição no conhecimento e na virtude” (C.G. 3, 144.).

Para Tomás o conhecimento intelectual (abstrato) requer o conhecimento sensível. É sobre os dados do conhecimento sensível que atua o intelecto, em suas duas funções: intelecto agente e paciente.

A seguir apresentaremos um resumo tipificado (com as limitações que se dão nesses casos...) de como ocorre uma apreensão intelectual: o sujeito cognoscente está diante de um objeto determinado, digamos, João diante de um gato, Mimi. O que se conhece, segundo Tomás, é a própria realidade (ainda que para isso sejam necessários certos intermediários: as espécies...). Na passagem da impressão sensível para a ideia abstrata, o intelecto vai exercer duas funções: a de intelecto agente e a de intelecto paciente (ou passivo). Por isso, Tomás compara o intelecto a um olho que emite luz sobre aquilo que ele mesmo vê.

Todo conhecimento começa pelos sentidos: uma vez que os sentidos apreendem uma imagem (imagem em qualquer dimensão sensível: não só visual, mas também auditiva etc.), essa imagem assim interiorizada (que recebe o curioso nome de “phantasma”) é oferecida ao intelecto (agente) para que - para além das impressões sensíveis (a determinada cor, o aspecto, o cheiro etc. deste gato concreto) - torne “visível” sua essência abstrata de gato.

Nesse sentido, um filósofo contemporâneo, James Royce, compara a ação do intelecto agente a um tubo emissor de raios X que torna visível a estrutura óssea (na comparação:

a essência) subjacente à pele (comparada aos aspectos sensíveis): esta é visível em nível de luz normal (conhecimento sensível); aquela (a essência), em nível de raios X (na comparação: o conhecimento intelectual).

Esse “fantasma” despojado de suas características particularizantes¹⁹², abstraído, é oferecido ao intelecto passivo (que só é passivo no sentido de que depende da ação do intelecto agente), para que produza o conceito.

Na metáfora, o intelecto paciente poderia ser comparado ao filme virgem de raios X (com a ressalva de que o filme é totalmente passivo, enquanto o intelecto reage ativamente para formar o conceito). O conceito, por sua vez, é meio para a união com o próprio objeto. O intelecto agente está assim ligado à atividade de aquisição do conhecimento; o paciente, ao estado de saber.

O conhecimento é assim uma apropriação imaterial, *intencional*¹⁹³ de formas (acidentais ou substanciais) sensíveis ou não, pelas quais o sujeito se une à própria realidade do objeto (que tem a forma materialmente, constituindo-o como tal ente). A potência intelectiva de posse de formas está in-formada, conhece.

¹⁹². Outra operação importante nesse processo é a *collatio*, a confrontação (feita pelo sentido interno chamado “capacidade cogitativa”, que participa do intelecto) entre esta impressão e outras semelhantes, preparando a formação do conceito intelectual.

¹⁹³. No sentido de *intentio*, o conhecimento que se apropria de uma forma.

A segunda potência espiritual: a vontade

Mas o homem - tal como os outros animais - não é só inteligência. Há nele, além disso, uma dinâmica, um tender à posse efetiva (e não meramente cognoscitiva) de objetos, e isto é o que se chama, classicamente, apetite. Um animal, um cachorro, por exemplo, não só tem um conhecimento, digamos, de um osso (conhecimento que, no caso do animal, não supera o âmbito do sensível, do particular, do concreto), mas tende a esse osso realmente, tende à posse efetiva do osso: é o que, como dizíamos, se chama apetite (um apetite que, no caso dos animais, está limitado também ao âmbito do sensível, do particular, do concreto).

Apetite é a tendência a aproximar-se do bem (daquilo que o conhecimento apresenta como bem) e afastar-se do mal. Naturalmente, o apetite está ligado ao conhecimento e dele decorre: porque farejou o osso é que o cachorro procura roê-lo; porque viu o lobo é que a ovelha foge...

Ora, assim como no homem há, além do conhecimento sensível um conhecimento intelectual, assim também, além do apetite sensível, estamos dotados de uma outra potência apetitiva que se articula com o conhecimento intelectual: é a vontade. A vontade é, pois, a potência apetitiva espiritual, o apetite que decorre do conhecimento intelectual. Esta é a razão pela qual podemos nos motivar não só pela obtenção de uma realidade particular e concreta, digamos, um sorvete de creme, mas também ser motivados por: “a justiça”, “a dignidade”, “o bem”, “os direitos do homem”, “a honra” etc. Se o objeto formal de todo apetite é o

bem; o objeto formal da vontade, enquanto apetite intelectual,
é o bem intelectualmente conhecido como tal.

A mística da cozinha: de Heráclito a Adélia Prado

Resumo: Em diálogo com a grande tradição ocidental de pensamento, a poesia e a mística de Adélia Prado retomam Heráclito e Tomás de Aquino (particularmente seu conceito de participação) em direção à uma mística do cotidiano.

Palavras-Chave: Adélia Prado. Tomás de Aquino. Heráclito. Mística do cotidiano.

Abstract: In dialogue with great thinkers of the Western tradition, poetry and mystic of Adelia Prado revisite Heraclitus and Thomas Aquinas (especially his concept of participation) towards a mystic of everyday life

Key-words: Adélia Prado. Aquinas. Heraclitus. Mystic of everyday life.

A duração do dia

Após dez anos de silêncio poético, Adélia Prado lançou, no fim de 2010, *A duração do dia*¹⁹⁴ (abreviaremos por AD), mais um livro de poesia, com essa mística tão sua de adoração do dia. Mais do que um trocadilho fácil, trata-se mesmo da mística do cotidiano, a ligação (artística e pessoal) com Deus por meio da realidade simples de todo dia e do dia-a-dia.

Ao final do poema “Aqui tão longe”, após um flagrante do bairro pobre...:

¹⁹⁴ *A duração do dia* São Paulo, Record, 2010

O sol da tarde finando-se,
ao cheiro de lenha queimada
todos se vão à fogueira
dançar em volta das chamas
para um deus ainda sem nome,
um medo lhes protegendo,
um ritmo lhes ordenando,
jarro, caneca bacia,
cama, coberta, desejo
que amanhã seja outro dia...

...Adélia conclui:

igual a este dia, igual,
igual a este dia, igual. (AD, pp. 21-22)

Não estamos longe daqueles outros versos de *Poesia Reunida*¹⁹⁵ (abrev.: PR):

Minha mãe cozinhava exatamente
arroz, feijão-roxinho, molho de batatinha
Mas cantava (PR, p. 151).

Ou dos de “Mural”, de *Oráculos de Maio*, “a rotina perfeita é Deus”:

¹⁹⁵ Prado, Adélia *Poesia Reunida*, São Paulo, Siciliano, 1991.

Mural

Recolhe do ninho os ovos
a mulher
nem jovem nem velha,
em estado de perfeito uso.
Não vem do sol indeciso
a claridade expandindo-se,
é dela que nasce a luz
de natureza velada,
é seu próprio gosto
em ter uma família,
amar a aprazível rotina.
Ela não sabe que sabe,
a rotina perfeita é Deus:
as galinhas porão seus ovos,
ela porá a sua saia,
a árvore a seu tempo
dará suas flores rosadas.
A mulher não sabe que reza:
que nada mude, Senhor.
(*Oráculos de Maio*, São Paulo, Siciliano, 1999,
p.39.)

A particular sensibilidade para a presença de Deus no cotidiano aproxima Adélia de uma corrente da tradição ocidental, que inclui Heráclito e Tomás de Aquino (o que deixa a anos-luz de distância o estereótipo tolo de rotular Adélia como “dona de casa que faz poesia” ou “poeta do cotidiano”, em sentido chato).

Aliás, Adélia em suas entrevistas tem se referido explicitamente a Tomás; e recentemente tem destacado a famosa experiência mística do Aquinate, que o levou ao silêncio, desde o dia de São Nicolau de 1273, data a partir da qual ele simplesmente se recusou a continuar escrevendo... Silêncio que, para Tomás (e Adélia) é o cume da perspectiva negativa (*philosophia negativa, theologia negativa*) da tradição mística de Pseudo Dionísio Areopagita.

Em entrevista a Edney Silvestre (“Espaço Aberto – Literatura”, exibida na Globo News, dezembro de 2010), em Ouro Preto, em torno a uma mesa de café e pão de queijo, Adélia traduz em mineirês o pensamento de Tomás:

Eu acho que o *falatório* da gente – o falatório da filosofia, o falatório das artes, as própria línguas – são uma forma de atingir esse silêncio... divino, onde não há mais necessidade de palavras... é um descanso, né? [... A palavra, a as artes, os ritos, a liturgia, essa nossa vida simbólica...] é para atingir, a meu ver, o momento supremo da adoração, a criatura e o Criador... eu não preciso falar mais nada, Ele já entendeu e eu já entendi, né? Até chegar lá, nós precisamos disso; eu não falo “muleta” porque muleta é uma palavra ruim e isso tudo é bonito demais [...] A beleza é a pegada dEle na brutalidade das coisas e isso que para mim é poesia. A poesia e toda arte verdadeira revelam para nós: o real. [...] Esse pão de queijo aqui, ó, que eu vou comer e sentir o sabor disto; isso,

para mim, é que a coisa mais impressionante da arte: eu preciso da mentira da ficção para poder mostrar o que é de verdade. A Bíblia é uma ficção – com suas parábolas, mitos... – para mostrar algo que essa ficção está sustentando. Porque se a revelação fosse feita nessa linguagem vagabunda, que nós estamos tendo aqui, agora, ela não tinha se sustentado...
(<http://globonews.globo.com/Jornalismo/GN/0,,MUL1633701-17665-385,00.html>)

É notória a semelhança com a *theologia negativa* de Tomás de Aquino¹⁹⁶. Por exemplo: quando Tomás discute a conveniência de que Deus se revele por metáforas na Sagrada Escritura (I, 1, 9), ele chega a dizer que, no caso do discurso sobre Deus, é mesmo uma necessidade: “Como diz Dionísio: é impossível o raio divino iluminar-nos a não ser circunvelado por diversos véus sagrados”. E ante a objeção de que as metáforas sobre Deus valem-se de comparações com corpos vis, para Tomás isto é até bom porque mostra que não estamos falando com propriedade de Deus e:

É mais adequado ao conhecimento que temos de Deus nesta vida; pois dEle, é-nos mais manifesto o que Ele não é, do que o que é. E, assim, quanto mais afastado de Deus é o termo de comparação, mais nos damos conta de que

¹⁹⁶ Cf. p. ex. Pieper, Josef *Luz Inabarcável - o Elemento Negativo na Filosofia de Tomás de Aquino*
<http://www.hottopos.com/convenit/jp1.htm>

Deus transcende o que dEle dizemos ou pensamos (ad 3).

Adélia e Heráclito; Deus no forno - a escritora na cozinha

Para nos aproximarmos da relação entre Deus e o cotidiano e, mais ainda, entre Deus e o trivial, devemos remontar a um emblemático episódio, protagonizado por um grande pensador nos alvares da filosofia, Heráclito de Éfeso. O episódio é narrado por Aristóteles¹⁹⁷:

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”¹⁹⁸

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:

¹⁹⁷ *De part. anim.*, A5 645 a 17 e ss.

¹⁹⁸ *apud* Heidegger, M. *Heráclito*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, p. 22.

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 ordinário¹⁹⁹.

Se a filosofia, tal como a arte, 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 cotidiano. 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 estão os deuses”. Aqui mesmo: junto ao forno, que aquece e que dá o pão, no trivial do cotidiano:

¹⁹⁹ Heidegger, M. *Heráclito*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, pp. 23-24.

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.

E Heidegger prossegue:

Não é preciso evitar o conhecido e o ordinário e perseguir o extravagante, o excitante e o estimulante na esperança ilusória de, assim, encontrar o extraordinário. Vocês devem simplesmente permanecer em seu cotidiano e ordinário, como eu aqui, que me abrigo e aqueço junto ao forno. Não será isso que faço, e esse lugar em que me aconchego, já suficientemente rico em sinais? O forno presenteia o pão. Como pode o homem viver sem a dádiva do pão? Essa dádiva do forno é o sinal indicador do que são os *theoí*, os deuses. São os *daíontes*, os que se oferecem como extraordinário na intimidade do ordinário²⁰⁰.

E a arte faz-nos ver (ou entrever...) e lembrar essa realidade transcendente no inaparente do cotidiano e, sem ela, recaímos na cotidiana desolação, como expressou Adélia:

De vez em quando Deus me tira a poesia.
Olho pedra e vejo pedra mesmo²⁰¹

²⁰⁰ Heidegger, M. *Heráclito*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, p. 24.

²⁰¹ Prado, Adélia *Poesia Reunida*, São Paulo, Siciliano, 1991, p.199

Nesse verso genial, encontram-se, de modo maximamente resumido, os elementos essenciais (e sua interconexão) de que estamos falando: Deus-inspiração-cotidiano-arte.

É pela mão do artista que, também nós, os não artistas, podemos ver esse *plus*, para além da mera pedra.

Tal como o sábio Heráclito, encontramos a poeta Adélia na cozinha:

A Escrivã na Cozinha

Só Deus pode dar nome à obra completa
– a de nossa vida, explico – mas sugiro
Ao meio-dia um rosal,
Implica sol, calor, desejo de esponsais,
a mãe aflita com a festa,
pai orgulhoso de entregar sua filha
a moço tão escovado.
Nome é tão importante
Quanto o jeito correto de se apresentar a
entrevistas.
Melhor de barba feita e olho vivo,
Ainda que por dentro
tenha a alma barbada e olhos do sono.
Sonhei com um forno desperdiçado calor.
eu querendo aproveitá-lo pra torrar amendoim
e um pau roliço em brasa.
Explodiria se me obrigassem a caminhar por
ele.
Ninguém me tortura, pois desmaio antes.

A beleza transfixa,
as palavras cansam porque não alcançam,
e preciso de muitas pra dizer uma só.
Tão grande meu orgulho, parece mais
o de um ser divino em formação.
Neurônios não explicam nada.
Psicólogos só acertam se me ordenam:
Avia-te para sofrer – conselho pra distraídos –,
cristãos já sabem ao nascer
que este vale é de lágrimas. (AD, pp. 25-26)

É grato notar que a poesia de Adélia tem plena consciência do cotidiano como objeto de transcendência. Em outra entrevista, 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, pousa nas coisas... está pousada ou está encarnada nas coisas²⁰².

²⁰² Prado, Adélia “Poesia e Filosofia”, in Lauand, Jean *Interfaces*, São Paulo, Hottopos, 1997, pp. 23-24.

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.

Criação, Encarnação e a mística do cotidiano – Adélia Prado

A relação entre as visões de mundo de Adélia e Tomás, remete à doutrina da participação deste.

A doutrina da participação é a resposta de Tomás 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. Como se lê em Col 1,15 e ss.:

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 aprouve a Deus reconciliar por Ele e para Ele todos os seres, os da terra e os dos Céus...

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! “Meu Deus! Quanta beleza...” exclama o poeta²⁰³ e com ele - consciente ou inconscientemente - todos os artistas e todos os que contemplam o belo.

É interessante notar neste sentido que o significado etimológico da palavra espanhola “*Olé!*”, seja um recurso a Deus. *Olé!* - diz o *Diccionario de la Real Academia* - provém do árabe *Wa-(a)llah* (“Por Deus!”)²⁰⁴. *Olé!* é uma exclamação de entusiasmo ante uma beleza surpreendente ou “excessiva” (no verbete *¡Olé!*, o *Diccionario* de María Moliner exemplifica com o caso das touradas ou do flamenco). Facilmente intuimos 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!* (ou o equivalente em outras línguas: *Oh, my God! What a beautiful woman!*)²⁰⁵. Mas, Deus é o autor de toda a Criação e a epístola aos Colossenses fala da reconciliação de

²⁰³ Castro Alves, “*Sub Tegmine Fagi*”.

²⁰⁴ *Wa(a)llah* - “Por Deus!” - o árabe não dispõe da vogal “e” e, por vezes, o “a” tem som semelhante a “e”.

