

JEAN LAUAND

ABROAD – SELEÇÃO DE 50 ARTIGOS

[SÉRIE COLLECTANEAÆ - VOL. 6]

[EM 14 LÍNGUAS E 25 PAÍSES]



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 ..
Abroad – seleção de 50 artigos (em 14 línguas e 25 países) –
Série *Collectanea* vol. 6; S. Paulo: Cemoroc, 2024
ISBN 978-65-01-16837-1 .
1. Linguagem 2. Filosofia 3. Educação I. Título

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

Todos os direitos desta edição reservados ao CEMOROC
[http:// www2.fe.usp.br/%7Ecemoroc/](http://www2.fe.usp.br/%7Ecemoroc/)

SUMÁRIO

Apresentação – Sylvio R. G. Horta	005
Breve comentário ao artigo	009
Antropologia e formas quotidianas – a filosofia de Tomás de Aquino e nossa linguagem do dia-a-dia	011
(Francês) <i>Anthropologie des formules d’usage...</i>	019
(Italiano) <i>La Filosofia di S. Tommaso d’Aquino soggiacente...</i>	025
(Espanhol) <i>La filosofía de Tomás de Aquino y nuestro lenguaje...</i>	033
(Alemão) <i>Anthropologie und Formen der Umgangssprache...</i>	041
Breve comentário ao artigo	051
O Deus que brinca: fundamentos lúdicos da realidade	053
(Francês) <i>Ludus - Le Jeu, un “Fondamental” dans la Vision...</i>	065
(Espanhol) <i>Tomás de Aquino y el Logos ludens: Dios que crea...</i>	089
(Inglês) <i>Ludus in the Fundamentals of Aquinas’s World-View...</i>	101
(Alemão) <i>Spielen als Grund in der Weltanschauung des Thomas...</i>	107
Breve comentário ao artigo	115
O homem, um ser que esquece	117
(Inglês) <i>Man is a being that forgets!</i>	121
(Francês) <i>Al-Insan, l’Homme, ce grand Oublieux</i>	123
(Alemão) <i>Erziehen und Erinnern</i>	125
(Italiano) <i>Educazione e Memoria</i>	129
(Chinês) <i>記憶與教育</i>	133
(Espanhol) <i>El hombre, ese olvidadizo</i>	137
Breve comentário ao artigo	141
Tolos e Tolices na Análise de Tomás de Aquino	145
(Espanhol) <i>La tontería y los tontos en el análisis de Tomás de Aquino</i>	155
(Inglês) <i>Fools in Aquinas’s Analysis</i>	163
(Polonês) <i>Głupota i 23 głupców u Tomasza z Akwinu</i>	171
(Eslovaco) Tomáš prirovnával hlúpost’ k zvieratám	175
Breve comentário ao artigo	177
Mother Mary Comes to me - a Radical Insegurança da Condição Humana	179
(Espanhol) <i>Mother Mary Comes to me - La radical...</i>	187
(Chinês) <i>Mother Mary Comes To Me – 人心的不安</i>	195
(Basco) <i>«Let it be» (The Beatlesen abestia)</i>	203
Breve comentário ao artigo	205
Tomás de Aquino: alguns conceitos básicos	207
(Inglês) <i>Basic Concepts of Aquinas’s Anthropology</i>	217
Método e Linguagem no Pensamento de Josef Pieper	227
(Espanhol) <i>Método y Lenguaje en el Pensamiento de Josef Pieper</i>	245
Breve comentário ao artigo	265
Olé! – O Belo e Deus	267
(Catalão) <i>Déu, la bellesa i l’art Olé! – O Belo e Deus</i>	271
(Espanhol) <i>¡¡¡Olééé!!! – Dios, la belleza y el arte</i>	275
<i>In Mortis Examine</i> - Nota sobre o <i>Ave Verum Corpus Natum</i>	279
(Japonês) <i>アヴェ・ヴェルム・コルプスについて的小論文</i>	281
(Inglês) <i>In Mortis Examine – a Note on Ave Verum Corpus Natum</i>	283
Quem vê cara, não vê girador – estudo sobre o coração	285
(Espanhol) <i>Al-qalb - Corazón, el que da vueltas</i>	291

<i>Shatranj</i> – o xadrez árabe e o ocidente medieval	297
(Espanhol) Shatranj Árabe y Acedrex Medieval	305
A Afirmação de Realidade do Inglês	313
(Inglês) English Affirmation of Reality	319
Os “se” das línguas Semitas e o Evangelho Revisitado	325
(Inglês) The Gospel Revisited from Different Semitic “Ifs”	339
(Espanhol) Los ‘si’ semíticos y el Evangelio revisitado	349
(Inglês) The Role of Riddles in Medieval Education	357
Ciência e <i>Weltanschauung</i> - a Álgebra como Ciência Árabe	365
(Espanhol) El Corán y la ciencia – el álgebra como ciencia árabe	377
Mestre Pennacchi: Arte Integração, Estética da Participação	389
(Inglês) Pieper’s Theory of Feasting - the Work of a...	403
(Espanhol) Un análisis de la obra de un pintor “brasiliano”...	407
(Inglês) A Tribute to Pere Villalba – Spirit and Humanism	413
(Espanhol) Alfonso López Quintás – un Pensador para Brasil	417
A Filosofia da Educação no novo Catecismo Católico	419
(Italiano) Una Filosofia dell’Educazione nel Nuovo Catechismo...	433
(Inglês) Christian Education Today: Perspectives	445
(Espanhol) Una filosofía de la educación en el Nuevo Catecismo...	453
Josef Pieper: educar para o máximo do ser – e algumas tradições	467
(Inglês) Aquinas’ Foundations of Ethics and the Anthropology...	475
(Espanhol) La Unidad de la Idea de Hombre en Distintas Culturas	479
(Espanhol) La pedagogía de Dios: la tradición del mathal. Nota al <i>Libre de mil proverbis</i> de Ramón Llull	483
(Inglês) Proverbs and the Sense of the Concrete: the Basis of Arab Education	489
(Inglês) Christ our Peace - a semitic note	493
(Inglês) A Note on Poetry and the Fundamentals of the Poetic Act	495
O estudo segundo Tomás de Aquino: uma carta	499
(Espanhol) Sobre el modo de estudiar, <i>De Modo Studendi</i> de Tomás...	503
Nota introdutória a um Sermão de S. Cesário de Arles (470-543)	507
(Espanhol) Nota Introdutória al Sermón de San Cesáreo	507
(Espanhol) Lenguaje y Metodología - el “Confundente” Oriental en un Filósofo de Occidente	509
Jesus Lúdico – Notas sobre a pergunta fundamental de Shakespeare: Who’s There?	513
(Chinês) 莎士比亞之 “Who’s There?” 淺探	519
Outros Escritos de JL	523
A relação com Julián Marías – minha gratidão	525
Traduzida ao árabe, entrevista a Julián Marías (site da Tunísia)	527
Trad. ao russo: edição de JL de conferência de J. Marías (site russo)	531
Outros textos publicados no exterior	539

Apresentação – *Collectaneae*: organizando em livros

seleções de artigos de Jean Lauand – 6

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)!