²⁰⁵ 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 *Quixote* isto é mais explícito: quando o cristão começa a gabar a insuperável beleza de sua dama, 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).

toda a realidade. 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:

“Tia Zina a esta hora começa a ficar insuportável, vai me aporrinhar para valer. Mudei em alguma coisa, sim. Tempos atrás pedia, tira meu medo, Deus. Hoje, digo, estou com medo, meu Pai, me abraça (...) Sabina deixou um recorte de jornal debaixo da minha porta: APARIÇÃO DE NOSSA SENHORA EM MINAS GERAIS! É gozação dela comigo, porque a vidente tem o mesmo nome meu e ela pensa que eu vou sair correndo para ver a aparição. Boba. Nossa Senhora está na minha casa é me esperando, pra me ajudar a dar banho em tia Zina, sem fazer careta. Sabina emprega muito mal a palavra ‘mística’. Tivesse ela que dar banho em tia Zina, descobriria com quanta água e sabão se faz um santo. Falo sem soberba, não quero menos”. (Adélia Prado, *Filandras*, Rio de Janeiro, Record, 2001, pp. 79-80)

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
(...) (PR, p.326)

A Necessidade do Corpo

Nenhum pecado desertou de mim
Ainda assim eu devo estar nimbada
Porque um amor me expande.
Como quando na infância
Eu contava até cinco para enxotar fantasmas,
beijo por cinco vezes minha mão.
Este é meu corpo,
corpo que me foi dado
para Deus saciar sua natureza onívora.
Tomai e comei sem medo,
Na fímbria do amor mais tosco
Meu pobre corpo
É feito corpo de Deus. (AD, p. 28)

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. (*PR*, 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, 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, comentando o pensamento de Tomás, chama de “transtorno bipolar” ou “psicose maníaco-depressiva”²⁰⁶, “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 – é neste sentido que Santo Tomás entende o “bem aventurados os que choram”. Para Santo Tomás, o dom da Ciência, do Espírito Santo, é exatamente perceber o nada deste mundo que, ao mesmo tempo, encanta porque participa do ser de Deus. Isto é bastante atual: esta consciência existencial do nosso nada, ao mesmo tempo portadora de uma luz de esperança, já que a

²⁰⁶ Para este e demais temas do parágrafo, cf. Lauand, J. “Transtorno Bipolar: a Normal ‘Patologia’ de Tomás de Aquino” <http://www.hottopos.com.br/mirand9/bipolar.htm>

criatura procede de Deus, e afinal de contas, em cada ente, em cada pessoa encontramos luz e glória, faz-nos ver que o mundo afinal não está perdido, porque procede de Deus e por Ele foi redimido.

Essa situação de “normalidade psicótica” do homem foi também notavelmente expressa por Adélia Prado em um poema desgarrado, “Acácias”²⁰⁷, 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,

²⁰⁷. A autora ofertou-me o único manuscrito - durante a entrevista que me concedeu em 5-11-93 e que foi publicada em Lauand, J. *Interfaces*, São Paulo, Hottopos, 1997 - com a sugestiva dedicatória “com a esperança do Reino, que já está aqui”.

Magnífica insuficiência,
Porque ainda convoca
O poema perfeito.

A chave: a doutrina da *participatio* em Tomás²⁰⁸

Examinemos mais de perto a doutrina da participação, fundamento da visão de mundo de Adélia.

A doutrina da criação como participação traz consigo uma tensão dialética própria, entre o aspecto positivo e o negativo da dualidade da participação: a criatura participa, sim, do ser; mas a partir do nada: “Deus, que distribui todas suas perfeições entre as coisas é-lhes semelhante e, ao mesmo tempo, dessemelhante”. A mesma pedra que traz para nós, pelo olhar do artista, um *plus* - participa do ser e da bondade e da beleza de Deus - nos remete também a um *nihil*, ao nada, a partir do qual ela foi feita. Naturalmente, o aspecto mais evidente, em geral, nas artes, é o positivo, o da participação na beleza.

O mesmo Heráclito afirma que é um mesmo e único caminho que sobe e desce. A obra de arte nos leva pelo caminho que sobe porque, antes, o artista rastreou a beleza no caminho que desce: da beleza divina ao trivial do cotidiano.

Não pretendemos aqui mais do que indicar brevemente alguns aspectos do significado e do alcance da

²⁰⁸ Para uma análise mais completa da *participatio* em Tomás e a arte, cf. “Mestre Pennacchi: Arte Integração, Estética da Participação” <http://www.hottopos.com/notand15/laund0.pdf>

participação em Tomás; um dos temas mais amplos e complexos do Aquinate.

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”²⁰⁹. 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”. 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.

Para esse terceiro sentido, estão as 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

²⁰⁹. Cfr. Ocáriz, F. *Hijos de Dios en Cristo*, Pamplona, Eunsa, 1972, pp. 42 e ss.

calor”²¹⁰; 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”²¹¹.

Na visão de Tomás, 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, junto com o ser, participa do Bem). E assim viemos dar com uma importante afirmação ontológica de Tomás, que está também na base de qualquer consideração sobre o belo e a 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 definitiva²¹².

A participação no Ser é a base metafísica sobre a qual ocorre a contemplação. Pois, prossegue Tomás, dentre as diversas formas de “consecução de um bem”, a mais profunda é a contemplação (*nobilissimus modus habendi aliquid*)²¹³, o ver com olhar de amor. E para o Aquinate:

(Pela contemplação de Deus na Criação)
Produz-se em nós uma certa incoação da

²¹⁰. Evidentemente, não no sentido da Física atual, mas o exemplo é compreensível.

²¹¹. *Noites do Sertão*, Rio de Janeiro, José Olympio, 6a. ed., 1979, p. 71.

²¹² *De Malo* 5, 1, ad 5

²¹³ *Comentário ao Liber de causis*, 18

felicidade que começa nesta vida e se consumará no Céu²¹⁴

É o que expressa também um notável depoimento de Tom Jobim, que, a seu modo, explicita a concepção de participação no sentido tomasiano, como já pude registrar em um estudo de 1991:

É o depoimento, imensamente profundo, dado por Tom Jobim sobre a criação artística em recente 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”. E complementa: “Glória são os peixes do mar, é mulher andando na praia, é fazer um samba de manhã”²¹⁵.

Daí o protesto – sutil mas profundo – de Adélia contra um catolicismo que insiste em antepor a mortificação à contemplação terrena e “julga pecar quando concede à beleza o trono que lhe é devido”:

²¹⁴ II-II, 180, 4

²¹⁵. “A Filosofia da arte de S. Tomás e Tom Jobim”, *Atualidade*, semanário da PUC-PR, N. 246, 28-7 a 3-8-91, p.8.

Cartão de Natal para Marie Noël

Nem as vidas de santos me encorajam
a abstinência e jejuns.
Ele, Jesus, perdoa-me,
pois veio aos pecadores,
aos que se escondem em árvores,
ou debaixo de camas feito eu.
Até rainhas, se pretendem respeito,
precisam conhecer o seu fogão.
Conheço mais, conheço fome e culpa.
Meu estômago mói sem trégua,
só não tritura medo,
farinha que já vem pronta.
Mesmo imitando lâmpadas de azeite,
a lâmpada no sacrário é piedosa.
O padre não tem culpa, estudou em Roma
mas vem de família pobre,
julga pecar quando concede à beleza
o trono que lhe é devido.
Provo em desordem as emoções mais turvas.
Estou confusa e ansiosa,
mas de verdade desejo,
com uma ceia copiosa,
Feliz Natal para todos. (AD, p. 91)

Anexo – a experiência de Adélia Prado

Nada melhor para concluir do que a experiência viva
da artista: uma seleção de falas de uma conferência de

Adélia: “O poder humanizador da poesia”²¹⁶. Adélia começa por explicar que poesia aqui representa todas as formas de arte.

(A verdadeira arte é de) natureza epifânica, reveladora (...) A obra de arte verdadeira ela é sempre nova, não cansa, porque traz em si mesma – e apesar de si mesma – algo que não lhe pertence e não pertence a seu autor: vem de outro lugar, de uma instância mais alta e através da única via possível, que é a via da beleza (...) A forma, a beleza, revela o ser das coisas; é muito estranho falar do “ser das coisas”. Esse ser é inapreensível, eu não dou conta de pegar o ser de uma rosa, de um rio, de uma paisagem ou de um rosto. Mas quando a arte apreende essa coisa mais alta, que está atrás do ser das coisas, ela nos revela, nos remete à Beleza Suprema, se nós estivermos despidos do orgulho da razão e da lógica (...) Arte é para o sentimento, é para a sensibilidade, é para a inteligência do coração. Santo Tomás de Aquino, que falou sobre tudo na sua *Suma Teológica*, ele diz: “Todo ser é belo: se alguma coisa é, ela é bela”. E a arte revela o ser e toda obra verdadeira é necessariamente bela, não tem jeito. Ela tem o jeito belo de mostrar até a feiúra: é por isso que uma obra verdadeira, retratando alguma coisa

²¹⁶. No programa “Sempre um Papo”, TV Câmara, 06-08-08, que se encontra também disponível em: <http://www.sempreumpapo.com.br/audiovideo/index.php>.

horrível ou asquerosa, pode nos mover até a ter aquela obra em casa (...) A beleza na arte, sendo beleza da forma, não é assunto; a gente faz muito este equívoco: afirmar que arte é o assunto – o enredo do romance, aquilo que a poesia está falando. E não: não é isso que é a beleza; não é o *que* está sendo dito, mas *como* está sendo dito; não a coisa, mas a forma, como ela se mostra, através da mão do criador. (...)

Por que a arte nos humaniza? Porque mostra não a aparência (que já está na natureza), mas nos induz - pela emoção que nos causa - à intimidade, à alma das coisas e à nossa própria intimidade (...) ela faz com que eu me reconheça: como quando você diante de um livro diz: “Meu Deus, como esse autor pôde tocar nisso? Só eu sentia isso...” e aí mora a universalidade da obra de arte: espelhar a humanidade, o que nos é comum. E nada mais comum em nós do que nossos desejos e afetos: queremos ser felizes, temos medos, temos compaixão, ódio, ira... é esse material que faz a obra de arte: ela não é um pensamento filosófico, ela expressa o que sentimos, o que é humano. Por isso ela me alimenta, porque dá significação e sentido à minha vida. (...) Nós somos finitos, nós passamos; mas a obra de arte não sofre esse desgaste, ela está fora do tempo. Uma emoção muito profunda que você teve, qualquer coisa que te comoveu; comoveu e passou. Mas, quando aquilo é apreendido por

uma obra de arte, a obra segura o tempo:
“Graças a Deus que agora posso me lembrar”.
(...)

Há uma fome em nós que nenhuma conquista material pode saciar; sempre continuamos famintos, famintos de transcendência; de algo que me diga: “Você é mais que seu corpo, mais do que suas necessidades básicas... você é o que está presente no seu desejo, no seu sentimento, na sua alma”. Há pessoas que não dão conta de articular esse desejo e dizem apenas: que bom que tem esse filme, essa música, esse livro. É que, no fundo, esse livro nos dá algo mais que estamos buscando, algo mais que está nos acenando... Acenando, de onde? Não é a religião que inventou; não é a filosofia que inventou; nos acena de dentro de nosso próprio ser: é o desejo profundo; de nossa orfandade original, de ter sentido na vida e de perenidade: não pode acabar. (...) A arte nasce daí e produz a partir daí. (...) Imagine nós sem isso: a pobreza de viver só lutando pela comida, pelo emprego, pela casa; nós somos mais que isso (...) Quando procuramos a arte, sem querer e sem saber, estamos procurando as coisas espirituais, de natureza divina, porque não têm peso, nem tempo, nem medida, mas que, sem isso, estaríamos regredindo à pura barbárie. (...) Aquele poema maravilhoso de Drummond, “Tarde de Maio”... Só o homem pode se incomodar e se comover com o sol que se

esconde no horizonte, numa tarde de maio; com uma árvore florida, com as coisas mais mínimas, mais rasteiras, mais cotidianas e que escondem em si mesmas: a beleza. (...) 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. (...) O verdadeiro poeta está centrado na realidade, a arte não aliena ninguém, ela não tira da realidade; pelo contrário: ela traz para o real. (...)

- Pergunta sobre o tema adeliانو: o cotidiano mais simples

- Essa 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); o cotidiano da rainha da Inglaterra deve ser tão insuportável quanto o de uma lavadeira (...) 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: 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 (...)”.

- Pergunta: Fale um pouco mais sobre a transcendência da arte

- Se a obra é de arte, ela é necessariamente transcendente. Aquele poema do Drummond, que todo mundo sabe, da pedra no meio do caminho, a transcendência está no susto: a pedra. A pedra, a pedra, a pedra... A transcendência é exatamente o sentimento de estranhamento que a coisa concreta te dá: pedra é pedra, e você perde a poesia quando você olha pedra e vê só pedra mesmo. Se a pedra te diz alguma coisa, ela é um veículo para que você transcenda para uma instância maior. Olha que coisa mais corriqueira: “Minha mãe cozinhava exatamente / Arroz , feijão roxinho, molho de batatinhas...” Até aí alguém pode dizer: “E daí? Todo mundo faz isso...” “... / Mas cantava” Aí, acredito, é o salto: arroz , feijão roxinho e molho de batatinhas são mais do que apenas isso quando tem uma mulher cozinhando...

Mestre Pennacchi: Arte Integração, Estética da Participação

“Para que poetas em tempos de penúria?”
(Hölderlin)

“Eu amo o ser humano; na realidade, eu amo o
divino que todo ser humano contém”
(F. Pennacchi)

“O mesmo e único é o caminho que sobe e o que
desce” (Heráclito)

Introdução

No dia 27 de dezembro de 2005 comemoramos o centenário de nascimento do mais brasileiro dos grandes pintores italianos: Fulvio Pennacchi (27-12-1905 / 5-10-1992). Se todo aniversário é um convite a reavaliar o que se comemora, este aniversário - tão especial - impõe-nos a reflexão sobre o alcance, o significado e a atualidade - a urgente atualidade - da arte de Mestre Pennacchi.

Neste estudo procurarei mostrar como a obra de Fulvio é *arte integração: a-presentação* de qualidades atemporais; encarnação brasileira de valores universais; manifestação do divino no humano, do clássico no popular,

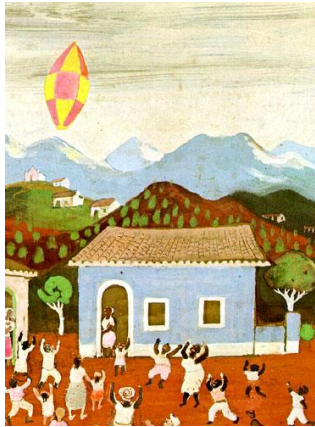
do eterno na circunstância, do sagrado no profano, da mística no trivial...

E o mais surpreendente é que essa dialética - impensável para a maioria dos artistas - apresenta-se - para quem quer que contemple as obras de Mestre Pennacchi - com suavidade, como se nem fosse possível não ser ele assim, como se fosse a coisa mais natural deste mundo...!

Não por acaso, essa *coincidentia oppositorum* tem sido considerada uma característica essencial de toda mística. E Fulvio, não só em sua arte, mas também pessoalmente foi, sem dúvida, um grande místico: um mestre da “mística do cotidiano” e, por isso, falaremos também de sua *estética da participação*.

Preservando sempre sua sólida formação italiana, Pennacchi foi profundamente brasileiro: não só por ter vivido neste país 63 de seus 87 anos, mas, principalmente, porque a emigração o trouxe à terra em que a gente do povo, a gente brasileira, espontaneamente vive (e no tempo de Fulvio vivia ainda mais intensamente...) realidades e valores, por assim dizer, sob medida para a sua peculiar sensibilidade artística: a simplicidade, a fraternidade, o acolhimento, a festa, o lúdico, o amor²¹⁷. Identificou-se com nosso país, que lhe forneceu farta matéria-prima (ou, classicamente: causa formal, exemplar) para uma arte original e profunda: seus quadros - Brasil explícito - são algo assim como delicados chorinhos compostos por um erudito clássico.

²¹⁷ Paradoxalmente, convivendo com uma enorme injustiça social e tanta violência...
http://www.hoelderlin-gesellschaft.info/index.php?option=com_content&task=view&id=28&Itemid=50.



Com toda a justiça, Pennacchi é lembrado como um dos principais nomes da História da Arte no Brasil. São também amplamente comentados: sua maestria em diversas técnicas, sua participação no grupo renovador da pintura paulista e brasileira etc. Neste estudo, porém, destacaremos este aspecto: o significado da obra de Fulvio Pennacchi no referencial da clássica Filosofia da Arte, relacionando-o com as teses fundamentais de Píndaro, Heráclito, Hölderlin, Platão e Tomás de Aquino.

Nessa visão de mundo (e neste nível ultra-essencial cabe o singular...), a arte relaciona-se especialmente com os seguintes elementos: festa, criação, amor, louvor, participação e contemplação.

Hölderlin, Pennacchi e a penúria de nosso tempo

Começemos com a incômoda interpelação de Hölderlin, com um verso de seu poema “Pão e Vinho”²¹⁸, que

²¹⁸ “Brot und Wein”. Cito pela edição eletrônica da Hölderlin Gesellschaft:

nos convida a contextualizar a produção artística no quadro antropológico:

Por que definham as artes? Por que estão mudos os teatros? Por que imóvel a dança?

Não por acaso um outro verso do mesmo grandioso poema “Pão e vinho” - a seu modo, todo um tratado de Filosofia da Arte - inspirou estudos estéticos de dois dos maiores nomes da filosofia alemã contemporânea: Martin Heidegger e Josef Pieper, sendo mesmo o tema central desses trabalhos²¹⁹. Esse verso decisivo, que aprofunda naquela interpelação e diagnostica profundamente não só a perplexidade da arte, mas também a do homem do nosso tempo é:

Para que poetas em tempos de penúria?

Certamente, como faz notar Pieper, não se trata de uma autêntica pergunta: o que se diz é que não teriam sentido as artes em tempos de penúria. Naturalmente, teremos que ampliar o diálogo com o poeta e identificar o que significa a “penúria” de sua pergunta-afirmação.

http://www.hoelderlin-gesellschaft.info/index.php?option=com_content&task=view&id=28&Itemid=50.

²¹⁹ Citarei o primeiro, “¿Y para qué poetas?”, pela edição: Martin Heidegger *Caminos de bosque* Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 1996, pp. 241-289. O leitor familiarizado com Pieper, saberá reconhecer a imensa dívida, também neste estudo, que tenho para com este pensador. Apóio-me especialmente nos capítulos “*Erinnerung: Mutter der Musen*” e “*Die Festgenossen*” de *Nur der Liebende singt*, Stuttgart, Schweibenverlag, 1988. Um comentário ao verso de Hölderlin é *Die musischen Künste und das Fest*, Münster, s.c.p., 22-6-80. Discurso de abertura da exposição da pintora Hilde Schürk-Frisch.

A resposta de Hölderlin a essa tremenda pergunta situa-o na linha clássica da concepção da arte já afirmada há 2500 anos pelo poeta Píndaro, e que permite avaliar a grandeza do pintor Fulvio Pennacchi.

A grandeza do artista está, no caso de Pennacchi, indissolivelmente unida à grandeza do homem: no convívio com Fulvio, sempre de novo transparecia a profunda unidade - ruptura com a penúria do nosso tempo! - entre seu modo de ser e a força de sua expressão artística, que a todos encanta, embora nem todos sejam capazes de dizer por quê. Pois Fulvio Pennacchi traduziu em arte seus valores de vida; valores tanto mais urgentes para o nosso tempo, que não só encontra dificuldades para realizá-los, mas inclusive para compreendê-los.

Uma tal dificuldade reside, antes de mais nada na reta avaliação da penúria do nosso tempo. Como diz Heidegger, precisamente comentando aquele verso:

Nosso tempo mal compreende a pergunta; como vamos compreender a resposta dada por Hölderlin? E a resposta de Hölderlin incide certamente sobre o núcleo essencial daquela grande tradição estética: a verdadeira arte, em última instância, só floresce como expressão de afirmação e de louvor a Deus pela beleza do mundo:

Ah, meu amigo, chegamos tarde demais... Sim, ainda há deuses mas acima de nossas cabeças, em outro mundo (...) Que dizer? Não sei. Para que poetas em tempos de penúria?

Em nossa época, a penúria chegou a extremo tal - comenta Heidegger - que nem sequer é capaz de sentir que a falta de Deus é uma falta. Pois a penúria dos tempos não é a escassez material, mas a ausência “para nós” de Deus, que pode até existir, mas *in anderer Welt* “em outro mundo” que não o nosso (Hölderlin). A arte de Pennacchi realiza essa discreta teofania: e não me refiro aqui à arte sacra, mas ao modo como nos faz ver o trivial brasileiro: as mulheres com as crianças, as fainas agrícolas, os folguedos, os cães etc. Sua obra revela-nos Deus. Não o Deus dos exércitos, não o Deus juiz, não o Deus impessoal - força cósmica, mas Deus que é fonte e raiz de amor e carinho, o Deus que olhou para sua criação e para o homem e viu que tudo era muito bom, enfim aquele Deus que, como todo mundo sabe, é brasileiro...

Deus no forno - a arte como mística do cotidiano

Para nos aproximarmos da relação entre Deus e o cotidiano, e mais ainda entre Deus e o trivial, devemos remontar a um emblemático episódio, protagonizado por um grande pensador nos alvares da filosofia, Heráclito de Éfeso. O episódio é narrado por Aristóteles²²⁰:

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,

²²⁰ *De part. anim.*, A5 645 a 17 e ss.

pronunciando as seguintes palavras: “Mesmo aqui os deuses também estão presentes”²²¹

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 ordinário²²².

Se a filosofia, tal como a arte, 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 cotidiano. O alcance do posicionamento de Heráclito é, porém, ainda mais profundo e a análise de Heidegger chega a uma conclusão muito forte, e como ele mesmo diz, “curiosa”.

²²¹ *apud* Heidegger, M. *Heráclito*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, p. 22.

²²² Heidegger, M. *Heráclito*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, pp. 23-24.



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 estão os deuses”. Aqui mesmo: junto ao forno, no trivial do cotidiano:

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 cotidiano²²³.

²²³ Heidegger, M. *Heráclito*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, p. 24. E Heidegger prossegue: “Não é preciso evitar o conhecido e o ordinário e perseguir o extravagante, o excitante e o estimulante na esperança ilusória de, assim, encontrar o extraordinário. Vocês devem simplesmente permanecer em seu cotidiano e ordinário, como eu aqui, que me abrigo e aqueço junto ao forno. Não será isso que faço, e esse lugar em que me aconchejo, já suficientemente rico em sinais? O forno presenteia o pão. Como pode o homem viver sem a dádiva do pão? Essa dádiva do forno é o sinal indicador do que são os *theoi*, os deuses. São os *daíontes*, os que se oferecem como extraordinário na intimidade do ordinário.” Etc.

Lendo essa análise de Heidegger é impossível não recordar a obra de Pennacchi, na qual precisamente o cotidiano aparece como o *habitat* da dádiva de Deus. Sua arte faz-nos ver (ou entrever...) e lembrar essa realidade transcendente no inaparente do cotidiano e, sem ela, recaímos na cotidiana desolação, como expressou Adélia Prado:

De vez em quando Deus me tira a poesia
Olho pedra, vejo pedra mesmo²²⁴.

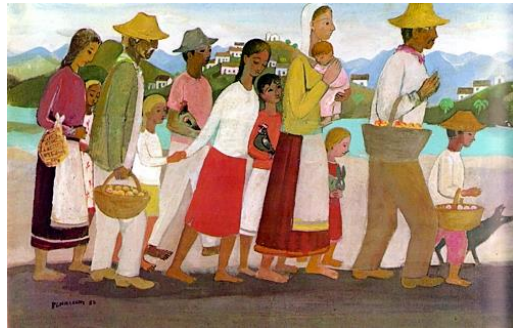
Neste verso genial, encontram-se, de modo maximamente resumido, os elementos essenciais (e sua interconexão) de que estamos falando: Deus-inspiração-cotidiano-arte. É pela mão do artista que, também nós, os não artistas, podemos ver o *plus*, para além da mera pedra.

É grato notar que a poesia de Adélia tem muito em comum com a arte de Fulvio. Também ela tem consciência do cotidiano como objeto de transcendência. Em uma entrevista, 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

²²⁴ Prado, Adélia *Poesia Reunida*, São Paulo, Siciliano, 1991, p.199

para mim. E a coisa da transcendência, quer dizer: a transcendência mora, pausa nas coisas... está pousada ou está encarnada nas coisas²²⁵.



Nessa mesma entrevista, Adélia, apresentou um poema inédito, “Acácias”, poema “convocado” a partir de uma simples e trivial acácia:

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 perfeito²²⁶.

²²⁵ Prado, Adélia “Poesia e Filosofia”, in Lauand, Jean *Interfaces*, São Paulo, Hottopos, 1997, pp. 23-24.

²²⁶ O poema completo pode ser lido também em: <http://www.hottopos.com/videtur28/ljacidia.htm>

Pennacchi guia 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 a “magnífica insuficiência” - e dessa “insuficiência” ainda falaremos - a convocar a arte.

A Memória, mãe das musas

Mencionávamos há pouco a missão “lebradora” da arte. Como ensina Pieper²²⁷, já a tradição grega, desde Hesíodo, cerca de 700 A. C., aponta a memória como mãe das Musas; um século depois, a poetisa Safo, afirma que não há memória sem as Musas - a missão da arte é a de recordar -, tese que é retomada - outros cem anos depois - no “Hino a Zeus” de Píndaro.

A cena descrita por Píndaro é clara: Zeus resolve intervir no caos. Toda a confusão e deformidade vai, então, dando lugar à harmonia e à ordem: *kosmos*. E quando, finalmente, o mundo atinge seu estado de perfeição (estreando a terra, os rios, os animais, o homem...), Zeus oferece um banquete para mostrar aos demais deuses - atônitos ante tanta beleza - a sua criação... Mas, para surpresa geral, um dos imortais pede a palavra e aponta a Zeus um grave e inesperado defeito: estão faltando criaturas que louvem e reconheçam a grandeza divina desse mundo...

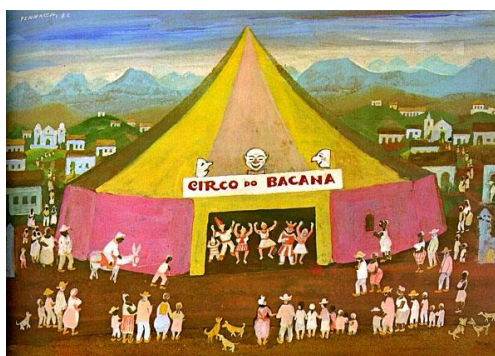
Pois o homem é um ser que esquece! O homem, ele que foi agraciado pela divindade com a chama do espírito, o homem, afinal, saiu mal feito, mal acabado, ele tende ao embotamento, à insensibilidade... ao esquecimento! As musas

²²⁷ *Nur der Liebende singt*, Stuttgart, Schweibenverlag, 1988, p. 35.

(filhas de *Mnemosyne*, a Memória), as artes, são um remédio de Zeus para essa situação: elas foram dadas pela divindade ao homem como companheiras, para ajudá-lo a lembrar-se...²²⁸

Claro que, ao afirmar esse caráter esquecediço do homem, não se está dizendo que ele se esqueça de tudo, mas, principalmente - e é até uma constatação de ordem empírica -, do essencial.

Pois, na verdade, o homem lembra-se de muitas coisas: naturalmente, ele, “criatura trivial” (como diz Guimarães Rosa), não se esquece da data do depósito bancário, não se esquece de comprar sua revista predileta, da data da final do campeonato, nem das comezinhos realidades que compõem o varejão de nosso rotineiro cotidiano. Esquece-se, sim, da sabedoria do coração, do caráter sagrado do mundo e do homem...



²²⁸ Além do já citado Pieper, J. *Nur der Liebende singt*, Schwabenverlag, 1988, p.35 e ss., cf. também o capítulo de Michèle Simondon “Mnemosyne, mère des Muses” in *La Mémoire et l’Oubli dans la Pensée Grecque jusqu’à la fin du Ve. siècle avant J.C.*, Paris, Société d’édition “Les Belles Lettres”, 1982; e o de Bruno Snell “Pindar’s Hymn to Zeus” in *The Discovery of the Mind - The Greek Origins of European Thought*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1953.

A arte está para superar esse embotamento e esse cotidiano sem graça e manifestar a origem transcendental do homem e do mundo.

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! “Meu Deus! Quanta beleza...” exclama o poeta²²⁹ e com ele - consciente ou inconscientemente - todos os artistas e todos os que contemplan o belo.

É interessante notar neste sentido 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!”)²³⁰. *Olé!* é uma exclamação de entusiasmo ante uma beleza surpreendente ou “excessiva” (no verbete ¡*Olé!*, o *Diccionario* de María Moliner exemplifica com o caso das touradas ou do flamenco). Facilmente intuimos que a beleza de um ousado lance de tourada, de um golaço sem ângulo ou de um “taconeio flamenco” é - de algum modo misterioso, mas real - participação na criação - também ela artística - de Deus: ¡*Olééé!* (ou o equivalente em outras línguas: *Oh, my God! What a beautiful woman!*)²³¹.

²²⁹ Castro Alves, “*Sub Tegmine Fagi*”.

²³⁰ *Wa-(a)llah* - “Por Deus!” - o árabe não dispõe da vogal “e” e, por vezes, o “a” tem som semelhante a “e”.

²³¹ Se o falante ocidental hoje (não só o torcedor nos estádios do Brasil, mas também o taurófilo paulista em *Las Ventas*) não se lembra de que *Olé!* é invocação de Deus, no *Quixote* isto é mais explícito: quando o cristão começa a gabar a insuperável beleza de sua dama, 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).

O caminho que sobe é o que desce

É neste ponto que devemos recorrer a outra sentença de Heráclito, essencial para o nosso tema. Heráclito, que afirmava que “a natureza gosta de esconder-se²³²”, afirma também um importante princípio de interpretação do oculto: “o mesmo e único é o caminho que sobe e o que desce²³³”. Essa sentença, longe de ser o truísmo que poderia parecer à primeira vista, é na verdade a chave para a nossa filosofia da arte.

Julián Marías, comenta esta sentença:

O caminho para cima é justamente o caminho que leva do patente, do manifesto ao latente, ao oculto. Mas Heráclito acrescenta algo mais: que o caminho para cima e o caminho para baixo é o mesmo e único. Quer dizer: há um caminho que leva do patente ao oculto, de ida e volta: o caminho inverso, o caminho que leva do patente ao latente...²³⁴

Em nosso caso, o “acima”, o “latente” é precisamente aquele *plus* de que falava Adélia Prado: somente quando se vê o mundo como criação - como obra de Deus, presente e fundante -, e o homem como participante no que está acima do humano, somente então podem as musas surgir para festejar um mundo pleno de sentido e de beleza.

²³² apud Harris, William *op. cit.* sentença 17. E a filosofia aparece como uma busca do descobrimento dessas ocultações (*aletheia*, a palavra para “verdade” em grego, significa precisamente, um des-velar).

²³³ apud Harris, William *op. cit.* sentença 107.

²³⁴ Marías, Julián “Heráclito”, *International Studies on Law and Education*, No. 3., São Paulo, *Harvard Law School Association*, p. 85.

A Estética da Participação

É este o momento de falarmos de uma chave essencial de interpretação da arte de Mestre Pennacchi: a Estética da Participação, prefigurada já em Heráclito e consumada em Tomás de Aquino. Não por acaso, Heráclito foi cognominado “O obscuro” e pode-se-lhe aplicar a qualidade que ele mesmo atribui ao oráculo de Delfos²³⁵: a de não manifestar nem ocultar, mas a de dar pistas... Assim, sua genial sentença do caminho é também uma pista: para algo que será elaborado pela filosofia posterior: a doutrina da participação.

Essa doutrina encontra-se no núcleo mais profundo do pensamento de Tomás de Aquino 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. Começemos 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”²³⁶. 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

²³⁵ apud Harris, William *op. cit.* sentença 18.

²³⁶ Cfr. Ocariz, F. *Hijos de Dios en Cristo*, Pamplona, Eunsa, 1972, pp. 42 e ss.

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) para com outro que “é”. Assim, Tomás, ao tratar da Criação, utiliza este conceito: a criatura *tem* o ser, por participar do ser de Deus, que *é* ser. Tomás se vale de metáforas 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”²³⁷.

Participação envolve, pois, graus e procedência. Tomás parte do fenômeno evidente de que há realidades que admitem graus, admitem um mais ou um menos: um excelente Bordeaux é mais vinho do que, digamos, um “Chateau de Carapicuíba” ou “Baron de Quitaúna” (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 e não admitamos o nome “vinho” para algumas equívocas “marcas”.

²³⁷. *Noites do Sertão*, Rio de Janeiro, José Olympio, 6a. ed., 1979, p. 71.

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 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 o mesmo nome e definição delas. No entanto, 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 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”, pois é fonte dos gelados... Estes fatos de participação são-nos, no fundo, evidentes, pois com

toda a naturalidade dizemos que “gelado”, gramaticalmente, é um *particípio*...

A doutrina da participação traz consigo uma tensão dialética própria, entre o aspecto positivo e o negativo da dualidade da participação: a criatura participa, sim, do ser de Deus, mas a partir do nada: “Deus, que distribui todas suas perfeições entre as coisas é-lhes semelhante e, ao mesmo tempo, dessemelhante”. A mesma pedra que traz para nós, pelo olhar do artista, um *plus* - participa do ser e da bondade e da beleza de Deus - nos remete também a um *nihil*, ao nada, a partir do qual ela foi feita. Se a arte de Pennacchi, enfatiza o lado positivo dessa dualidade, deixa entrever sempre também o lado negativo. Tal como Adélia, Fulvio também em seus poemas fala dessa dualidade. Por exemplo:

ENCANTO E TORMENTOS DE AMOR

Que belo é ver, persistir no olhar!
Perscrutar a fundo nas diversas coisas deste mundo
Deter-se a fitar e a admirar uma menina,
O céu, uma flor nova,
Um pássaro que voa alegremente,
A ruidosa alegria das crianças, as moças faceiras
Que brincam com o amor como borboletas em torno ao fogo
Vida deste mundo,
Doçura tão nossa de fitar o olhar de uma mulher
E adivinhar-lhe o pensamento

De sentir vivo o humano suave calor de sua
vida.
Mas tudo isso é brincar, cedo se desfaz
E nada resta; o amor não, o amor é diferente
É vida eterna, gozo e sofrimento
Terrível tormento com doçura divina.

Essa doutrina da participação de Tomás, em sua dualidade - com o aspecto positivo, participação no ser e na beleza de Deus e, por outro lado, a criatura procedendo do nada - encontra uma inesperada e discreta confirmação na canção “Garota de Ipanema”, de Vinicius e Tom Jobim. 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*²³⁸.