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

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

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

Estudos Tomasianos
Estudos Pieperianos
Estudos Árabes
Estudos Keirseyanos
Estudos sobre a Linguagem

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 6

Já são cerca de trinta e cinco anos que tenho o privilégio de conhecer (e de conviver com) o Professor Jean Lauand. Conheci-o buscando um orientador para meu mestrado: não era fácil naquele tempo encontrar na Feusp quem se dispusesse a dirigir um trabalho sobre meu tema: o pensamento de Julián Marías. Ele aceitou e apresentei a dissertação em 1994 e, em seguida, JL orientou-me também para o doutorado. Nossa convivência tornou-se ainda mais estreita quando, em 1997, criamos as já referidas revistas eletrônicas, todas nascidas com vocação internacional e “poliglota”.

Desde então, como diretores dessas publicações do Cemoroc, discutimos sobre cada um dos milhares de artigos que foram publicados em mais de 300 números de nossas revistas, nestes quase 30 anos da Editora.

Assim, nessas inúmeras conversas, pude acompanhar de muito perto essa *extra-ordinária* trajetória internacional de JL: organizativa e autoral.

Do ponto de vista organizativo, basta dizer que JL conseguiu para o Cemoroc incriveis exclusividades editoriais, de grandes intelectuais internacionais, seus amigos como: Josef Pieper, Julián Marías, Pere Villalba, Paulo Ferreira da Cunha, Berthold Wald e Alfonso López Quintás (os dois primeiros foram, em vida, os filósofos mais lidos pelo grande público em seus países).

Apesar desse conhecimento íntimo do pensamento de JL, confesso que foi um (grato) “susto” ver reunidas neste volume tal quantidade e qualidade desses seus textos *abroad* (muitos deles publicados em prestigiosas universidades e premiados).

A presente obra recolhe mais de 50 artigos selecionados de Jean Lauand, publicados em 14 línguas e 25 países, dos 5 continentes, na maioria dos casos precedidos da versão em português (sem falar nas inúmeras citações, que obviamente não é o caso de elencar neste volume, senão só de modo muito escasso e amostral).

Assim, teremos o gosto de ler esses ensaios do mestre (30, se não contarmos as traduções) também em: inglês, espanhol, francês, italiano, alemão, chinês, árabe, catalão, polonês, basco, japonês, russo e eslovaco (além de pequenas citações ou resenhas em outras línguas: húngaro, croata e persa).

Os trabalhos aqui recolhidos (/mencionados) foram publicados nos seguintes países: Alemanha, Argentina, Austrália, Canadá, China, Colômbia, Coreia, Equador, Eslováquia, Espanha, Estados Unidos, Filipinas, França, Itália, México, Peru, Polônia, Portugal, Reino Unido, Rússia, São Tomé e Príncipe, Tunísia, Vaticano e Venezuela.

Além dos comentários que o próprio autor faz como introdução a alguns dos artigos, vou tecer aqui algumas considerações mais gerais, começando por notar – como tenho afirmado em outras ocasiões – que a ampla difusão desses artigos se deve à união da profunda erudição de JL com a forma clara e leve de escrever, sempre ancorada no concreto (afinal: ensinar é *enseñar*, mostrar), uma das distinções de seu pensamento.

Os artigos deste livro são, em muitos casos, publicações em revistas de universidades, como:

Univ. Complutense de Madrid – Cuadernos de Información y Comunicación.

Universidade Autônoma de Barcelona – revista Faventia.

Università degli Studi di Palermo – revista Mediaeval Sophia”.

Universidade Católica Argentina – revista Sapientia.

Universidade de Córdoba (Argentina) – revista *Konvergencias*.

Univ. North Park (EUA) – revista Quodlibet.

Universidad Santo Tomás de Bucaramanga (Colômbia) – revista Palestra.

Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla – revista Vertebración.

Universidade Aberta (Portugal) – revista “Letras ComVida”.

Universidade dos Urais (Rússia) – editora da universidade.

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (Polônia) – Cátedra de História da Filosofia Antiga e Medieval.

Em outros casos, trata-se de notáveis instituições acadêmicas e culturais, como:

Vaticano – Congregação para o Clero (seção de artigos)

Institut d’Estudis Catalans

Medievalists.Net – site canadense de referência para estudos medievais.

O leitor poderá verificar que diversos artigos de JL integram o Top Ten de importância de reconhecidos rankings internacionais, como é o caso, por exemplo do referido Medievalists.Net.

Um fato curioso (e relevante) é que, em muitos casos, não foi o autor que submeteu o artigo, mas a própria mídia que espontaneamente se apropriou dele: foi assim com a revista da Complutense de Madrid e as das referidas universidades da Colômbia, México, Polônia e Córdoba. O próprio Vaticano descobriu por si Lauand e o publicou...

Os temas são os clássicos “lauandianos”, especialmente as finas análises de linguagem, como o artigo de abertura do livro: as mundialmente famosas explicações dos três níveis da gratidão e a riqueza de nosso “obrigado” (artigo descaradamente plagiado no Brasil e mundo afora).

Esse artigo, traduzido ao italiano, valeu-lhe a distinção de ser o primeiro brasileiro (e durante muitos anos, o único) a figurar como autor no site do Vaticano!

Registram-se também o impacto do artigo (p. 542 e ss.) em textos acadêmicos e teses, como nas universidades de Viena e na de Liège (Bélgica).

Segue-se o estudo – imensamente original e muito difundido – sobre o Deus que brinca, que cria brincando, tema que escolheu para a prova de erudição de seu concurso para Professor Titular na Feusp.

Com certa surpresa, verificamos que talvez seu artigo de maior impacto seja o que analisa os 23 tipos de tolos segundo Santo Tomás de Aquino. Esse texto recebeu diversas apropriações (até para o polonês e o eslovaco) sem que JL o soubesse.