²³⁸. “*Est autem duplex defectus pulchritudinis in creaturis: unus, quod quaedam sunt quae habent pulchritudinem variabilem, sicut de rebus corruptibilibus apparet (...) Secundus autem defectus pulchritudinis est quod omnes creaturae habent aliquo modo particulatam pulchritudinem*”

A beleza como participação

Naturalmente, o aspecto mais evidente, em geral nas artes, é o positivo, o da participação na beleza. O próprio Tom Jobim explicita essa concepção de participação, no sentido tomasiano. Como afirmei em um artigo de 1991: “Nesse sentido está o depoimento, imensamente profundo, de Tom Jobim sobre a criação artística em recente 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’. E complementa: ‘Glória são os peixes do mar, é mulher andando na praia, é fazer um samba de manhã’”²³⁹.

A obra de Fulvio Pennacchi nos leva pelo caminho que sobe, porque antes ele - pessoal e artisticamente - rastreou a beleza no caminho que desce: da beleza divina ao trivial do cotidiano. O que Pennacchi nos mostra é o valor do simples, a riqueza da alma boa, ingênua, brasileira, “de bem” com Deus e com o mundo, sempre disponível para um infinito acolhimento.

A discreta simplicidade desses valores escapa hoje 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”. O cativante magnetismo dos quadros de Pennacchi é fruto de um

sicut et particulatam naturam; hunc defectum excludit a Deo, quantum ad omnem modum particulatationis... Deus quoad omnes et simpliciter pulcher est” (*In De div. nom.* cp 4, lc 5).

²³⁹. “A Filosofia da arte de S. Tomás e Tom Jobim”, *Atualidade*, semanário PUC-PR, N. 246, 28-7 a 3-8-91, p.8.

magnífico talento técnico-artístico que expressa aquela visão de mundo clássica. Suas obras tornam-se, assim, uma autêntica terapia existencial para a multifacética neurose do nosso tempo, que insiste no erro de considerar dispensáveis (por ter esquecido já como vivenciá-los): o sentido da festa, do louvor, do amor, da criação, da participação. São um convite à superação da penúria (da vida e das artes), cuja primeira manifestação, de acordo com Hölderlin, é a incapacidade para a festa!

Como diz Platão nas *Leis*²⁴⁰, as musas são um presente da misericórdia divina: dadas aos homens como companheiras de festa e remédio contra a tendência ao embotamento e embrutecimento a que estamos sujeitos. E em tempos penuriosos, levanta-se a paráfrase de Pieper:

Para que companheiras de festa, se já não há festa?²⁴¹

Pois, continua a análise de Pieper, a atitude festiva só se encontra realmente em quem está profundamente “de bem” com o mundo e com a totalidade do ser, o que pressupõe o louvor a Deus: para que poetas, para que pintores, para que festejar e cantar um mundo que não fosse Criação? A festa sempre é louvor e afirmação. Quem quer que celebre uma festa, mesmo uma simples festa de aniversário, consciente ou inconscientemente dá seu assentimento a Deus e ao mundo:

²⁴⁰ PLATÃO, *Leis*, 665a.

²⁴¹ *Die musischen Künste...* p. 4.

Ou será que poderia festejar, mesmo um simples aniversário, quem estivesse seriamente convencido, com Jean-Paul Sartre, de que “é absurdo que tenhamos nascido; é absurdo que existamos”?²⁴²

Pois a festa e a arte se alimentam do amor. E o amor, afinal, é aprovação, afirmação e - como tão bem formulou Pieper - pôr-se diante da pessoa amada e dizer: “Que bom que você exista! Que maravilha que você esteja no mundo!”. O amor humano, porém, é ainda algo de provisório; na verdade, ele é como que continuação, participação e prolongamento de um outro Amor: o Amor de Deus, que desde o princípio profere a frase criadora por excelência: “É bom que existas!”²⁴³.

A obra de Fulvio Pennacchi nos mostra precisamente o caráter criado do mundo; com mão de mestre nos faz ver, nas cenas simples do cotidiano, o divino na realidade que nos circunda. Insisto em que não estou aqui me referindo à sua maravilhosa arte sacra (onde, aliás, seu tema preferido era S. Francisco e, coincidentemente, seu último dia na terra foi o deste santo, a quem representou em dezenas de obras), mas ao retrato do trivial cotidiano onde o artista vê, e ensina a ver, a realidade humana: o trabalho; as festas populares; a água; os namorados; a mãe abraçando o pequeno; a gente simples do povo convivendo; os pássaros; os cachorros (que, costumava dizer Fulvio, “fazem muito parte de mio mondo”),

²⁴² Pieper, Josef *Die musischen Künste...*, p. 4.

²⁴³ Cf Pieper, Josef “O que é o Amor” in *Crer, esperar, amar* <http://www.hottopos.com.br/notand4/crer.htm>.

também eles “contagiados” pela atmosfera de amor entre os homens; os folguedos das crianças; etc.

Suas figuras (animadas ou não!) voltam-se para o outro com aquele olhar em voz alta que exclama: “Que bom que você exista!”. No rosto e no gesto de suas figuras e paisagens expressam-se a ternura, o querer bem, o acolhimento, o amor humano - continuação do Amor criador de Deus.

Guiados pelo olhar de Pennacchi, surpreendemos nessa realidade, tão familiar, algo de novo, ou melhor, algo já intuído e visto (a Musa é filha da Memória) mas que a rotina do cotidiano de penúria encarregou-se de embotar: tudo que é, é bom; tudo que é, é amado por Deus. E mais: é, *porque* é amado por Deus.

É escusado dizer que, tal como os clássicos, Pennacchi não propõe uma atitude de fechar os olhos à dura realidade nem a de ignorar a presença do mal ou os problemas sociais, tão acentuados em nosso tempo (e sobretudo em nosso país...), nem, ainda, a arte como forma de evasão.

Vem a propósito o comovente discurso que Louis Armstrong fez (em resposta às críticas de que foi alvo por parte da “arte engajada” do final da década de 60), no final da carreira (e da vida), como introdução à re-gravação da canção “What a Wonderful World!”. Nesse “testamento espiritual”, Armstrong reafirma o caráter *fundamentalmente* bom do mundo, e a arte como testemunho e expressão de amor:

O problema não é que o mundo seja mau, mas que nós o estamos tornando mau. Na verdade, o que minha canção diz é: vejam que maravilhoso seria o mundo se nós lhe déssemos uma chance de amor. Amar: este é o segredo! ... *And I think to myself: "What a wonderful world"*

Chamar a atenção para esse “segredo” - com toda a potencialidade transformadora que encerra - é a missão do artista. Como ensina Pieper: a afirmação da contemplação terrena supõe a convicção de que no fundo das coisas - apesar de todos os pesares, que nesta vida não faltam - há paz, salvação e glória; que nada nem ninguém estão irremediavelmente perdidos; que nas mãos de Deus, como diz Platão, estão o princípio, o meio e o fim de todas as coisas.

Ora, a Criação é o ato em que nos é dado o ser em participação. E é por isso que tudo o que é, é bom: participa do Ser (e do Bem). Assim se compreende que a afirmação ontológica de Tomás de Aquino seja também a base da estética clássica:

“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”²⁴⁴.

A participação no Ser é a base metafísica sobre a qual ocorre a contemplação. Pois, prossegue Tomás, dentre as diversas formas de “consecução de um bem”, a mais

²⁴⁴ *De Malo* 5, 1, ad 5

profunda é a contemplação (*nobilissimus modus habendi aliquid*)²⁴⁵, o ver com olhar de amor. E para o Aquinate:

(Pela contemplação de Deus na Criação)
Produz-se em nós uma certa incoação da
felicidade que começa nesta vida e se
consumará no Céu²⁴⁶

A arte de Pennacchi, estética da participação, abre-nos cromaticamente este começo de Céu que é a contemplação da realidade terrena. E isto porque seu talento soube transmitir seu olhar: captação fiel da presença fundante do Amor de Deus, razão do ser! Começo de céu, dizíamos! Dentre as recordações indeléveis que guardo de Fulvio, está a das aulas que tínhamos em sua casa: de vez em quando, trocávamos o *campus* pelo atelier do artista, que se transformava temporariamente em sala de aula universitária. Em companhia de professores e alunos da FEUSP discutíamos Filosofia da Arte com o próprio artista, literalmente diante de sua obra. Numa dessas ocasiões, em que recebeu uma de nossas turmas de Pós-Graduação, ficou visivelmente emocionado quando foi citada aquela sentença, proferida à entrada do Paraíso (o paraíso: o mesmo e único doce fruto que nós, mortais, por mil ramos procuramos), uma das prediletas do próprio Dante:

²⁴⁵ *Comentário ao Liber de causis*, 18

²⁴⁶ II-II, 180, 4

*Quel dolce pome che per tanti rami
cercando va la cura de' mortali
Oggi porrà in pace le tue fami*

É a busca de plenitude, de saciedade para a sede infinita do coração humano, tão intensamente vivida pelo próprio Pennacchi, em sua vida e arte: mensagem cifrada da felicidade plena e do Amor definitivo...

Não gostaria de encerrar estas lembranças e considerações sem dar mais uma amostra dessa outra dimensão da personalidade de Fulvio, ainda pouco conhecida do grande público: a do inspirado poeta.

A contemplação de Deus na Criação era o motor não só da pintura de Fulvio Pennacchi, mas também, como dizíamos, de sua vida. Nesse sentido, sempre nos surpreendeu a extraordinária consciência que o artista tinha dos fundamentos filosóficos de sua arte, que se manifesta também em suas poesias. A título de insuficiente amostra, apresento mais uma: *Vita e Amore*.

VIDA E AMOR

Como me encanta o ver; em torno a mim tudo é novo

Sempre nova é a gente que passa e brinca

Chora e sorri - O cão late

A árvore dá fruto; os pássaros cantam alegres e rumorosos

Gosto de estar só, contemplando com vagar

As belezas eternas do criado

Se leio, me encerro em um mundo

Feito por um homem...
Livre, que belo!, estar no campo
Viver no mundo do Criador
Mundo que frequentemente parece tão triste
Mas que, no fundo, é todo de amor.

Pennacchi, com seus quadros, sua vida e sua arte, deixou-nos a profunda e necessária lição, que, na formulação da Escritura, se expressa assim: “O invisível de Deus se torna visível pelas coisas criadas” (Rom. I, 20). Sua arte demonstra/recorda que o mundo é Criação, e, portanto, mostram-se como plenos de sentido: o louvor, a festa, a contemplação (verdadeira riqueza do homem) e o amor.

O amor, dizia Agostinho há 1500 anos, é o peso, a força gravitacional do coração humano (“*Amor meus, pondus meum*”). Um amor que, pela participação, se encontra em toda parte a nosso redor. A vida e a arte de Fulvio Pennacchi levam-nos a compreender a participação e à evidência de que “a flor do amor tem muitos nomes” (Guimarães Rosa) e levam-nos a descobrir - para citar de novo Guimarães - “o Quem das coisas”.

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*²⁴⁷ 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*.

²⁴⁷. 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>.

Na verdade, a Igreja deixa em aberto também a opção por sistemas filosóficos (desde que não contradigam sua 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)²⁴⁸.

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

²⁴⁸. 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>).

como realidade humana, proposta para todos os homens (e não somente para os católicos).

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 Chantraine²⁴⁹, 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-la²⁵⁰.

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.

²⁴⁹ *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, 3^{ème} ed.

²⁵⁰ 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.

Trindade que “se fez carne” em Jesus Cristo: o *Logos* não só é imagem do Pai, mas também princípio da Criação (cfr. Ap 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 humana²⁵¹.

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 interior²⁵², 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).

²⁵¹ 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.

²⁵² O conceito, a ideia, a *ratio*.

292 Insinuada no Antigo Testamento, revelada na Nova Aliança, a ação criadora do Filho e do Espírito, inseparavelmente una com 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, “princípio”), 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 comparação²⁵³, 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...”)

²⁵³ Comparação necessariamente limitada, na medida em que o ato criador divino transcende infinitamente o âmbito da produção de objetos artificiais.

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”.

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 obrigariam os católicos, mas não os outros homens²⁵⁴), 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

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)²⁵⁵. 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

²⁵⁴. 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.).

²⁵⁵. 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-filosófica²⁵⁶.

Participação é um conceito central em S. Tomás²⁵⁷, 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”²⁵⁸.

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”²⁵⁹. Um primeiro é o de “participar” de modo quantitativo, caso em que o todo “participado” é materialmente subdividido e deixa de existir: se quatro

²⁵⁶. Trato mais detidamente do conceito de “participação” no estudo introdutório a Tomás de Aquino: *Verdade e Conhecimento*, São Paulo, Martins Fontes, 1999.

²⁵⁷. Doutrina essencialíssima e que não é aristotélica: daí a problematidade de reduzir Tomás a um aristotélico...

²⁵⁸. Weisheipl, James A. *Tomás de Aquino - Vida, obras y doctrina*, Pamplona, Eunsa, 1994, p. 16.

²⁵⁹. Cfr. Ocáriz, 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 Weisheipl²⁶⁰ - 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

²⁶⁰. *Op. cit.*, pp. 240-241.

criaturas, que **têm** o ato de ser²⁶¹. Essa primazia do ser exclui todo “essencialismo” de Tomás, que é, no dizer de Maritain “o mais existencialista de todos os filósofos”²⁶².

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”²⁶³; um objeto iluminado “tem luz” por participar da luz que *é* na fonte luminosa²⁶⁴. Tendo em conta essa doutrina, já

²⁶¹. 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.

⁽²⁶²⁾ J. Maritain, “L’humanisme de Saint Thomas d’Aquin”, in *Mediaeval Studies*, 3 (1941).

²⁶³. Evidentemente, não no sentido da Física atual, mas o exemplo é compreensível.

²⁶⁴. 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”²⁶⁵.

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*...

²⁶⁵. *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.

Christian Education Today: Perspectives

(resumo do artigo anterior publicado somente em inglês)

Jean Lauand

Translated into English by Diogo Rosas Gugisch

In a previous lecture we discussed the human foundation of Christian education. We recalled a basic principle: Grace not only does not go against nature, but also entails it. Therefore, there is no such thing as a specifically Christian moral teaching: a Christian takes for granted natural morality, the same morality that imposes itself on every man who wants to be good, a Man in the true essence of the word.

In this lecture we shall explain what a Christian education— or, more specifically, a Catholic education— means today, and we shall base our point upon the new Catholic Catechism, hereafter CC.

Of course, only by mentioning the CC as our basis, does it become immediately clear that we are not referring to external practices, like having a crucifix hanging in the classroom, saying certain prayers, etc. These can be all very good, but they do not reach the core proposal of the CC,

which is an education coherent with the understanding of the meaning and the extent of Christian vocation.

This “meaning and extent of the Christian vocation,” the human and Christian stature to which all baptized are called, is actually the new fact and the foundation that underlies the entire message of the Church.

Anticipating the themes that we shall deal with in this lecture, we can say that we are talking about a true discovery (or rediscovery, if we think of the early Christians) of Christianity’s dimension in the world and in our daily life. Unfortunately, this revolution in the understanding of the Gospel is still very much unfamiliar to ordinary people, even though such a revolution presented by the CC is addressed specifically to the ordinary people (this is, to all of us), presenting unsuspected perspectives even in the concept of “Christian believer” itself.

And precisely because so many Christians ignore the meaning and the extent of Christianity, Catholicism appears as something void and meaningless, reduced to a few practices unconnected to the rest of our daily life.

Hence, it is worth recalling a few points of the Church’s doctrine concerning what exactly it means to be a Catholic. This is something very important and rich in practical consequences.

What does it mean to be Catholic?

What can distinguish a Catholic from someone who follows another religion?

In fact, the answer to these questions brings a total and radical distinction that makes Catholicism completely irreducible, incomparable to any other religion. Anyone who erroneously sees Catholicism as just another religion (which, in fact, is the perception of the majority of Catholics...), conceives it as a set of rules of conduct along with the participation in certain ceremonies with the community. Nevertheless, this would only marginally distinguish Catholicism from, let's say, Judaism, Islam, or other Christian churches. As for the moral code of conduct, the Ten Commandments are the same for the Catholic, for the Koran and for the Torah, and one can hardly find a religion which commands envying, hating or doing harm to one's brethren. And while the Catholic child would become part of the community through Baptism, the Jewish boy would do the same through circumcision, and later confirm it in his Bar Mitzvah.

For that reason, we shall speak about a theme of the utmost importance to a Christian, namely, the essential difference that places us far away from other religions: Grace. It is precisely due to its peculiar understanding of Grace that Catholicism (along with some other Christian churches) is not merely another religious doctrine, nor does it consist of a set of precepts - more or less shared by other religions. There is a fundamental difference: in Catholicism, we are dealing with a new life, a true partaking in God's intimate life, the life of Grace that begins with the Baptism. The extent and meaning of the Christian vocation are connected with the understanding of the extent and meaning of the Baptism we have received.

When we begin to deal with this subject it is important to start with a clean slate, to recall (or, even better, consider it for the first time) this overwhelming reality, the very essence of Christianity: Grace, the supernatural life. Everything starts when the Son of God becomes man and dwells among us, mysteriously communicating His divinity to us through Baptism in such a way that we are – and this is a very important way to phrase it – partakers of Christ, as mentioned in Hebrews 3, 14. Paul explains this doctrine in great detail.