Em suas análises de linguagem, JL surpreende os próprios nativos hispânicos com a análise da etimologia da espanholíssima palavra “Olé”; e os anglófonos, com a distinção das diversas formas de sua língua afirmar a realidade. Surpreende também os franceses, revelando-lhes (p. 242) a razão teológica pela qual o verbo *espérer* requer, por “exceção”, em sua forma afirmativa, o modo indicativo e não subjuntivo. Aponta-lhes também (pp. 544 e ss.) as raízes medievais da mais célebre canção humorística de seu país: “*Tout va très bien, madame la marquise*”.

A original análise da canção de Paul McCartney, “Let it be”, entendendo essa expressão não só como um “deixa estar”, mas possivelmente como o *fiat* de Maria, mãe de Jesus, teve enorme repercussão na Espanha, em sua época.

Não faltam temas árabes como o desenvolvimento e a transmissão do jogo de xadrez para o Ocidente e a aguda análise teológica a partir da criação da ciência da Álgebra (*Al-Jabr*).

Ainda sobre o frequente diálogo com Tomás de Aquino, o artigo “Basic Concepts of Aquinas’s Anthropology” teve enorme impacto em países do Extremo Oriente (e até no Irã).

Os provérbios e o modo semita de se comunicar (e até de pensar) por metáforas é objeto de alguns estudos.

O tema filosófico-teológico da participação é central na visão de JL sobre a “A Filosofia da Educação no novo Catecismo Católico”. A *participatio* fundamenta também a filosofia da arte em “Mestre Pennacchi: Arte Integração, Estética da Participação”, sobre a pintura do grande mestre “*brasiliano*”.

Um enigma de 700 anos da engenhosidade medieval é decifrado por JL na análise do hino “*Ave Verum Corpus Natum*”: as revelações do artigo colaboram para o estabelecimento crítico do verdadeiro texto do poema.

A título de curiosa amostra, foi incluída neste volume uma entrevista de JL a Julián Marías, publicada em árabe, e seu trabalho como editor de uma conferência do pensador espanhol, esta publicada em russo.

Para finalizar, uma nota técnica: nesta edição, optamos por um formato de livro mais compacto e “econômico” (e ainda assim temos quase 550 páginas), pois pareceu-nos mais adequado recolher todo esse precioso e fecundo legado, de alcance mundial, em um único volume.

Sylvio R. G. Horta
outubro de 2024

Breve comentário ao artigo sobre Tomás de Aquino e nossas fórmulas de convivência cotidiana: “obrigado”, “parabéns” etc.

Nota: Um dos últimos tópicos deste livro (pp. 542 e ss.)– recolhe a influência desse artigo em teses e trabalhos acadêmicos no exterior.

Diversos de meus primeiros artigos foram desenvolvimento de breves discursos em cerimônias de formatura da Faculdade de Educação da USP, como Patrono ou Paraninfo de turmas. É bem o caso das reflexões sobre a gratidão e as congratulações, recolhidas nesse artigo, que tem causado algum impacto, desde suas primeiras versões (no início da década de 90) e até hoje. Por um milagre “arqueológico”, encontrei na Internet o discurso de Patrono de 1991, publicado na Revista da Feusp: <http://educa.fcc.org.br/pdf/rfe/v18n2/v18n2a17.pdf>

A versão do artigo que aqui se recolhe é a forma final de uma conferência que preparei para a minha estada em Barcelona (1998), onde, entre outros compromissos, tinha sido convidado para proferir essa palestra, no dia 23 de abril, no Departamento de Ciências da Antiguidade e Idade Média da Universidade Autônoma de Barcelona. Os colegas da UAB quiseram honrar-me, fazendo de minha conferência o evento *Diada de Sant Jordi do Departament*. Pois o “dia de S. Jorge”, 23 de abril, é uma grande festa na Catalunha e nesse dia a Universidade promove eventos especiais.

O texto da conferência foi publicado simultaneamente em português e italiano no No. 1 (1998) de nossa revista internacional *Notandum* e em outras línguas em revistas do Cemoroc. A tradução francesa veio do Dr. Guy Delaporte, da Universidade de Grenoble, e foi por ele publicada (2003) no mais importante e tradicional site francês sobre Santo Tomás, o *Grand Portail Thomas d'Aquin* (<https://www.thomas-d-aquin.com/documents/files/Formulesusage.pdf>).

Em 2002, essa versão francesa foi premiada com a inclusão nos artigos *Top Ten* do ranking do Google para artigos sobre S. Tomás de Aquino e está até hoje também no 1º. lugar dos artigos Top Ten do Open Directory (http://odp.org/World/Fran%C3%A7ais/Sciences/Sciences_humaines_et_sociales/Philosophie/Philosophes/T/Thomas_d%27Aquin).



Directory of Thomas d'Aquin Resources

[Home](#) > [World](#) > [Français](#) > [Sciences](#) > [Sciences humaines et sociales](#) > [Philosophie](#) > [Philosophes](#) > [T](#) > [Thomas d'Aquin](#)

Thomas d'Aquin (1225-1274), aussi appelé saint Thomas, considéré comme le plus grand penseur du Moyen Âge, a fait la synthèse entre le christianisme et la pensée d'Aristote.

Resources in This Category

[Anthropologie des formules d'usage](#)

<http://www.hottoos.com/videtur3/jeanf.htm>

Article de Jean Lauand discutant le fait que la philosophie de St Thomas d'Aquin sous-tend notre langage quotidien.

http://odp.org/World/Fran%C3%A7ais/Sciences/Sciences_humaines_et_sociales/Philosophie/Philosophes/T/Thomas_d%27Aquin

O site alemão “Vacate et Videte” publicou “Gratias Agere”, parte do artigo.

Para minha honra e surpresa, a versão italiana (do Dr. Mario Sproviero) foi “descoberta” e publicada pouco depois (2000) no site do Vaticano *Congregazione per il Clero*, distinguindo-me como o primeiro e único autor brasileiro naquele espaço (depois, vieram artigos do cardeal D. Cláudio Hummes, quando este foi ocupar o cargo de Prefeito dessa Congregação no Vaticano).



Mas foi no final de 2015, que o artigo teve sua máxima divulgação. Quando começou a ter enorme difusão no *Youtube* um vídeo Prof. Dr. António Sampaio da Nóvoa, no qual, em conferência para educadores brasileiros, despediu-se falando dos 3 graus de gratidão no “Tratado da gratidão” de Santo Tomás de Aquino e que eram, afinal, ideias daquele meu artigo escrito em 1998 (Cf. www.jeanlauand.com/AntonioNovoa.html). Desde então, diversos outros renomados conferencistas têm se dedicado a expor essas minhas ideias como se fossem deles (Cf. p. ex. Prof. Dr. Clóvis de Barros – “Gratidão e Tomás de Aquino”: <https://www.youtube.com/watch?v=-miChUstrpUU>).

Talvez essa polémica tenha chamado a atenção de alguns intelectuais portugueses que, depois disso, escreveram comentários fazendo justiça a meu texto. Assim, o Dr. Paulo Simões Lopes, professor da Univ. de Coimbra e membro do Conselho Nacional de Educação escreveu no *Jornal da Beira*, em 24-1-18, e após dizer: “quem melhor explicou a gratidão gravada no idioma foi Jean Lauand, em 1998, numa conferência na Univ. Aut. de Barcelona”, reproduz fielmente minhas razões (<https://www.jeanlauand.com/obrigado.pdf> – print). E em 24-9-19, no “*Diário de Coimbra*”, o Dr. João Carlos Relvão Caetano, Pró-Reitor da Universidade Aberta, recapitula meu pensamento em um generoso artigo todo dedicado ao assunto (<https://www.jeanlauand.com/DiarioDeCoimbra.pdf> – print) e intitulado “Obrigado, Jean Lauand”.

Ante a imensa difusão das imitações, a revista “Hospitalidade”, da Universidade Anhembi Morumbi, voltou a publicar (em seu v. 16, N. 2, 2019), minha velha conferência em Barcelona, declarando no editorial desse número:

(...) Julgou-se importante inserir na revista um outro texto do autor, também resultado de uma conferência, desta feita realizada em 1998 em Barcelona. Recentemente, um vídeo de António Nóvoa sobre o significado da expressão “obrigado” teve grande repercussão e, dada a importância da palavra para a hospitalidade, julgou-se oportuno trazer o texto em que Nóvoa se baseou para o vídeo.
(<https://www.rev Hosp.org/hospitalidade/article/view/839>)

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

“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 palavras¹.

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!² 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.

¹. “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*).

². Veja-se, a propósito, o capítulo “Educação e Memória” in Lauand, *Medievalia*, 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”³.

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 acidental”⁴. Assim, por exemplo, todo o ser da planta que chamamos girassol é designado por um fenômeno-gancho, acidental 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 “línguas diferentes expressem a mesma realidade de modo diverso”⁵.

“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 cotidiano, 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 tingi, mas só lava; o garrafeiro compra jornais velhos e muito poucas garrafas; o *chauffeur* não aquece, mas dirige o carro; e nem nos lembramos 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”).

Essas considerações são importantes preliminares ao estudo da gratidão e das formulações que ela recebe nas diversas línguas.

³. “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).

⁴. “Et quia essentialia principia sunt nobis ignota, frequenter ponimus in definitionibus aliquid accidentale, ad significandum aliquid essentielle” (In ISent. ds25 q 1, a 1, r 8).

⁵. “Diversae linguae habent diversum modum loquendi” (I, 39, 3 ad 2).

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*”⁶. 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 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!”⁷.

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 ingratidão⁸: “o doente que não se dá conta da doença não quer se curar”⁹.

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*)¹⁰ 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.

⁶. Cito pela edição em hipertexto-Cd-ROM: *OED* 2nd. ed. on CD-ROM, 1994.

⁷. 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.

⁸. “Est gravissimum inter species ingratitudinis, cum scilicet homo beneficium non recognoscit” (*In II Sent.* d.22 q.2 a.2 r.1).

⁹. “Quia dum morbum non cognoscit, medicinam non quaerit”, *ibidem*.

¹⁰. *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”¹¹.

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 agradecimento¹². *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 a seu alcance (*quidquid potest*), tendendo a transbordar-se num *excessum* que se sabe sempre insuficiente¹³ (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”¹⁴.

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*¹⁵. É 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.

¹¹. Infelizmente, nestes últimos anos, no Brasil, “obrigado” vem sendo substituído pelo inosso “valeu!”.

¹². Devo à Profa. Chie Hirose as observações sobre a expressão *Arigatô* na língua japonesa.

¹³. 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...

¹⁴. “Quamvis nomina dicta eandem rem significant, non tamen sunt synonyma: quia non significant rationem eandem” (CG I, 35, 1).

¹⁵. “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, ut dicatur: tunica est alba, indumentum non est album” (*In I Sent.* d. 34, q.1, a.1, r.2)

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 sinônimos¹⁶.

Seja como for, do 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.¹⁷. 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 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*”).

¹⁶.”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.

¹⁷. 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”!

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”.

Começemos 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 *gratular* e *congratular*. 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”¹⁸.

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 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* (brilhantíssimo), *perfeito*, *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 citada¹⁹, 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)²⁰. E em II Cor 2:10 “A quem vós ‘doeis’ eu também ‘dôo’ e o que eu ‘doei’ etc.”²¹.

Tomás não tem dúvidas: o doar, por excelência, não é doar dinheiro ou tempo ou qualquer outra coisa, mas sim perdoar²².

¹⁸. “Quod tristitia est sicut onus grave quod quanto plures transsumunt fit levius ad portandum et sic presentia amici delectabilis” (*Tabula libri Ethicorum*, cpt).

¹⁹. Por exemplo em II-II, 113 9, sc e *In IV Sent.* d.46, q.2, a.1, cag1.

²⁰. “*Estote autem invicem benigni misericordes donantes invicem sicut et Deus in Christo donavit nobis*”.

²¹. “*Cui autem aliquid donatis et ego nam et ego quod donavi si quid donavi propter vos in persona Christi*”.

²². “Doar aqui é usado no sentido de perdoar” *Super II ad Cor.* cp 12, lc 4.

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*).



Grand Portail Thomas d'Aquin
<https://www.thomas-d-aquin.com/documents/files/Formulesusage.pdf>

Anthropologie des formules d'usage - La philosophie de St Thomas d'Aquin sous-tend notre langage quotidien

(Conférence donnée à l'Université Autonome de Barcelone, Département des Sciences de l'Antiquité et du Moyen Âge, 23-4-98)

(Traduit de l'anglais par Guy Delaporte)

Introduction

“Merci”, “Félicitations”, “Pardonne moi”, “Mon cher” et beaucoup d'autres formules courantes dans les relations de tous les jours – en anglais, en portugais et en d'autres langues – contiennent, pour l'étude philosophique de l'homme, de profondes vérités cachées.