As a matter of fact, since the very first moment of Paul's conversion, Christ appears to him and proposes the disturbing and remarkably suggestive question: "Saul, Saul, why do you persecute **ME**?" And when Saul asks: "Who are you?" he gets the answer: "I am Jesus, the one you persecute." This is precisely when the revolutionary revelation starts: to Saul, Christ had died, and he was persecuting Christians... Suddenly, he realized that Christ is God, that He had resurrected and was alive, not only at the right hand of the Father, but also within Peter, John, Andrew, Stephen... Within the Christians, as Paul wrote in the essential Galatians 2, 20: "It is no longer I who live, but it is Christ who lives in me." From this perspective, the CC states that through Baptism, we are like plugged to, on-line with Christ. Or, using the key word (Hebrews 3, 14): partakers.

CC – 1265: "Baptism not only purifies from all sins, but also makes the neophyte 'a new creature,' an adopted Son of God, who has become a 'partaker of the divine nature,'[2 Cor

5:17 ; 2Pet 1:4; cf. Gal 4:5-7 .] member of Christ and co-heir with him,[Cf. 1 Cor 6:15; 1 Cor 12:27 ; Rom 8:17] and a temple of the Holy Spirit.[Cf. 1 Cor 6:19.]”

CC – 1277: “Baptism is birth into the new life in Christ.”

Grace gives us an intimate union with Christ: through Baptism we become grafted in Christ (Roman 6, 4 and 11, 23), and the Trinity starts to dwell in us, which is called supernatural life. This new life neither eliminates natural life nor superimposes it; on the contrary, it embeds, informs, and structures it from the inside. Christian spirituality – and this is the novelty consecrated by the Vatican II – is directed towards the discovery and fostering of this interior life, also and specially in our daily, ordinary life. Through Baptism, Christ dwells in us, and the Christian life – nourished by the other sacraments – is nothing else than seeking the plenitude of the process – carried out by the Holy Spirit – of identification with Christ. The ultimate goal of this process is Paul’s “It is no longer I who live, but it is Christ who lives in me” (Galatians 2, 20).

CC – 2813: “In the waters of Baptism. . . Our Father calls us to holiness in the whole of our life”

Christ lives in His “terminals”: each Christian is someone who not only follows a code of conduct, but also

has received and possesses Christ's life. Each Christian is called to be another Christ... One of the ways Christ perpetuates His presence in the world – every time and everywhere – is by being present in all Christians. This presence starts with Baptism, and it is what is called Grace: partaking of the life of God. This is precisely what other religions do not accept: that our life becomes (by partaking in) God's own life.

CC – 108: “Still, the Christian faith is not a ‘religion of the book’. Christianity is the religion of the ‘Word’ of God, ‘not a written and mute word, but incarnate and living’.[St. Bernard, S. missus est hom. 4, 11: PL 183, 86.]

The fundamental concept is, consequently, Grace: a “technical” word that reaches the depths of theology. Grace, in its religious sense, has the same root as the words “gratis” (free of charge) and “gratuity”, and this is not an accident: grace is a gift.

In order to understand this, let us compare creation (where God gives us Being in partaking) and Grace (where God gives us His own life in partaking). Grace and creation: both are gifts, favor, and gratuitous love from God. Nonetheless, according to St. Thomas Aquinas, creation is *amor communis* – love in general - from God to what He has created, the Love with which God loves plants, ants and stars; beings that are by an act of Divine Love and Volition. However, besides this general love, there is also - again

according to St. Thomas Aquinas - an *amor specialis*, a special love, through which God elevates us to a life above the capabilities of our own nature (supernatural life), and introduces us to a new dimension of being.

The Grace we receive in Baptism is a new reality, a new life, a new light, and a new quality that enables our soul to host the three Divine Persons. This absolute love (St. Thomas Aquinas) is a partaking of the life of God. The soul receives a new life, and in it dwells (or, to use the theological term, inhabits – *inhabitatio*, immediate dwelling, without any intermediary) the Trinity. Hence, when defining Grace, St. Thomas Aquinas employs the same comparisons of partaking in being. It is not pantheism, it is partaking: having, as opposed to being.

And the very concept of partaking, employed in this sense, the theology of Thomas Aquinas found it in texts from the New Testament, for example, the letter to the Hebrews (3, 14): we are partakers (*participes, metácoi*) of Christ. St. Peter also says that we are *divinae naturae consortes*, we share the divine nature (2 Peter 1, 4). Christ **is** the Son of God; we **have** divine filiation. Without going too deep in the technical details, partaking is **having** as opposed to **being**: the fire is heat; the metal – which partakes in the heat that is the fire – has heat. Similarly, the Filiation with the Word (which brings along the intimate Life of the Trinity) is given to us as a partaking in Christ through Baptism.

Hence being a Catholic is not only attending ceremonies, following practices and rules of conduct; but it is also the nourishing of a process of identification with Christ,

so to speak, 24 hours a day. Thus, when the Catechism of the Catholic Church declares Baptism to be the sacrament of Christian initiation par excellence, it is presenting a very different concept from a merely “signing up for a club,” or “getting a Christian license.”

CC – 1212: “The sacraments of Christian initiation - lay the foundations of every Christian life. The sharing in the divine nature”

Precisely this novelty, Grace conferred by Baptism (which, as stressed in the CC, embraces the totality of the daily life), is, and has always been, the unsurmountable difference between Christianity and other religions. This awesome reality is the true essence of Christianity: Grace, the supernatural life, and the partaking in the life of God.

Certainly the doctrine of Grace is not recent, it has been always taught by the Church. What is new then?

What is new is the extension, the deepening that the new Catechism gives to it:

CC – 533: “The hidden life at Nazareth allows everyone to enter into fellowship with Jesus by the most ordinary events of daily life

What is new is the statement that our identification with Christ takes place – to the great majority of the Christians – through the imitation of Christ’s hidden life,

which was not even mentioned in the previous Catechism – the Catechism of Trent – and now has an entire chapter dedicated to it in the new Catechism. Christ, source of the Creation and author of the Redemption, assumed all human reality and all the reality of our world. And since Adam’s sin caused a general debasement of human and world realities, in Christ, the new Adam, there is a revival – Christ is the Pontiff – builder of bridges – the advocate, the firstborn, our peace, our integrator.

Paul develops this theme in Chapter 15 of his first letter to the Corinthians. Not only with Adam, but also with Christ, all creation is affected: He is the Head of the Body represented by the Church. He is the Firstborn, the source of everything. Through Him God has reconciled with Himself all creatures. It is the Christ of Nazareth, in His 30 years of hidden life, years in which He performed no miracle, and lived a life (also divine and redeeming) that in all aspects resembled a normal life: a regular family life in the home of Nazareth, regular work in Joseph’s workshop, normal social relationships, a normal religious life, etc.

CC – 531: “During the greater part of his life Jesus shared the condition of the vast majority of human beings: a daily life spent without evident greatness, a life of manual labor. His religious life was that of a Jew obedient to the law of God,[Cf. Gal 4:4 .] a life in the community.

CC – 564: (...) by his humble work during the long years in Nazareth, Jesus gives us the example of holiness in the daily life of family and work. “

Christ, alive within all Christians, all the Baptized...

Christ, alive within the ordinary people...

The great rediscovery of the infinite responsibility of the lay people...

Christ who wants to take His redeeming work to the family life, to the work, to the great social issues... This was not part of the Old Catechism, which after mentioning the way we are plugged in to Christ through the Baptism, only brings up that through Baptism the Christian becomes apt to carry over the tasks of the Christian piety. It is correct to say that Baptism is the door to the other sacraments, but the Old Catechism does not mention anything concerning our identification with Christ through our ordinary lives.

Old Roman Catechism, II, II, 52 — By Baptism we are also united to Christ, as members to their Head... qualifying us for the performance of all the duties of Christian piety.

(Per Baptismum etiam Christo capiti tamquam membra copulamur et connectimur... quae nos ad omnia christianae pietatis officia habiles reddit.)

The Church today invites each Christian, every one of us, to have a whole spiritual life, not despite the world, but precisely because we are in the world, working, with our families, our social relationships, etc.

It is through Baptism that each Christian is called – it is a vocation – to impersonate in his or her life the life of Christ (Galatians 2, 20). Creation and Redemption are projects that extend to the Christ that is each Christian. Once the Incarnation has taken place, the world – the world of work, ordinary, family, political, economical and social life – becomes something of religious interest, as mentioned in Romans, 8 and Colossians 1: creation longs for the manifestation of God’s children, as Christ wants to reform it – Creation – in Himself. Of course this is in no way related to any sort clericalism or integrism, as we have explained at length in other lecture: http://www.hottopos.com/collat2/el_coran_y_la_ciencia.htm .

God, who has the power to raise up children unto Abraham from stones (Luke 3, 8), wants to rely on the love between ordinary men and women to create new lives. God, who could make the children come to this world knowing English and Algebra, wants to rely on teachers to educate. God wants to rely on engineers for construction, physicians to identify viruses, etc.

The rediscovery of the Church is the rediscovery of the ordinary life as a call to a full Christian existence. Christ, who spent 30 years living a common life, without performing any miracles, is the model for the “It is no longer I who live, but it is Christ who lives in me.” The engineer, the cab driver,

the businessman, the mechanic, the housewife, the teacher... It is a model for each Christian who has answered the call made through Baptism. The whole proposal of the Church is reformulated from the standpoint of the reach of this Divine Filiation that we **have** because it has been given to us as partaking in the Filiation that **is** in Christ. If we think of the four major parts of the CC, the doctrine of the faith is centered on this fundamental fact; and so are the liturgy and the sacraments, as well as the moral and the praying life.

CC – 1692: “The Symbol of the faith confesses the greatness of God’s gifts to man in his work of creation, and even more in redemption and sanctification. What faith confesses, the sacraments communicate: by the sacraments of rebirth, Christians have become ‘children of God,’[Jn 1:12 ; 1Jn 3:1 .] ‘Partakers of the divine nature.’[2Pet 1:4.] Coming to see in the faith their new dignity, Christians are called to lead henceforth a life ‘worthy of the gospel of Christ.’[Phil 1:27 .] They are made capable of doing so by the grace of Christ and the gifts of his Spirit, which they receive through the sacraments and through prayer.”

Therefore, far from being a code or a manual, morality is an invitation to the recognition of the dignity of “Living in Christ” (title of the CC moral part): *Agnosce, christiane, dignitatem tuam!* Beyond prohibitions and punishment, morality is a matter of retribution of love to this

presence of Christ in the Christian believer. What am I going to do with the Christ who lives in me? With what am I going to associate Him? With what am I going to blend into Him? “Know you not that your bodies are the members of Christ ? Shall I then take the members of Christ, and make them the members of an harlot ? God forbid.” (I Cor 6, 15). “Know you not that you are the temple of God, and that the Spirit of God dwelleth in you?” (I Cor 3, 16). It is the new man frequently mentioned by the Apostle, to whom everything is allowed, but not everything is convenient (I Cor 6, 12).

CC – 1961: “Christian, recognize your dignity and, now that you share in God’s own nature, do not return to your former base condition by sinning. Remember who is your head and of whose body you are a member. [St. Leo the Great Sermo 22 in nat. Dom., 3: PL 54, 192C.]”

In this world where so many suffer from lack of motivation, the life of the Christian – who knows that Christ lives in him and is interested in transforming the whole creation through the Christian people – becomes fascinating. Life without an awareness of these facts feels like the verse of Adelia Prado: “From time to time God deprives me of poetry and I gaze at a stone – and stone is all I see.” In this picture the importance of the Holy Mass is stressed: it is

through it that our daily life is – through Him, with Him, in Him – **delivered** to the Father. The CC, addressing the Mass, concludes:

CC – 1332: “Holy Mass (*missa*), because the liturgy in which the mystery of salvation is accomplished concludes with the sending forth (*missio*) of the faithful, so that they may fulfill God’s will in their daily lives. “

During the Mass, the union with Christ-the-Head happens in an absolutely unique way. “Through Him, with Him and in Him” we are taken to the Father. Likewise the Sun, which is light, gives participation in light to the air, and the fire, which is heat, gives participation in heat to a metal exposed to it, the Filiation to the Verb is given to us as a partaking in Christ. Through Baptism we are plugged into Him, and during Mass Christ unites us to his Sacrifice before the Father.

1367 — “The sacrifice of Christ and the sacrifice of the Eucharist are one single sacrifice: ‘The victim is one and the same: the same now offers through the ministry of priests, who then offered himself on the cross; only the manner of offering is different.’ ‘In this divine sacrifice which is celebrated in the Mass, the same Christ who offered himself once in a bloody manner on the altar of the cross is

contained and is offered in an unbloody manner.’[Council of Trent (1562): DS 1743; cf. Heb 9:14, 27.]”

1368 — “The Eucharist is also the sacrifice of the Church. The Church which is the Body of Christ participates in the offering of her Head. With him, she herself is offered whole and entire. She unites herself to his intercession with the Father for all men. In the Eucharist the sacrifice of Christ becomes also the sacrifice of the members of his Body. The lives of the faithful, their praise, sufferings, prayer, and work, are united with those of Christ and with his total offering, and so acquire a new value. Christ’s sacrifice present on the altar makes it possible for all generations of Christians to be united with his offering.”

It is interesting to notice that the word *missa* is the neuter plural participle of the verb “to send” (*mittere*) and it has the same root of the words missile (something that can be sent) emission, missionary, mission etc. This means that our day gains an altogether new value; the value of the Cross is sent to the Father “through Him, with Him and in Him”, and this confers a totally new meaning upon our daily life.

In fact, our most important title before God is this union with the Son through which we present to the Father our sacrifice of worship, of petition, of thanksgiving and of reparation. This is very clearly stated in the Holy Mass’s Third Eucharistic Prayer: “*Respice, quaesumus, in*

*oblationem, Ecclesiae tuae et, agnoscens Hostiam cuius
voluisti immolatione placari...*

This means that God the Father, Who has no reason to be interested in our offerings, receives them because when He beholds us He does not see us, but His Son Jesus and receives us as if we were carried by the Cross at Holy Mass. Christ, who loved me, and delivered himself for me (Gal 2,20), associates me to His sacrifice. St. Paul, who says that the sacrifice of Christ was superabundant (“And where sin abounded, grace did more abound.” Rom 5, 18-20) also says – in a seemingly contradictory manner: “and fill up those things that are wanting of the sufferings of Christ, in my flesh” (Col 1, 24). And it is Christ who lives in the Christians: through Baptism we partake in His life and in his redemptory Cross. Christ received, on the Cross, not only the offences and consolations of those present; because He is God he could also see the attitude of each one of us today before His Cross: we can “fill up those things that are wanting of the sufferings of Christ, in our flesh”. For Christ has suffered *in genere* all the pains but he did not live our own daily pains, he lives such sufferings in me if I unite them to the Holy Mass.

The awareness of this partaking in the Divine Filiation, which can reach the most prosaic realities of our daily lives seems to me the very essence of the Christian Education for our times.

(extraído de: Estudos em Antropologia e Linguagem 2014)

Introdução a Tomás de Aquino – Breve nota biográfica

(parte introdutória do longo estudo, que se encontra em:
<http://www2.fe.usp.br/%7Ecemoroc/LivroRui.pdf>)

1. Introdução: atualidade de Tomás

O homem, diziam os antigos, é fundamentalmente um ser que esquece. Nesta tese, também ela hoje esquecida, convergem profundamente as grandes tradições do pensamento oriental e ocidental²⁶⁶. Para os antigos, neste ponto dotados de maior sensibilidade do que nós, era evidente a existência de uma alienante tendência humana para o esquecimento. Naturalmente, não se trata aqui do periférico, mas do essencial, as questões decisivas vão se embotando: Que é ser homem? O que é a verdade e o que ela representa para a vida? Qual o significado da existência? Etc.

Esse misto de esquecimento e desatenção (não nos esquecemos da data do depósito bancário nem do dia da final do campeonato), triste característica humana de todos os

266. De Hesíodo a Platão e Tomás; da tradição semita a Confúcio: cfr. Lauand, J. “A virtude como excelência e auto-realização: Ocidente e Oriente” Notandum Libro 14, CemorocUSP, 2010 www.hottopos.com/notand_lib_14/notandumlibro14.pdf.

tempos, afeta agudamente o homem contemporâneo²⁶⁷ e acabou por criar uma crise de orientação, de sabedoria e de ética. Uma crise tanto mais grave porquanto muitos dos seus protagonistas nem sequer suspeitam que essa carência existe e que realmente é uma carência. Buscam-se soluções definitivas para o profundo mal-estar do homem moderno em campos onde elas não podem estar: na economia, na tecnologia, nas ciências, nos movimentos ecológicos ou revolucionários... Mas deixam-se sem resposta - de modo mais ou menos consciente - as questões mais decisivas.

E que tem um frade medieval que ver com tudo isto? Tomás de Aquino é, por assim dizer, o último grande clássico; recolhe as grandes contribuições do pensamento filosófico (de Aristóteles aos árabes), harmonizando-as, numa síntese original e profunda, com a revelação cristã. Essa síntese adquire atemporalidade na medida em que se dá com as propriedades que são suas características mais marcantes: a abertura e o universalismo.