Bien que l'usage quotidien tende à faire d'elles des formalités presque vides, ces expressions – à première vue si dénuées de toute implication –, concernent à l'origine des dimensions importantes de la réalité humaine.

La discussion méthodologico-thématique portant sur les formes de discours et l'anthropologie (en prenant Thomas d'Aquin pour guide) montre que ces formules de politesse courantes sont d'authentiques messages chiffrés, parfois surprenants à un très haut degré et pleins de sagesse... Comme le dit Isidore de Séville, sans l'étymologie, la réalité ne peut être connue, et avec elle, nous saisissons tout de suite la force d'expression des mots.²³

Pour Thomas d'Aquin, les mots ont un potentiel d'expression plus grand qu'on ne l'imagine, aussi familiers nous soient-ils, aussi quasi-automatique que soit leur usage. D'où l'attention qu'il porte à la façon de parler, au contexte, aux subtilités des formules ordinaires, aussi bien dans son propre langage que dans celui des autres.

Quelques points méthodologiques

Quand la philosophie s'intéresse aux formes de discours, elle ne se perd pas dans l'accessoire, mais accomplit une tâche essentielle au plus haut point, quelque chose qui appartient au cœur de la réflexion philosophique. Car elle a toujours en tête que la vérité fondamentale, appuyée par l'anthropologie tant occidentale qu'orientale, que l'homme est essentiellement un être qui oublie !²⁴ Et le discours usuel, le langage

²³ .”Nisi enim nomen scieris, cognitio rerum perit” (*Et.* 1, 7,1) et “ Nam dum videris unde ortum est nomen, citius vim eis intellegis” (*Et.* 1,29,2).

²⁴ Cf le chapitre “Memory and Education” dans *Interfaces*, São Paulo, Hottopos, 1997, p. 91 et sq.

vivant de l'homme de la rue prouve si souvent qu'il est un vivier de grandes expériences généralement oubliées. Aussi, lorsque nous redécouvrons son contenu humain, nous devons accorder une profonde attention à ce dépôt.

Nous ne nous étonnerons donc pas de retrouver chez un penseur du calibre de Thomas d'Aquin, une philosophie consacrée à un haut degré aux formes de discours. Et il ne sera pas inutile de nous remettre à l'esprit quelques uns de ses principes méthodologiques.

1. Nos mots expriment souvent la réalité de manière fragmentaire – Thomas d'Aquin utilise le terme *divisim*. – car la réalité est complexe et surpasse de loin la capacité intellectuelle de l'homme. Incidemment, l'observation tout à fait pénétrante de l'expression : “aucun philosophe n'est jamais parvenu à expliquer l'essence d'une mouche” est de Thomas. Par opposition à Dieu, qui exprime tout en un seul Verbe, “nous sommes seulement capables de formuler nos découvertes par morceaux, au travers de mots nombreux et imparfaits”.²⁵

2. Autre phénomène important, également lié aux limites de notre connaissance et de nos formules : ce qu'on pourrait appeler l'*effet tournesol*. Thomas d'Aquin l'élucide ainsi : “Tant que les principes essentiels des choses nous sont inconnus, très souvent, dans nos tâtonnements pour signifier ce qui est essentiel, nos définitions retiennent des aspects accidentel”²⁶. Ainsi, par exemple, l'être entier de la fleur que nous appelons tournesol est exprimé par une seule caractéristique, accidentelle et secondaire, à savoir le l'héliotropisme.

3. Concernant cet *effet tournesol* Thomas d'Aquin remarque que fréquemment, pour chaque langue, il y a une caractéristique différente, un autre aspect ou un autre mode par lequel elle saisit chaque réalité qui se présente. Le même objet qui protège de la pluie (*parapluie*), produit une ombre légère (*ombrelle*). Comme le dit l'Aquinat, “des langues différentes expriment la même réalité de façons différentes”²⁷.

“Merci” – les trois degrés de la gratitude

Nous avons dit que les limitations de la connaissance sont reflétées dans nos discours quotidiens : nous ne pouvons pas exprimer ce que sont les choses dans la mesure où nous ne savons pas ce qu'elles sont. Et d'un autre côté, un mot souligne très souvent un des nombreux aspects contenus dans une réalité donnée. Thomas d'Aquin écrit que la gratitude est une réalité humaine complexe (raison pour laquelle son expression verbale dans un langage donné est fragmentaire. Seul un aspect est relevé): “La gratitude connaît plusieurs degrés. Le premier réside dans la reconnaissance (*ut recognoscat*) du bienfait reçu ; le second dans le remerciement (“grâce”, *ut gratias agat*) ; le troisième dans la contrepartie (*ut retribuatur*) en fonction des moyens de chacun et des circonstances de temps et de lieu les plus opportunes” (IIa-IIae, 107, 2, c).

Cet enseignement, apparemment si simple, est perçu de façon différente dans les diverses langues pour exprimer le remerciement : chacune insiste sur un aspect de la réalité multiforme de la gratitude. Certaines le font au premier niveau en

²⁵ “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*).

²⁶ “Et quia essentialia principia sunt nobis ignota, frequenter ponimus in definitionibus aliquid accidentale, ad significandum aliquid essentielle” (*In I Sent. ds25 q 1, a 1, r 8*).

²⁷ “Diversae linguae habent diversum modum loquendi” (I, 39, 3 ad 2).

manifestement très clairement la reconnaissance d'un bienfait et c'est (comme le mot français *reconnaissance*) un vrai synonyme de gratitude. En ce sens, regardons l'étymologie du terme anglais *thank* (merci). *Thank* et *to think* (penser) sont un même mot à l'origine, et ceci n'est pas un hasard. L' Oxford English Dictionary est assez clair dans sa définition étymologique : "le premier sens était donc *thought* (pensé)"²⁸. Et pareillement, l'allemand *zu danken* (merci) tient son origine de *zu denken* (penser).

Tout ceci est bien évidemment aisé à comprendre, car tout le monde sait qu'une personne, consciente de la faveur à elle faite, est pleine de gratitude.

Il est reconnaissant, celui qui médite, mesure et considère la générosité de son bienfaiteur. Lorsque cela ne se manifeste pas, jaillit naturellement la plainte : "quel manque de considération !" ²⁹.

Ayant remarqué que le plus fort négatif est celui de l'ultime degré positif (la dernière rue à droite venant d'une direction est la même que la première à gauche en venant de la direction opposée), Thomas d'Aquin affirme que l'absence de reconnaissance, le dédain du bienfait est l'acte suprême d'ingratitude³⁰. "Le malade inconscient de sa maladie n'accepte pas de remède"³¹.

Les termes arabes de remerciement *shukran*, *shukran jazy-lan* sont directement situés au second niveau : la louange du bienfaiteur et du bienfait reçu.

L'expression latine de la gratitude, *gratias ago*, et ses dérivés italien (*grazie*) et castillan (*gracias*) est assez complexe. Thomas d'Aquin dit (Ia-IIae, 110,1) que la racine, *grace*, connaît trois dimensions :

- Obtenir grâce, être dans les grâces de quelqu'un, obtenir sa faveur, être aimé de lui, et par là en tirer des bienfaits.
- Grâce signifie aussi un don, quelque chose donné gratuitement et sans retour, sans mérite de la part du bénéficiaire
- Reconnaissance, acte de remerciement de la part du bénéficiaire.
- Dans son traité du *De Malo* (9,1), Thomas d'Aquin ajoute un quatrième sens signifiant : *gratias agere*, remerciement. Il doit remercier, celui qui reçoit du bien d'autrui.

Dans tout ce que nous avons vu – l'expression de gratitude anglaise, allemande, française, castillane, latine ou arabe – le caractère profond de la formule portugaise *obrigado* (obligé) se démarque. Si charmante et unique, elle est la seule (avec le japonais *arigatô*) à parvenir sans l'ombre d'un doute au plus fort degré de gratitude dont parle Thomas d'Aquin, le troisième (dans lequel, bien-entendu, sont inclus les deux niveaux antérieurs) : le niveau de l' "obligation" (*ob-ligatus*), de la dette, du devoir de retour.

"Mon cher"

²⁸ *Oxford English Dictionary*, 2nd. ed. sur CD-Rom, 1994

²⁹ Sénèque, aussi – cité par Thomas d'Aquin, II-II, 106, 3 ad 4 – dit qu'il peut n'y avoir aucune gratitude lorsque ce qui est dû n'est pas dépassé, "*ultra debitum*". "vous n'avez fait que votre devoir" ("*Ministerium tuum est*") et d'autres expressions similaires, sont, comme on le voit,, de très anciennes formules ...

³⁰ "Est gravissimum inter species ingratitudinis, cum scilicet homo beneficium non recognoscit" (*In II Sent.* d.22 q.2 a.2 r.1).

³¹ "Quia dum morbum non cognoscit, medicinam non quaerit", *ibidem*

La richesse (et la précision) du vocabulaire vivant de quelque langage que ce soit pour un sujet déterminé montre la portée de l'intérêt qu'il y attache. Témoin par exemple l'incroyable profusion, au Brésil, de termes de football pour décrire une grande diversité d'activités pédestres. De la même façon, Thomas d'Aquin nous montre la distinction entre différents synonymes latin pour "amour", du plus grand intérêt d'un point de vue d'anthropologie philosophique. Ainsi, en affirmant (in *I Sent.* d. 10, q.1, a.5, ex) que le Saint Esprit est *amor*, *caritas* ou *dilectio* du Père et du Fils, il ajoute qu'*amor* montre la simple disposition de l'affection pour l'aimé, tandis que *dilectio* (comme le montre l'étymologie) présuppose un choix et est donc rationnel. Alors que *caritas*, l'objet de notre étude de ce thème, accentue la véhémence de l'amour (*dilectio*) car l'aimé est considéré au delà de tout prix (*inquantum dilectum sub inaestimabili pretio habetur*), dans le même sens où nous disons que les choses (le coût de la vie, les achats) sont chers (*secundum quod res multi pretii carae dicuntur*).

C'est un fait surprenant et très significatif. Ce n'est pas par hasard si le même et unique mot est également utilisé dans d'autres langages pour dire "mon cher ami" et "les haricots sont chers" (*meu caro amigo* et *feijão está caro* ; *my dear friend* et *beans are too dear*).

L'esprit médiéval réaliste ne trouve rien de choquant à ce que le terme "charité", choisi pour désigner l'amour de Dieu (et l'amour du prochain pour l'amour de Dieu), soit le mot pré-chrétien associé à l'argent et au prix ; la charité, l'amour pour l'aimé – Thomas d'Aquin insiste – montre que ce que nous considérons d'un grand prix (une chose, un objet) est très cher : *Caritas dicitur, eo quod sub inaestimabili pretio, quasi carissimam rem, ponat amatum caritas* (In *III Sent.* d.27, q.2, a.1, ag7).

Aussi, lorsque nous disons "mon cher ami" ou "mon cher Tom", nous usons de métaphores sur le prix, sur la valeur, sur l'estimation d'où nous déduisons notre appréciation.

Sur le même registre, une formule de courtoisie arabe, dans la réponse à un ami lui annonçant qu'il va lui demander quelque chose : *Anta gally wa talibuka rakhiz* (vous êtes cher [à mes yeux] et votre demande de peu de prix).

Nous souvenant que le Christ compare le Royaume des Cieux à un trésor qu'un homme découvre dans un champs ou à un marchand qui cherche des pierres précieuses et doit vendre tout ce qu'il possède pour les acquérir, nous ne sommes pas surpris d'utiliser le mot "charité" pour désigner le bien apprécié.

Félicitation

Regardons maintenant une autre situation de la vie quotidienne, les félicitations, et revenons au sens original des formules utilisées. Attachés aux pratiques médiévales, nous ferons attention à l'étymologie de ces expressions.

Lorsque nous dépassons l'aspect conventionnel de formules, comme par exemple "Félicitations !" (et ses équivalents en d'autres langues, le portugais *Parabéns !*, l'espagnol *Enhorabuena !*, l'italien *Auguri !*, etc.), nous voyons qu'elles contiennent des indications différentes et complémentaires sur le mystère de l'être et sur le cœur humain.

Que signifient vraiment de telles formules ? qu'exprimons nous vraiment en disant "félicitations", *Parabéns !*, etc. ? Chacune possède en elle-même un sens profond, quelque chose d' "invisible à l'œil nu".

Commençons avec la formule castillane *Enhorabuena!*, littéralement "à la bonne heure". *Enhorabuena* indique qu'une certaine trajectoire (de longues années d'étude finalement couronnées par un diplôme, un dur travail de lancement d'une entreprise qui porte enfin des fruits, etc.) aboutit à sa conclusion et voici l'heure (tant attendue) des félicitations : *Enhorabuena !*

C'est précisément le fait qu'elle soit l'heure de l'achèvement qui la rend si précieuse ! L'antique sagesse parle de "l'heure de quelqu'un", de "bonne heure" et d' «mauvaise heure". Mais la "bonne heure", la "meilleure heure", paraît avec l'arrivée d'une conclusion, l'achèvement d'un travail, l'arrivée à une destination, l'heure marquant une fin préférable à celle du début : "*Melior est finis quam principium*" comme le dit l'Ecclésiaste (7,8) dans la Bible.