Abertura e universalismo. Contra muitos mestres de sua época, Tomás afirma a realidade em sua totalidade - a matéria, o espírito e o espírito intrinsecamente unido à matéria no homem -; proclama a bondade da obra criadora de Deus em toda a sua extensão - *visibilium omnium et*

267. Uma desatenção, diz Gabriel Marcel, a que o nosso tempo não só nos convida, mas quase nos impõe. E de Heidegger procede o incisivo diagnóstico: “O homem contemporâneo está em fuga diante do pensamento” (*Gelassenheit*, Neske Verlag, 1959, p. 12). A cumplicidade interior nessa fuga de si mesmo para a dispersão - Tomás fala de uma *evagatio mentis*, o desespero de quem abandona a torre do espírito e derrama-se no variado - é potenciada pela maior propensão à consciência alienante nos dias de hoje.

invisibilium - e defende a unicidade da alma humana: a alma espiritual, capaz de uma união mística com Deus é a mesma e única que promove a prosaica digestão de alimentos ou a circulação do sangue.

O próprio conceito de espírito para Tomás é essencialmente abertura: espírito não é uma fumacinha desencarnada, mas precisamente a abertura - (potencialmente) infinita - para a totalidade do real: já no primeiro artigo da primeira questão do *De Veritate*, Tomás afirma que a alma humana, por ser espiritual, “é de certo modo todas as coisas” (“*anima est quodammodo omnia*”) e, por natureza, pode travar relações com tudo o que é (“*convenire cum omni ente*”).

Abertura e universalismo. Entre outros aspectos que examinaremos mais adiante, Tomás, ao mesmo tempo que cultiva uma teologia bíblica, recorre aos filósofos pagãos e muçulmanos para elaborar sua teologia. O compromisso de Tomás é unicamente com a verdade das coisas e se recorre a este ou àquele autor é para investigar a verdade das coisas: “os argumentos filosóficos não são acolhidos pela autoridade de quem diz, mas pela validade do que se diz” (“*non... propter auctoritatem dicentium, sed propter rationem dictorum*” - *In Trin.* 2, 3, ad 8).

Além do mais, o pensamento de Tomás é o que há de mais oposto a um sistema fechado, completo e acabado. Ainda que, diga-se de passagem, a tendência ao fechamento da “doutrina” (enunciada em umas tantas “teses”) num bloco não esteja totalmente ausente das obras de alguns de seus seguidores (daí a problematidade de um “tomismo”). Como

encerrar num sistema compacto, num “ismo”, uma filosofia que, como veremos no tópico 4, se declara essencialmente “negativa” e afirma que “as essências das coisas nos são desconhecidas”? (*De Veritate* 10, 1). Se uma sentença como esta nos surpreende é sinal de que estamos precisando voltar-nos mais para Tomás e menos para o “tomismo”...

A seguir, apresentaremos um enquadramento contextual bio-bibliográfico do Aquinate, de modo quase esquemático e sem nenhuma pretensão de originalidade (há muitos e muito bons livros sobre Tomás): seguiremos dois de seus melhores intérpretes contemporâneos: Josef Pieper e o citado Weisheipl. Este estudo pretende servir como uma breve introdução geral ao pensamento de Tomás.

2. O quadro histórico de Tomás: um século de contradições²⁶⁸

Os cinquenta anos da vida de Tomás de Aquino (1225-1274) estão plenamente centrados no século XIII, e não só do ponto de vista cronológico: todas as significativas novidades culturais desse tempo mantêm estreita relação com sua vida e lutas. Ao contrário do clichê que o apresenta como uma época de paz e equilíbrio harmônico, esse século é um tempo de agudas contradições, tanto no plano econômico e social como no do pensamento.

268. Neste tópico e no próximo seguimos de perto a obra de Pieper, Josef *Thomas von Aquin: Leben und Werk*, München, DTV, 1981.

A Cristandade - há séculos sitiada pelo Islã e, agora, ameaçada pelas hordas asiáticas - encontra-se na condição de ser um pequeno grupo no meio de um imenso mundo não-cristão. Não se trata só de limitações bélicas ou de fronteiras: há muito tempo o mundo árabe se tinha imposto, não só pelo poderio político-militar, mas também por sua filosofia e ciência. Estas, mediante traduções, tinham penetrado na Cristandade e em seu centro intelectual: a Universidade de Paris. Se essa filosofia e ciência não eram, em boa medida, muçulmanas, eram, ao menos, algo novo, estranho, perigoso, pagão.

Ao mesmo tempo, essa Cristandade do século XIII é abalada nas bases de sua estruturação política: em 1214, pela primeira vez, um rei nacional enquanto tal vence o Imperador, na batalha de Bouvines. Outra “novidade” são as guerras religiosas no seio da Cristandade: durante décadas parecem perdidos definitivamente todo o sul da França e o norte da Itália.

O antigo monacato - que poderia ser lembrado como um possível fator de renovação espiritual - parece ter perdido toda sua força (apesar dos movimentos reformistas...) e o episcopado encontra-se também esvaziado em suas reservas morais.

Por outro lado, a Cristandade responde a esse estado de coisas de modo muito ativo: no século XIII não só se constroem catedrais, mas também florescem universidades que iniciam e ampliam a conquista da cultura mundana. Outro fenômeno importante é o surgimento dos dominicanos e franciscanos, as “Ordens Mendicantes”, que, de modo

surpreendente, vão estar intimamente ligadas às universidades (e, de início, enfrentar dura oposição). Também das Ordens mendicantes brota o impulso de defrontar-se com o mundo não-cristão: a *Summa contra Gentiles* de Tomás dirige-se ao diálogo com *mahumetistae et pagani* (CG 1,2) e, em meados do século, os dominicanos fundam as primeiras escolas cristãs de língua árabe.

Tomás nasceu em 1224/5 no castelo de Roccasecca, entre Roma e Nápoles. De um lado, Tomás é “italiano” (alguns de seus sermões ao povo são pregados em sua língua materna, a língua da gente de Nápoles) e, por outro, tem sangue germânico tanto por parte de pai como de mãe. E o ambiente social em que Tomás cresce está marcado pelo selo dos imperadores germânicos dos Hohenstaufen: seu pai e um de seus irmãos pertencem à aristocracia da corte de Frederico de Hohenstaufen.

Tomás, com cinco ou seis anos, é enviado à abadia de Monte Cassino, situada em sua terra natal: o plano da família é que ele venha a se tornar abade desse importante mosteiro. Cerca de dez anos depois vai para Nápoles, onde estuda Artes Liberais na Universidade e toma contato com a Lógica e a Filosofia Natural de Aristóteles (num momento em que, em Paris, estava proibido o pagão Aristóteles) e conhecerá os dominicanos (trata-se, como diz Pieper, de uma “fuga”): Monte Cassino, além de abadia beneditina, é também o castelo de fronteira entre os territórios imperiais e pontifícios. Também este episódio da vida de Tomás incrusta-se emblematicamente em seu tempo: 1. as lutas entre o Papado e o Império; 2. a falta de vigor do monacato para as exigências dos novos tempos; 3. o declínio do campo e o deslocamento

da cultura para a cidade - e para a universidade -; 4. o encontro com Aristóteles e 5. o dinamismo do “movimento de pobreza”).

Com dezenove anos, Tomás ingressa numa das “Ordens Mendicantes”, a Ordem dos Pregadores, os dominicanos, fundados pelo espanhol Domingo de Guzmán. Seus confrades de Nápoles, procurando afastar o noviço da esfera de poder da família e também da do Imperador (as Ordens mendicantes sempre são suspeitas de “estar do lado do Papa”), tentam enviá-lo a Paris, mas, no caminho, Tomás é aprisionado por seus próprios irmãos e é mantido por bons meses contra sua vontade no castelo do pai.

Superada finalmente a oposição da família, chega Tomás à Universidade por excelência, Paris: primeiro como estudante, depois como um de seus maiores professores de todos os tempos. Em Paris, exatamente no ano de sua chegada, 1245, começa a lecionar Alberto Magno: o doutor universal - em conhecimento, abertura e modernidade -, o mestre sob medida para o gênio do jovem Tomás. Ambos viajam para Colônia, onde Alberto deve erigir uma escola da Ordem. Alberto propicia a Tomás um ingrediente básico: o neo-platonismo, haurido no Pseudo-Dionísio Areopagita. Um neo-platonismo que Tomás concertará - em sua síntese pessoal - com o aristotelismo.

Com vinte e sete anos, Tomás é chamado de volta a Paris, primeiro como mestre da escola dominicana do convento de Saint Jacques e, depois, como professor de Teologia na Universidade, enfrentando forte antagonismo -

mais dirigido contra as Ordens mendicantes do que contra ele pessoalmente.

Com os dominicanos, encarna Tomás um novo tipo de vocação religiosa: para ele, a clausura é interior, uma cela de contemplação dentro de si que convive com a agitação da *vita activa*: o ensino e a discussão intelectual.

Esta agitação acompanhará toda a vida de Tomás. Após sua primeira regência em Paris, é enviado à Itália (1260) para atender a encargos de organização de estudos da Ordem. Depois (1261), o papa Urbano IV - pensando numa união entre o Oriente cristão e a Cristandade ocidental - leva-o por três anos à sua corte em Orvieto. Em 1265, outro encargo: a direção da escola de Santa Sabina, em Roma, por dois anos. Tomás - a quem só restam dez anos de vida - não começou a escrever nenhum de seus doze Comentários a Aristóteles e nem a *Summa Theologica* (é nesta estada em Roma que começa essas obras). Em 1267, um novo papa, Clemente IV, chama-o à sua corte em Viterbo.

Em 1269, um fato surpreendente: a direção da Ordem chama-o para uma nova estada na Universidade de Paris. A perseguição às Ordens mendicantes recrudescer: já não se trata mais de cátedras, mas da própria doutrina que fundamenta os dominicanos. Além disso, questiona-se fundamentalmente - Tomás está entre dois fogos - aquela abertura e universalidade que Tomás terá de defender absolutamente sozinho. Em meio a essas tribulações, nesses seus últimos anos parisienses (novamente três), Tomás consegue escrever em um ritmo inacreditável: Comentários a quase todas as obras de Aristóteles, ao livro de Jó, ao

Evangelho de João, às epístolas de Paulo; as *Quaestiones disputatae* sobre o mal e sobre as virtudes; a enorme parte II da *Summa Theologica*...

A polêmica acirra-se tanto que a direção da Ordem toma a discutível decisão de que Tomás deixe Paris e retorne a Nápoles com o encargo de fundar uma escola... Passado um ano, por encargo pontifício, põe-se a caminho de Lyon para participar do Concílio Ecumênico. No caminho, cai doente e morre, no dia 7 de março de 1274, com menos de cinquenta anos.

3. O “Movimento da Pobreza”, Aristóteles e a Universidade

Mas voltemos à caracterização do século XIII, detendo-nos um pouco em três de seus aspectos mais ligados a Tomás: as Ordens Mendicantes, a recepção de Aristóteles e a Universidade.

A Igreja, cujo poder e influência temporais vinham crescendo desde o século IX - o que lhe garantia a independência frente aos poderes civis -, corre por isso mesmo o risco de contaminar-se com os usos e costumes do mundo feudal. Estava em vias de cumprir-se o que formulara um monge desse tempo: “A temperança produz riqueza, a riqueza destrói a temperança”²⁶⁹.

269. Cesarius von Heisterbach, in Joseph Bernhart, *Sinn der Geschichte*, Freiburg, 1931, p. 53.

Não é de admirar que tivessem surgido por essa época, por reação, diversas heresias que pretendiam opor-se à Igreja por métodos violentos. Os albigenses e os *cátaros* - do grego *kátharoi*, “puros” - constituíam uma revivescência medieval da antiga concepção maniqueísta, que já dera bastante trabalho à Igreja nos séculos IV e V. Diante da presença do bem e do mal no mundo, afirmavam a existência de um duplo princípio da realidade: por um lado, Deus, criador do espírito e de tudo o que é luminoso, bom e puro; pelo outro, um princípio da matéria, “cárcere da alma”, origem de todo o mal.

É nesse contexto que S. Domingos e S. Francisco fundam as ordens dominicana e franciscana, rejeitando os erros dos hereges, mas acolhendo o que havia de legítimo nos ideais de reforma e dando-lhes uma expressão equilibrada e verdadeira *dentro* da Igreja e não fora dela. Os frades dominicanos dedicar-se-ão a reevangelizar os sectários, levando a sério a pobreza evangélica e dirigindo-se a eles mediante debates públicos fundamentados na Sagrada Escritura. Juntamente com os franciscanos, que nascem nesta mesma época, são os “galgos de Deus” - *domini canes* - que levarão a cabo a renovação da Igreja.

O êxito das duas ordens, englobadas sob a denominação de “mendicantes” por renunciarem a todo o tipo de posses, é explosivo. Por ocasião da morte do fundador, apenas cinco anos depois da aprovação oficial da sua regra, os dominicanos têm mais de trinta conventos espalhados pela França, Itália, Espanha, Alemanha, Hungria, Inglaterra, Suécia e Dinamarca. Tal como os franciscanos, renunciam à vida retirada do monacato tradicional, dirigindo-se

especialmente à juventude das cidades - o século anterior, aliás, havia assistido a um reflorescimento da vida urbana. O silêncio e a tranquilidade do claustro são substituídos pela “cela interior” que todos os frades devem “levar consigo”, mesmo no meio do burburinho da rua.

Ao contrário dos franciscanos, que davam primazia a uma piedade afetiva, os dominicanos constituíram desde o início uma ordem sóbria e racional, voltada para as Universidades nascentes e para a teologia; o estudo da Bíblia e das ciências passa, por conseguinte, ao primeiro plano, e as suas *Constituições* estabelecem, por exemplo, que o religioso pode deixar a oração comunitária por causa do estudo, o que seria uma dispensa impensável na tradição beneditina.

É natural que Tomás se fizesse dominicano: o ideal de São Domingos coincide perfeitamente com a vocação de Tomás. Está centrado, por um lado, no retorno ao espírito do Evangelho, numa pobreza e pureza radicais, mas completadas pela fé e pela humildade; e, por outro, na paixão de anunciar a verdade, convencendo pela argumentação e não pela violência. Efetivamente, na *Suma contra os gentios*, o Aquinate se propõe “apresentar as verdades da fé de tal forma que o erro caia por si”²⁷⁰.

Há ainda dois outros fenômenos que caracterizam a ebulição intelectual do século XIII: as *Universidades* e - vinculada a elas - a introdução do pensamento *aristotélico* no Ocidente.

270. C.G., 1, 2.

No início do século XIII, e parcialmente já no anterior, tinha-se iniciado em torno dos melhores colégios superiores diocesanos uma espécie de “reação em cadeia”: para lá afluíam os melhores estudantes, e, em consequência, lá se formavam e se estabeleciam os melhores mestres. Em pouco tempo, estudantes e professores resolveram erigir uma corporação de ofício própria, que os libertasse da ingerência dos poderes civis e eclesiásticos. Nascia a *universitas*, a “totalidade” dos professores e dos estudantes de determinada cidade. Como pretendiam constituir, por assim dizer, uma sociedade dentro da sociedade, dedicada unicamente à busca do saber, as universidades logo encontraram resistências - aqui, por parte de um soberano zeloso dos seus direitos e taxas, ali, por parte de um bispo cauteloso. Via de regra, solicitavam ao Papado a *isenção*, fórmula jurídica que as vinculava diretamente à Santa Sé, desvinculando-as das tutelas locais. Paris recebe o seu estatuto do próprio papa em 1215.

Não por acaso a palavra *universitas*, a agremiação dos professores e alunos, acumula semanticamente, desde os começos da instituição, também o matiz de *universitas litterarum*, “universalidade do conhecimento”: podiam-se estudar ali não só todas as ciências da época, mas estudá-las “filosoficamente”, tendo em conta o *universum*: “o todo das coisas divinas e humanas em universal”, segundo o ideal de Platão²⁷¹. A Universidade de Paris, então “capital da Cristandade”, considerava-se mesmo herdeira da famosa Academia de Atenas.

271. Platão, *República*, 486 a.

Na época de Tomás, era ela que dominava o panorama intelectual do Ocidente. É lá que se encontram os professores mais importantes, os colegas mais agressivos, as oposições mais radicais, os desafios mais provocantes e os estudantes mais turbulentos, vindos de todos os cantos da Cristandade. As quatro “nações” - picardos, ingleses, alemães e franceses - em que se agrupavam mestres e alunos de Paris retratam bem a variedade das suas origens. Por isso mesmo, todas as novidades e todas as questões que lá se discutiam encontravam ressonância universal.

Foi no ambiente privilegiado dessa universidade que Tomás desenvolveu o melhor da sua obra e da sua docência e enfrentou as mais duras batalhas intelectuais.

A doutrina de Aristóteles invadiu o ambiente intelectual de meados do século XII com a força de um terremoto. Os primeiros séculos medievais somente haviam conhecido uma pequena parte dos escritos desse filósofo grego, traduzidos para o latim pelo romano Boécio (ca. 480-525), das suas obras sobre Lógica; em todos os outros campos, a filosofia, a teologia e a ciência da Alta Idade Média haviam-se norteado principalmente pelas obras de Santo Agostinho, na sua maior parte inspiradas pela tradição neo-platônica. Naquele mundo bárbaro e frequentemente assolado por guerras, não era fácil achar quem soubesse grego ou dispusesse das obras de Aristóteles, ou ainda simplesmente quem se interessasse pelo assunto.