La formule anglaise "*congratulations !*" – et celle similaire en allemand ou en d'autres langues – exprime la joie partagée pour la bonne fortune de quelqu'un : on le congratule pour participer à son bonheur. Ce partage est suggéré par la *forme déponente* (*la voix moyenne*) des verbes latins *gratular* et *congratular*. Cette forme indique que l'action décrite dans le verbe n'est ni active ni passive, mais s'exerce par le sujet et retombe sur lui, ou dans le cas de congratulations, la joie que l'on manifeste en félicitant une personne, est aussi pleinement notre joie ...

Mabruk ! en arabe met l'accent sur la bénédiction du don pour lequel nous félicitons quelqu'un.

Avec l'étonnante expression portugaise *Parabéns!*, c'est précisément ce que nous voulons signifier : le but atteint doit servir au bien (*parabéns* veut dire "pour ce qui est bon") ; dès lors qu'un objectif est obtenu (le don de la vie, l'argent accordé avec un diplôme) il peut évidemment être utilisé pour le bien comme pour le mal.

Auguri, auguri tanti ! en Italien, prévoit que le bien célébré est comme l'augure de plus grands biens à venir

Profonde sympathie – *Pesame*

"Ecrasé de tristesse ...", dit un chant de Paulinho da Viola, le "Prince de la Samba". La tristesse – c'est évident – est un fardeau. Et pour supporter le poids de la peine ou des pleurs, rien n'est préférable, nous dit Thomas d'Aquin, que l'aide des amis : "car la tristesse est comme un lourd fardeau dont la charge est allégée lorsqu'elle est partagée, par exemple par la présence d'amis."³²

Voyons maintenant pourquoi *Condoléances* (*condolere* – souffrir, pleurer avec) s'exprime (en Portugais et en Castillan) par "*pésames*", de "*peso*" (poids), de sorte que "*pésames*" signifie littéralement "pésa – moi", "je vais t'aider à porter le poids de ta tristesse".

Pardonne moi

"*Perdonare*" (pardonner), est une expression du Latin tardif, et ne se rencontre pas dans les écrits de Thomas d'Aquin. Le terme équivalent qu'il utilise

³² "Quod tristitia est sicut onus grave quod quanto plures transsumunt fit levius ad portandum et sic presentia amici delectabilis" (*Tabula libri Ethicorum*, cpt).

est *parcere*. Nous découvrons cependant chez lui les explication de l'étymologie des formules modernes : *perdoar* (Port.), *perdonar* (Cast.), *perdonare* (Ital.), *forgive* (Angl.), etc.

Définissant la signification du préfixe latin *per*, l' *Oxford English Dictionary* écrit : "Totalement, parfaitement, extrêmement, très : avec adjs. Et advs., comme *peracutus* très aiguisé, *perdiligens* très diligent, *perfervidus*, très fervent".

Ainsi, "*perdonare*" apparaît comme le superlatif de *donare* (donner), également en Anglais et en Allemand : *forgive* et *vorgeben*.

Quelle est la pensée de Thomas d'Aquin en lien avec ce thème du pardon, et comment le relie-t-il au don maximum? Sa pensée est influencée par des données bibliques et liturgiques. Thomas est marqué par la prière – qu'il cite souvent³³ – de l'Office du 10^{ème} dimanche après la Pentecôte (26^{ème} dimanche du temps ordinaire dans le nouveau calendrier), qui dit : "*Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maxime manifestas*" (Mon Dieu, vous manifestez votre toute puissance principalement en pardonnant ...). Il affirme que le pardon de Dieu est d'une puissance supérieure à celle de créer le Ciel et la Terre (Iia Iiae, 113, 9, sc).

Et la traduction latine de l'Épître aux Ephésiens (4,32) dit : "... soyez bons et donnez-vous les uns les autres comme Dieu vous a donné dans le Christ"³⁴

En II Cor 2,10, "A qui vous *donnez*, je vous *donnerai* aussi, et ce que j'ai donné etc."³⁵. Saint Thomas n'a aucune hésitation en la matière : donner, avant tout, ce n'est pas offrir de l'argent, du temps, ou d'autre chose, c'est pardonner³⁶. Et de conclure avec son laconisme habituel, par de significatif *id est "Donate, id est parcite"* (*Super II ad Cor.* cp 12, lc 4) et "*Donantes, id est parcentes*" (*Super ad coloss.* cp 3 lc 3).

³³ Par exemple en II-II, 113 9, sc et *In IV Sent.* d.46, q.2, a.1, cag1

³⁴ "*Estote autem invicem benigni misericordes donantes invicem sicut et Deus in Christo donavit nobis*".

³⁵ "*Cui autem aliquid donatis et ego nam et ego quod donavi si quid donavi propter vos in persona Christi*".

³⁶ "Donner signifie ici pardonner..." (*Super II ad Cor.* cp 12, lc 4).

La Filosofia di S. Tommaso d'Aquino soggiacente al nostro linguaggio d'ogni giorno

Vaticano, *Congregazione per il Clero*
<https://www.clerus.org/clerus/dati/2000-01/12-2/FilosofiaTom.rtf.html>

Introduzione

“Grazie”, “Complimenti”, “Perdono”, “Caro”, “Condoglianze” e tante altre forme del linguaggio quotidiano - nelle diverse lingue - celano in sé profondi insegnamenti per la conoscenza filosofica dell'uomo. Al di là dell'eventuale formalismo vuoto - verso dove l'uso giornaliero tende a scagliarle - queste espressioni così apparentemente inoffensive, incidono originariamente su importanti dimensioni della realtà umana.

Dalla discussione metodologico-tematica sul linguaggio e dall'antropologia filosofica (guidati dal classico S. Tommaso d'Aquino), queste formule di convivenza si mostrano come messaggi cifrati, alle volte infinitamente sorprendenti e saggi... Come dice S. Isidoro di Siviglia, senza l'etimologia non si conosce la realtà e con essa si può più rapidamente raccapizzare la forza espressiva delle parole (1).

In verità le parole hanno un potenziale espressivo molto maggiore di quanto noi - così automatico è l'uso che d'esse facciamo – possiamo immaginare. Perciò l'attenzione del filosofo per i modi di dire, per i contesti, le sottigliezze del linguaggio comune, nella sua stessa lingua od in altre.