Aliás, antes mesmo da queda de Roma, o pensamento aristotélico era visto pelos cristãos como algo estranho e alheio à reta doutrina: parecia demasiado “materialista” em

comparação com o espiritualismo de Platão, em aparência mais próximo do cristianismo. Foram somente os hereges nestorianos que cultivaram as teorias aristotélicas, e quando o Concílio de Éfeso condenou a cristologia de Nestório, em 431, os seus seguidores - agrupados principalmente em torno da escola de Edessa, na Síria - refugiaram-se na Pérsia, levando consigo as obras de Aristóteles e outros textos de matemática, medicina e outras ciências gregas.

Quando os árabes conquistaram todo o Oriente Médio e o Império Persa, os sábios aristotélicos foram chamados à corte do califa de Bagdad. Pouco depois, por volta do ano 800, o árabe já se havia tornado, graças a eles, uma língua científica internacional, responsável em boa parte pelo brilho da civilização árabe. É no âmbito desta civilização que surgem os primeiros grandes comentadores de Aristóteles: Avicena, nascido em 980 na Pérsia; Averróes, nascido em 1126 em Córdoba; e Maimônides, um judeu nascido em 1135, também em Córdoba.

Em Toledo, reconquistada pelos cristãos, funda-se no século XII, por iniciativa do bispo Raimundo, uma escola de tradutores. As traduções, diga-se de passagem, eram feitas de um modo um tanto estranho: um dos tradutores, Abendehud, conta-nos que ia traduzindo os textos “palavra por palavra” do árabe para o espanhol, enquanto um colega que estava sentado ao seu lado os passava do espanhol para o latim... Tomás, mais tarde, disporá de melhores traduções do Estagirita.

O que primeiramente penetra no Ocidente não é, portanto, Aristóteles, mas uma mistura de Aristóteles com os

seus comentadores árabes, o que era diferente do Aristóteles original... Mas o fato é que, pela primeira vez, a Idade Média se depara com uma grandiosa interpretação completa e sistemática do mundo, totalmente à margem da Revelação cristã.

As primeiras reações que desperta são fáceis de prever justamente devido a essa equivocidade: há os que se entusiasma e, por assim dizer, se embriagam com a novidade, e também aqueles que a vêem como algo suspeito e perigoso. A posição da autoridade eclesiástica da época a respeito do filósofo grego é também ambivalente: presente-se que tudo aquilo tem um valor imenso, mas, ao mesmo tempo, receia-se que a forma sob a qual se apresenta seja inconveniente.

A dinâmica espiritual do século XIII é, pois, dominada por duas forças: um *evangelismo* radical do movimento da pobreza que renova e aprofunda a piedade e “redescobre” a Sagrada Escritura e um *mundanismo* inspirado em Aristóteles que confere à razão natural e ao mundo material uma importância e uma independência de que até então nunca tinham gozado.

É evidente que nesses impulsos há matéria para conflitos dos mais explosivos e formam-se em Paris dois “partidos”: o dos que se aferram à tradição teológica e menosprezam a investigação racional do “mundo” e o dos que, fascinados com as possibilidades da razão, consideram a teologia algo “não interessante”. Em qualquer caso, trata-se de um reducionismo, de um atentado contra “a abertura e a universalidade”... É precisamente nisto que reside a grandeza

de Santo Tomás: tendo-se defrontado com estas “visões do mundo”, que já então se apresentavam fortemente antagônicas, não opta por *uma* delas, mas aceita-as *ambas*, ultrapassando-as ao deslindar o conteúdo de verdade de cada uma delas. Naturalmente, com isto, Tomás sofrerá inúmeras incompreensões: cada um dos lados em conflito considera-o um oponente em potencial! É precisamente em defesa dessa abertura e universalidade que Tomás enfrenta sozinho suas tremendas lutas na segunda regência em Paris...

4. A *quaestio disputata*, essência da universidade

Diversas obras de Tomás seguem seu método de ensino: a *quaestio disputata*. A *quaestio disputata*, como bem salienta Weisheipl²⁷², integra a própria essência da educação escolástica: “Não era suficiente escutar a exposição dos grandes livros do pensamento ocidental por um mestre; era essencial que as grandes ideias se examinassem criticamente na disputa”. E a *disputatio*, na concepção de um filósofo da universidade como Pieper, transcende o âmbito organizacional do *studium* medieval e chega até a constituir a própria essência da universidade em geral²⁷³.

Para que o leitor possa bem avaliar o significado de uma *quaestio disputata* em S. Tomás, apresentaremos o *modus operandi* dessas *quaestiones*, procurando também indicar a *ratio* pedagógica que as informa.

272. *Op. cit.*, p. 235.

273. Pieper, *Abertura para o todo: a chance da Universidade*, S. Paulo, Apel, 1989, p. 44.

Uma *quaestio disputata* está dedicada a um tema - como por exemplo a verdade ou o *verbum* - e divide-se em artigos, que correspondem a capítulos ou aspectos desse tema. Naturalmente, por detrás da “técnica pedagógica” está um espírito: a *quaestio disputata*, como analisaremos em tópico ulterior, traduz a própria ideia de inteligibilidade - devida ao *Verbum* (o *Logos* divino, o Filho) - ao mesmo tempo que a de incompreensibilidade, a de pensamento “negativo”, também fundada no *Verbum*...

Procurando veicular, operacionalizar em método a vocação de diálogo polifônico - que constitui a razão de ser da *universitas* -, primeiro enuncia-se a tese de cada artigo (já sob a forma de polémica: “*Utrum...*”²⁷⁴) e a *quaestio* começa por um *videtur quod non...* (“Parece que não...”), começa por dar voz ao adversário pelas *obiectioes*, objeções à tese que o mestre pretende sustentar.

Já aí se mostra o caráter paradigmático e atemporal (e atual...) da *quaestio disputata*, a essência da universidade, assim discutida por Pieper: “Houve na universidade medieval a instituição regular da *disputatio*, que, por princípio, não recusava nenhum argumento e nenhum contendor, prática que obrigava, assim, à consideração temática sob um ângulo universal. Um homem como Santo Tomás de Aquino parece ter considerado que precisamente o espírito da *disputatio* é o espírito da universidade”²⁷⁵. E prossegue: “O importante é que, por trás da forma externa de disputa verbal regulamentada, a disputa - com toda a agudeza de um confronto real - dá-se no elemento do diálogo. Este ponto

274. *Utrum* é o “se” latino que indica uma entre duas possíveis opções.

275. Pieper, *Abertura...*, pp. 44-45.

decisivo é hoje, para a universidade, mil vezes mais importante do que pode ter sido alguma vez para a universidade medieval”.

Nos textos de Tomás, após as objeções, levantam-se contra-objeções (*sed contra*, rápidas e pontuais sentenças colhidas em favor da tese do artigo; ou algumas vezes *in contrarium*, que defendem uma terceira posição que não é a da tese nem a das *obiectioes*). Após ouvir estas vozes, o mestre expõe tematicamente sua tese no corpo do artigo, a *responsio* (solução). Em seguida, a *responsio ad obiecta*, a resposta a cada uma das objeções do início.

Weisheipl procura descrever esse cotidiano da universidade medieval: “Parece que no primeiro dia da disputa, quem respondia (*respondens*) era um bacharel. No caso de Tomás, o bacharel-mor era Guilherme de Alton, dominicano inglês que sucedeu a Tomás em 1259-1260. (...) A função do bacharel em todas as disputas era responder às objeções, provindas do público (e na ordem em que eram apresentadas), sobre o tema proposto pelo mestre. Possivelmente, era tarefa dele também apresentar argumentos *sed contra*, mas disso não podemos estar certos. Na medida em que cada objeção era proposta e refutada pelo bacharel, um escrivão tomava nota dos argumentos e das réplicas.

A disputa continuava deste modo, percorrendo todos os pontos indicados pelo mestre. Algumas sessões eram longas e intrincadas; outras, relativamente curtas (provavelmente, o horário permitido para o debate era de três horas). No dia seguinte, depois de considerar cada um dos argumentos pró e contra, o mestre dava sua *determinatio* ou

solução a toda a questão: esta solução seguia a ordem do dia anterior, isto é, a dos artigos (se é que havia vários). Frequentemente, o mestre seguia as ‘respostas’ dadas por seu bacharel. A versão da discussão, que se entregava ao livreiro da Universidade, não se confundia com o debate oral, porque a versão final era editada e documentada totalmente pelo mestre, por vezes em data muito posterior”²⁷⁶.

Torana-se dispensável dizer que não se entende por *quaestio disputata* nada que tenha que ver com sutilezas enfadonhas e estéreis. Por outro lado, o que afirmamos acima sobre o diálogo e a impossibilidade de dar resposta cabal, de esgotar um assunto filosófico não significa, evidentemente, que na *quaestio disputata* não se deva tomar uma posição e defendê-la: não se trata, de modo algum, de agnosticismo. Podemos conhecer a verdade, mas não podemos esgotá-la. Posto que o homem pode conhecer a verdade (e na medida em que o pode fazer), a discussão filosófica chega a uma *responsio*, a uma certa *determinatio*.

Finalmente, dentre as características da *quaestio disputata* de S. Tomás de Aquino, destaquemos a de dar voz ao adversário com toda a honestidade, formulando sem distorções, exageros ou ironia (o que, em geral, nem sempre ocorre nas polêmicas e debates de hoje), as posições contrárias às que se defendem.

Nesse sentido, Pieper faz notar que em S. Tomás a objetividade chega a tal ponto que o leitor menos avisado pode tomar como do Aquinate aquilo que ele recolhe dos adversários a modo de objeção.

276. Weisheipl, *op. cit.*, pp. 158-9.

A propósito²⁷⁷, é o caso do tão celebrado Carl Prantl, que interpretou como se fosse a posição de Tomás objeções brilhantemente por ele apresentadas às suas próprias teses.

277. Cfr. Pieper, *Wahrheit der Dinge*, München, Kösel, 1951, pp. 113 e ss.

Cadernos de História e Filosofia da Educação da Feusp, São Paulo, v. 1, n.1, p. 15-28, 1993.
Notandum N. 6, jul-dez 2000

(concluimos esta coletânea, reproduzindo – também a título de tributo memória – o artigo mais antigo, publicado originalmente em um “sítio arqueológico”: os *Cadernos*, um querido periódico “caseiro” e experimental do Edf-Feusp, de vida muito curta.)

Linguagem-Filosofia Bantu e Tomás de Aquino

Metafísica Bantu

Em diversas outras ocasiões temos feito referência ao conceito lohmanniano de sistema língua/pensamento, aplicado ao caso das línguas semitas e às indo-europeias. Neste estudo, consideraremos as classes *gramaticais/metafísicas*, um fato peculiar às dezenas de línguas bantu, línguas da África subsaariana (dando particular destaque ao kimbundo²⁷⁸, a língua africana que mais influenciou o português do Brasil).

Se toda língua traz consigo uma visão de mundo, no caso das línguas bantu, com suas classes, este fato é ainda mais acentuado. E a filosofia bantu (uma filosofia não escrita, “uma filosofia sem filósofos”, no dizer de Tempels), a língua e os provérbios aparecem como elementos especialmente privilegiados: a língua, como a própria base sobre a qual se

²⁷⁸. Falado em certas regiões de Angola. Referir-nos-emos também a duas outras línguas angolanas: o umbundu e o kiuoio. A coletânea de provérbios de Elia Ciscato refere-se ao povo lomwe, de Moçambique.

edifica o pensamento; os provérbios, como sua primeira elaboração.

Assim, após apresentar alguns aspectos da língua/pensamento bantu - relativos, sobretudo, à nona classe e aos conceitos de Deus (*Nzambi*) e de Criação -, iremos estabelecendo (a partir de sugestivos provérbios africanos) um confronto com os mesmos temas na tradição filosófico-teológica clássica ocidental²⁷⁹, aqui representada por Tomás de Aquino. Precisamente a acentuada diversidade dessas perspectivas torna ainda mais interessantes as coincidências.

As classes bantu

Há um traço marcante nas línguas bantu, que imediatamente desperta a atenção do filósofo: a divisão dos substantivos em classes nominais, geralmente dez, que, ao contrário das declinações latinas (por exemplo), não se limitam a agrupar gramaticalmente as palavras. Transcendendo a gramática, as classes estabelecem uma autêntica divisão metafísica: a primeira sílaba de cada palavra é um classificador: indica em que setor da realidade²⁸⁰ (ser

²⁷⁹. Esse confronto com o pensamento europeu é tema tratado por autores como Kagame, Tempels e Jahn. Todos os autores e lexicógrafos citados neste estudo, encontram-se na *Bibliografia* apresentada ao final. Citaremos pelo sobrenome, seguido da página (quando não indicarmos a página, trata-se de referência a dicionários ou listas em ordem alfabética). O livro de Joaquim Martins será abreviado por JM.

²⁸⁰. Este fato é independente das diversas interpretações sobre o verdadeiro modo bantu de compreender a realidade. Como se sabe, há diversas teorias a esse respeito. A realidade, para os bantus, na interpretação pioneira de Tempels (cap. II), está centrada não no ser, mas na força, na força vital: “Para o bantu, a força não é um acidente; é muito

humano, animal, rio, categoria abstrata, instrumento, etc.) situa-se²⁸¹ o ente designado²⁸².

Exemplificaremos, a seguir, com o kimbundo. No kimbundo - como em geral nas línguas bantu - encontramos dez classes nominais²⁸³. Os classificadores de singular e plural são:

mais até do que um acidente necessário, é a própria essência do ser em si”. Já Kagame (pp. 210 e ss.) faz sérias críticas à teoria da “força vital”.

²⁸¹. Advirta-se, desde logo, que o observador europeu ou americano encontrará nessas classes muitas “exceções”, intromissões e permeabilidades inter-classes, imprevistas para quem supõe que uma lógica fria devesse prevalecer sobre o dinamismo da língua e, principalmente, para quem ignora o fenômeno da formação de palavras por extensão de sentido, ou ainda o particular ângulo de observação do homem africano.

²⁸². Para além desta primeira divisão em dez classes, há o que Kagame designa por “quatro noções unificadoras últimas” que, por sua vez, remetem a uma única raiz transcendental: *-ntu*, ser (Kagame, 121 e ss.). Em Jahn (136-142) pode-se encontrar um resumo das interpretações da filosofia subjacente à linguagem bantu (suas classes e categorias). Jahn segue as teses de Kagame procurando compatibilizá-las com Tempels. As quatro “noções unificadoras últimas” - misto de ser, força e substância - são assim apresentadas por Jahn: “*Muntu* = homem, *Kintu* = coisa, *Hantu* = lugar e tempo, *Kuntu* = modalidade. São as quatro categorias da filosofia africana. Tudo o que é, todo ente, qualquer que seja a forma sob a qual se apresente, pode se incluir numa destas quatro categorias. Fora delas, não há nada de imaginável. *Ntu* é a força universal em si, mas que jamais aparece separada de suas formas fenomênicas: *Muntu*, *Kintu*, *Hantu* e *Kuntu*” (Jahn, 136-137).

²⁸³. Palavras da 6a. e da 7a. classes são muito raras. Já a nona classe interessar-nos-á particularmente.

Classe	Classificador (sílabas inicial)	
	singular	plural
1a.	mu	a
2a.	mu	mi
3a.	ki	i
4a.	ri	ma
5a.	u	mau
8a	ku	maku
9a.	<i>variado</i>	ji
10a.	ka	tu

Alguns exemplos sobre esse sistema de classes.

A primeira classe - cujo classificador é *mu/a* - é a dos entes racionais, as pessoas. A palavra-chave desta classe é *mutu* ou *muntu*, pessoa (daí o plural: *bantu*), da qual, evidentemente, derivou o classificador *mu*. Assim, as palavras desta classe são, na verdade, contrações: *mukongo*, caçador = *mu (tu)*, pessoa + (*ku*) *kongo*, caçar. Desta classe, passaram para nossa língua, palavras como *mukama* e *muleke*²⁸⁴.

Já a oitava classe, *ku/maku*, é a dos termos verbais: *ku* é semelhante ao *to* do infinitivo verbal do inglês²⁸⁵.

²⁸⁴. Em kimbundo, *kuamua* (Quintão 34, 77), ou em umbundu, *kamwa* (Valente, 396) é a forma passiva de mamar, chupar. *Muleke* - menino (Cannecattim, 193).

²⁸⁵. *Ku* (ao contrário de *ki*, 3a. classe, que aponta para ação intermitente) indica ação contínua. Nesses termos verbais, o classificador *ku* não é conjugado. Da 8a. classe procedem diversas palavras. Nos exemplos que seguem, omitiremos, por vezes, o *ku*.

Penetraram no português do Brasil: *Kuxila*, dormir (Mendonça); *Kufundu*, penetrar, enterrar (Mendonça). Já em Cannecattim (196, 207), encontramos *nfundu*, escondido, secreto. Daí *kafundó* e *kafuné* (ação carinhosa dos dedos no cabelo). *Xinga*, insultar (Quintão, 35); *Sunga*, puxar (Quintão, 35). *Samba* é rezar (Cannecattim, 206). Quando Vinicius de Moraes diz que “o bom samba é uma forma de oração”, está afirmando algo estritamente rigoroso do ponto de vista etimológico.

De especial interesse para as comparações que faremos com o pensamento clássico ocidental é a nona classe: seu classificador plural é *ji* e apresenta singular variado, mas frequentemente iniciado por *n* (*ng*, *nd*, *nz*) ou *m* (*mb*). A consoante que se segue ao *n* da classe “é eufônica, a fim de evitar que o *n* entre em contato direto com a vogal do radical” (Kagame, 136). É de decisiva importância a observação de Ntite Mukendi (Mukendi, 103): o classificador *n* é um indicador de ser. *N*, no caso, indicaria “o que...”, “aquele que...” por excelência, ostensiva ou tipicamente, exerce tal ação. Assim, da ação de nadar (*zoua*), procede a palavra para pato (*nzoue*, aquele que, por excelência, nada); de *longa* (carregar), *ndongo* (canoa, a que carrega); de *lula* (ser amargo), *ndululu* (fel, o que, tipicamente, é amargo); de *enda* (andar), *ngenji* (viajante) etc. (Quintão, 109,110).

Dessa classe é-nos familiar *Ngambi*, o linguarudo (de *amba*, falar). É interessante observar que o sufixo verbal *-ela* (Quintão, 83; Valente, 207) indica finalidade, motivação; daí deriva *ngambela*, engambelar, falatório para obter algo; falar e falar a fim de...

Deus, criação e falar no pensamento de Tomás de Aquino²⁸⁶

As teses de Tomás sobre o falar e a Criação permitir-nos-ão estabelecer interessantes relações com as concepções de Deus e da Criação na filosofia bantu.

Locutio est proprium opus rationis (I, 91, 3 ad 3); “falar -diz Tomás- é operação própria da inteligência”. Ora, entre a realidade designada pela linguagem e o som da palavra proferida, há um terceiro elemento, essencial na linguagem, que é o *conceptus*, o conceito, a palavra interior (*verbum interius*, *verbum mentis*, *verbum cordis*), que se forma no espírito de quem fala e que se exterioriza pela linguagem, que constitui seu signo audível (o conceito, por sua vez, tem sua origem na realidade).

Mas, se a palavra sonora é um signo convencional (a água pode chamar-se água, *water*, *eau* etc.), o conceito, pelo contrário, é um signo necessário da coisa designada: nossos conceitos se formam por adequação com a realidade. E a realidade, cada coisa real, tem um conteúdo, um significado, “um quê”, uma verdade que, por um lado, faz com que a coisa seja aquilo que é e, por outro, torna-a cognoscível para a inteligência humana. É precisamente isto o que Tomás designa por *ratio*. Assim, indagar “O que é isto?” (“O que é uma árvore?”, “O que é uma pedra?”) significa, afinal das contas, perguntar pelo ser, pelo “quê” (*quidditas*, *whatness*, *quiddidade*), pela *ratio*, pela estruturação interna de um ente

²⁸⁶. Boa parte dos conceitos apresentados neste tópico recolhem ideias do excelente capítulo de Josef Pieper “Was heisst Gott Spricht?” in *Über die Schwierigkeit heute zu Glauben*, München, Kösel, 1974, que deve ser consultado para uma exposição mais ampla do assunto.

que faz com que ele seja aquilo que é. Daí a sugestiva forma interrogativa do francês: *Qu'est-ce que...*, “que é este quê?”, “que quê é isto?”.

Esta *ratio* que estrutura, que plasma um ente é a mesma que se oferece à inteligência humana para formar o conceito, que será tanto mais adequado, quanto maior for a objetividade com que se abre à realidade contida no objeto.

Dentre as muitas e variadas formas de interpretação da expressão “Deus fala”²⁸⁷, há uma especialmente importante nas relações entre Deus e o homem: não é por acaso que João emprega o vocábulo grego *Logos* (*Verbum*, razão, palavra) para designar a segunda Pessoa da Ssma. Trindade que “se fez carne” em Jesus Cristo: o *Verbum* não só é imagem do Pai, mas também princípio da Criação (cfr. Jo 1,3). E a Criação deve ser entendida precisamente como projeto, *design* feito por Deus através do Verbo. Numa comparação imprecisa²⁸⁸ com o ato criador divino, considero o isqueiro que tenho diante de mim. Este objeto é produto de uma inteligência, há uma racionalidade²⁸⁹ que o estrutura por dentro. É precisamente essa *ratio* que, se por um lado, estrutura por dentro qualquer ente, por outro, permite, como

²⁸⁷. Deus fala, gerando eternamente o Verbo; fala também na inspiração ou na iluminação mística do homem, hagiógrafo ou profeta; fala ainda, pela luz da fé que nos faz reconhecer na Sagrada Escritura e na Tradição, a palavra do Senhor, *verbum Domini*. Fala de Deus, em um outro sentido, é a Encarnação do Verbo, com que a Palavra de Deus aos homens encontra sua máxima realização (cfr. Hbr I, 1).

²⁸⁸. Imprecisa, pois num caso trata-se de realidade natural projetada pela Inteligência divina, e no outro, de um objeto artificial projetado pelo homem.

²⁸⁹. Inteligentemente o *designer* articulou a pedra, a mola, o gás etc.

dizíamos, acesso intelectual humano a esse ente²⁹⁰. No caso do isqueiro, a *ratio* que o constitui, enquanto isqueiro, é o que me permite conhecê-lo e, uma vez conhecido, consertá-lo, trocar uma peça etc.

Guardadas as devidas distâncias²⁹¹, é nesse sentido que o cristianismo fala da “Criação pelo Verbo”; e o teólogo Romano Guardini pôde falar do caráter de palavra (*Wort-charakter*) de cada ser. Ou, em sentença de Tomás: “Assim como a palavra audível manifesta a palavra interior²⁹², 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).

Assim, para Tomás, não só Deus é, por excelência, Aquele que fala, mas as próprias criaturas são “palavras” proferidas por Deus.

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.

²⁹⁰. Não por acaso, Tomás considera que inteligência é *intus-legere* (“ler dentro”): a *ratio* do conceito na mente é a *ratio* “lida” no íntimo da realidade.

²⁹¹. Infinitas, no caso do ato criador de Deus.

²⁹². O conceito, a ideia.

A “natureza”, especialmente no caso da natureza humana, não é entendida pela Teologia como algo rígido, como uma camisa de força metafísica, mas como um projeto vivo, um impulso ontológico inicial²⁹³, um “lançamento no ser”, cujas diretrizes fundamentais são dadas precisamente pelo ato criador, que, no entanto, requer a complementação pelo agir livre e responsável do homem.

Nesse sentido, Tomás fala da moral como *ultimum potentiae*, como um processo de auto-realização do homem; corresponde-lhe continuar, levar a cabo aquilo que principiou com o ato criador de Deus. Assim, todo o agir humano (o trabalho, a educação, o amor etc.) constitui uma colaboração do homem com o agir divino, precisamente porque Deus quis contar com essa cooperação.

Essas considerações servirão para analisar algumas convicções da visão de mundo, expressa por provérbios bantu que, surpreendentemente, coincidem de modo profundo com o conceito cristão de criação.

Tomás de Aquino e a metafísica dos provérbios bantu

Nas línguas bantu, encontraremos diversas designações de Deus (cfr. Kagame, 135 e ss.), como: *Kalunga*: aquele-que-por-excelência-junta²⁹⁴; *Leza*: o todo-poderoso; *Molimo*: o Espírito; *Ruhanga*: O Criador; etc. Mas é *Nzambi* (ou *zambi*), da nona classe, a forma mais frequente

²⁹³. Ou melhor, “principal”.

²⁹⁴. À primeira vista, surpreende que *Kalunga*, Deus, seja da 10a. classe (a dos diminutivos, *ka*). Na verdade, o africano, muitas vezes, vale-se do diminutivo para aumentar.

e também a mais sugestiva de nomear a Deus. *Nzambi* é um derivado do verbo *amba*²⁹⁵, que significa falar. E chamar a Deus de *Nzambi*²⁹⁶, é chamá-lo literalmente de “aquele que, por excelência, fala”²⁹⁷.

Há cerca de duzentos anos, numa das primeiras gramáticas de kimbundo, Cannecattim indica que, em “língua congueza”, Deus, o Criador, não só se diz *Nzambi* (aquele a quem compete falar) mas *Nzambi-Mpungu* (p. 176), forma encontrada ainda hoje em certas regiões (Kagame, 132, 145 etc.). Segundo Marie-Bernard (cit. Kagame, 145), *mpungu* significa “aquele que voa muito alto”. Tal significado é derivado por analogia: *mpungu* é originalmente uma espécie de águia que voa tão alto, a ponto de tornar-se invisível a olho nu. Daí também os significados derivados de *mpungu* como adjetivo: o maior, o mais elevado, o supremo, o excelente (Kagame, 145). “*Mpungu* - segundo Laman (cit. Kagame, 145) - acompanha *Nzambi* ou outras palavras para expressar as qualidades mais altas”. Donde *Nzambi-Mpungu*: aquele que eminentemente, por excelência, fala.

Essa forma de designar a Deus, como Aquele-que-Profere, aproxima a concepção bantu do *Logos (Verbum)* de Jo 1,1 e da ideia de criação de Tomás de Aquino. Uma confirmação desse sentido da Criação como “falar criador de

²⁹⁵. Forma muito comum às línguas bantu. Como já vimos em tópico anterior, *ngambi* é o linguarudo; e *samba* é orar: oração, também em latim, procede de *os, oris*: boca.

²⁹⁶. O *N*, como dizíamos, é o prefixo da 9a. classe que significa: aquele que, por excelência,...

²⁹⁷. A transformação do *a* final de *amba* no *i* de *Nzambi* é absolutamente exigida pela fonética

Deus” é encontrada em dois interessantíssimos provérbios kiuoio (Vaz, 178).

A kilamba não tem raízes. Mas não foi Deus quem a fez?
Chi lambu ka kambua li sina. - Bati Nzambi ku chi vanga kó?

O provérbio - muito tradicional entre os Cabindas - refere-se à surpreendente planta kilamba, que (ao menos, aparentemente) não tem raízes. Ora, isto (que *diabos*: uma planta sem raiz!?) contraria a natureza das coisas, não condiz com a Criação, que é sempre *ratio*. Daí a dúvida (retórica) expressa na pergunta final.

Em outra versão, o mesmo provérbio é assim apresentado (JM, 61 e 429):

A kilamba, a que não tem raiz, não foi Deus quem a fez.
Kilamba kikambua lisina: Nzambi ka sa kivanga ko.

Em Ciscato (p. 307), encontramos:

A serpente, por dom de Muluku²⁹⁸, pode correr,
mesmo não tendo patas.

Enowa evahiwé ti Muluku wi enátchimaka ehirí ni Mechó.

²⁹⁸. Muluku (cfr. EC, p. 86) é transcendente (e, ao mesmo tempo, imanente) livre e soberano, eixo profundo da moral e da religião, presidindo a vida, a consciência e a natureza.

Um outro provérbio, ainda mais significativo, fala da criatura como “palavra proferida por Deus”²⁹⁹:

Palavra proferida por Deus, compete ao homem completá-la.

Kambua kikamba Nzambi; muntu limonho uisesula (JM, 431).

Do conceito de criação como pensamento de Deus, decorre o conceito de mistério para a tradição filosófico-teológica do Ocidente (e para as tribos africanas). Mistério não significa apenas não-conhecimento (fático), mas um determinado tipo de não-conhecimento: aquele que decorre do excesso (e não da falta) de luz.

Se o mundo foi criado por Deus, isto é, projetado, concebido, falado, pensado pelo Verbo-*Nzambi*, então cada ente é mistério, e a realidade criada transcende a capacidade de compreensão de uma criatura como o homem. Precisamente esta é a razão pela qual Tomás de Aquino afirmou que nenhum filósofo jamais esgotaria sequer a essência de uma mosca. A essa transcendência, referem-se alguns provérbios:

Coração de Deus: guarda todas as coisas.

Ntima Nzambi: lunda mamonso (JM, 432).

Esta sentença aplica-se como convite à paciência (“Deus é quem sabe”). Note-se o conceito de *ntima* (ou *mutima* ou *murima*), coração, o íntimo de cada um. Trata-se

²⁹⁹. Note-se, no original, que o radical *amb* se repete por três vezes.

de um conceito importante na visão de mundo bantu. Embora haja variações regionais, recolhemos aqui o conceito que Laman³⁰⁰ apresenta em seu dicionário kikongo: “*ntima*: coração, sentimento, consciência, o interior”.

Ao se afirmar que o *ntima Nzambi* (coração de Deus) guarda todas as coisas, afirma-se também o ato criador: só Deus conhece o *ntima* de cada criatura:

O que está no coração de outro, ninguém o sabe.

Make mu ntima ngana: ka mazábi ko (JM, 410)

O coração humano não se contenta com pouco... nem com muito.

Murima ohinamwéla ni ekhani, ni etókwenetho (EC, 261).

Se o coração fosse um cadeado, certamente eu o abriria.

Monti ntima nkandau: Nkanu mazibula (JM, 411)

Ah! se o coração fosse nariz...

Murima wári ephulá... (EC, 135).

(Que bom seria se pudéssemos, pelo “faro”, saber como são as pessoas).

Comemos juntos e rimos juntos... O que está no coração, porém, não o sabemos (Vaz, 203).

Liá, tu seva... Ma ké mu ntima ku podi ku ma zaba kó.

³⁰⁰. Cit. por Kagame, p. 245

Os corações diferem: há gente boa e gente má ⁽³⁰¹⁾.

Ntima viakene: ike muntu mbote ike muntu mbi (JM, 411).

E, assim, cada um é como é, como Deus o fez (o que, do ponto de vista da ética da convivência, é um chamado à compreensão).

Quando, cerrando os dentes, bates no cão: sabes o que está no coração dele?

Abu uibula mbuá ui kanga meno; ngeie zabizi ma ke mu ntima mbuá? (JM, 208)

O papagaio não pode pôr ovos em outra parte: foi Deus quem o fez assim... (JM, 360)

Nkusu kibuta longo bangana ko: naveka Nzambi uvanga buau

Fenômeno admirável o do ovo: carne por dentro; osso, por fora!

Bunkúlu bukió! Nsunha, mukati; mvese, kunganda (JM, 137).

Aplicam-se estes dois últimos provérbios ao que está fora da regra geral. Pois, o que a inteligência de Deus cria, nem sempre a mente humana alcança (e, em qualquer caso, nunca esgota):

³⁰¹. Dentre as expressões idiomáticas dos lomwe, destacamos: *Orú-wana etchekú* (EC, 1625), girar o coração (“mudar de atitude”). É interessante observar que – como dissemos em conferência anterior – também na tradição bíblica e oriental, o coração é um *girador*.

Embrulho que Deus amarrou, só Deus pode desamarrar.
Kifunda kikanga Nzambi: Uala lukútula Nzambi to (JM, 57).

Nó que Deus amarra, o homem não pode desamarrar.
Likova likanga Nzambi; muntu limonho podi kútula ko (JM, 139).

Questões do coração, a cabeça do homem não comporta.
Mambu manata ntima: Ntu muntu limonho kapódi ku manata ko (JM, 412).

Mas, no geral, a Criação, enquanto fala de Deus, é “audível” pelo homem, pois as leis da Criação são fala de Deus.

Voz da terra: voz de Deus (Vaz, 17).

Mbembu nsi: mbembu Nzambi

Bibliografia

CANNECATTIM, Fr. Bernardo M. *Língua Bunda ou Angolense e Dicionário Abreviado da língua Congueza*, Lisboa, Impressão Régia, 1805.

CISCATO, Elia *Masiposhipo, proverbi, detti, espressioni idiomatiche del popolo lomwe*, Milano, Segr. Missioni.

JAHN, Janheinz *Muntu: Las culturas neoafricanas*, México-Buenos Aires, F. de Cult. Econ., 1963.

KAGAME, Alexis *La philosophie Bantu comparée*, Paris, Présence Africaine, 1976.

KUKANDA, Vatomene *Esquisse Grammaticale du Kimbundu*, (diss.) Univ. Nationale du Zaire, 1974.

MARTINS VAZ, J. *Filosofia Tradicional dos Cabindas (volume II)*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1970.

MARTINS, Joaquim *Sabedoria Cabinda. Símbolos e Provérbios*, Lisboa, Junta de Investigações de Ultramar, 1968.

MENDONÇA, Renato *A influência africana no Português do Brasil*, 4a. ed. Rio de Janeiro, Civ. Bras., 1973.

MUKENDI, Ntite “Langues Africaines et vision du monde” art. publ. em *Présence Africaine*, 103, 3o. trim., 1977.

QUINTÃO, José Luiz *Gramática de Kimbundo*, Lisboa, Descobrimento, 1936.

TEMPELS, Placide *La philosophie bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1965, (orig. holand. 1948).

VALENTE, José Francisco *Gramática Umbundu*, Lisboa, Junta de Investigações de Ultramar, 1964.