Alcuni punti metodologici.

Quando la filosofia si rivolge al linguaggio comune, non compie un procedimento periferico, ma qualcosa di molto speciale appartenente al proprio nucleo della riflessione filosofica. L'analisi delle forme quotidiane è importante anche dal punto di vista dell'educazione, se veramente vogliamo che l'educazione trascenda l'ambito meramente formalista e sia un processo d'autentica auto-realizzazione nel quale il soggetto s'appropria del contenuto e del significato antropologico che soggiace alle forme.

Tale appropriazione, dicevamo, non è facile né immediata. La nostra propensione è piuttosto quella dell'ottundimento e dell'oblio del profondo senso originario che si è concretizzato in questa od in quella formulazione.

Perciocché sempre vige quella verità fondamentale messa in rilievo tanto dall'antropologia occidentale come dall'orientale: l'uomo è essenzialmente l'essere che oblia!(2).

E così il linguaggio, la favella vivente del popolo, risulta in molti casi depositaria delle grandi esperienze dimentiche. E se vogliamo riscattare il senso umano che esse celano, dobbiamo rivolgerci criticamente a questo deposito...

Non deve poi stupire che in un autore classico come S. Tommaso d'Aquino troviamo una filosofia intimamente compromessa col linguaggio.

In questo senso è opportuno ricordare alcuni dei suoi principi metodologici.

1) Le nostre parole spesso solo attingono frammentariamente – Tommaso usa l'avverbio *divisim* - la realtà che è complessa, che supera di molto la capacità intellettuale umana. D'altronde è di Tommaso l'acuta osservazione che “nessun filosofo giammai è arrivato ad esaurire l'essenza d'una mosca”. Al contrario di Dio,

che esprime tutto in un unico Verbo, “noi dobbiamo esprimere frammentariamente le nostre conoscenze con molte ed imperfette parole”(3).

2) Un altro fenomeno interessante, anch'esso legato alle limitatezze della nostra conoscenza e del nostro linguaggio, è quello che potremmo chiamare: l'effetto girasole. Questo è così spiegato da Tommaso: “giacché i principi essenziali delle cose sono da noi sconosciuti, spesso per significare l'essenziale (che non raggiungiamo) le nostre definizioni incidono su un aspetto accidentale”(4). Così, per esempio, tutto l'essere della pianta che chiamiamo girasole è designato da un fenomeno-gancio, accidentale e periferico, nel caso, l'eliotropismo.

3) E così anche non sfugge al Aquinate il fatto che spesso è differente il gancio, il cammino per il quale ogni lingua accede ad una determinata realtà: lo stesso oggetto che mi protegge contro l'acqua (parapioggia, paracqua, paraguas, parapluie, guarda-chuva) causa ombra (ombrello, umbrella, sombrinha).

Perciò dice Tommaso che “differenti lingue esprimono la stessa realtà di modo diverso”(5).

“Molte grazie”- i tre livelli di gratitudine.

Dicevamo che la limitatezza della conoscenza umana si riflette nel linguaggio: non possiamo esprimere quello che le cose sono nella misura in cui non sappiamo completamente cosa sono. Oltre a ciò, una parola spesso da rilievo originariamente a solo uno fra molti aspetti che offre la realtà designata.

E può occorrere che col passar del tempo questa realtà cambi, evolva sostanzialmente fino a perdere la connessione con l'etimo della parola che rimane la stessa. Questo non ci lascia sbalorditi perché nell'uso quotidiano le parole vanno perdendo trasparenza: noi diciamo insalata di riso (in Brasile si parla anche della dolce “insalata di frutta”! - che in italiano si dice “macedonia di frutta” - perché coinvolge mescolanza) e non notiamo più che insalata viene da sale.

Dello stesso modo il barbiere oggi quasi non fa più barbe ma taglia i capelli; come anche la tintoria indica un negozio che provvede alla smacchiatura, lavatura e stiratura di abiti dove quasi non si tingono più tessuti; come il cameriere indica più chi serve a tavola che chi è addetto alla pulizia delle camere; od anche il villano che dal indicare l'abitante della compagna, il contadino, indica oggi la persona rozza, priva di garbo e cortesia; il chauffeur non riscalda ma dirige la vettura; e neanche per sogno ci verrebbe per la testa d'associare “capitale”, somma di denaro che frutta interesse con capo (dal lat. caput, capitis).

Se queste incompatibilità non ci causano stranezza, è perché il linguaggio si è tornato opaco per noi. E così diciamo collare, collaretto, collarino, torcicollo, capocollo, a rompi-collo (precipitosamente), il rompicollo (persona sconsiderata), scollare, scarpa scollata (che lascia scoperto il collo del piede), e non ci accorgiamo che derivano da collo (perciò l'espressione “portare un bambino in collo”(6) sembra incomprensibile di primo acchito).

Queste considerazioni sono preliminari importanti allo studio della gratitudine e delle varie formulazioni che essa riceve nelle diverse lingue.

Tommaso d'Aquino insegna che la gratitudine è una realtà umana complessa (e perciò sussegue che la sua espressione verbale sia in ogni lingua frammentaria: questo o quel aspetto-gancio è accentuato): “La gratitudine si compone di diversi gradi. Il primo consiste nel riconoscere (ut recognoscat) il beneficio ricevuto; il secondo consiste in lodare e render grazie (ut gratias agat); il terzo consiste in retribuire

d'accordo con le possibilità e secondo le circostanze più opportune di tempo e luogo" (II-II, 107, 2, c).

Questo insegnamento, apparentemente così semplice, può essere riscontrato nei diversi modi con cui le diverse lingue si valgono per ringraziare: ognuna accentuando un aspetto della multiforme realtà della gratitudine.

Alcune lingue esprimono la gratitudine prendendola nel primo livello: esprimendo più nitidamente la riconoscenza di chi ha ricevuto la grazia.

Per di più riconoscenza (come *reconnaissance* in francese) è proprio un sinonimo di gratitudine.

In questo senso è estremamente interessante verificare l'etimologia: nella saggezza della lingua inglese *to thank* (ringraziare) e *to think* (pensare) sono nella sua origine, e non per caso, la stessa parola.

Al definire l'etimologia di *thank* l'Oxford English Dictionary è chiaro: "The primary sense was therefore thought"(7). E nello stesso modo in tedesco *danken* (ringraziare) è originariamente *denken* (pensare).

Tutto questo è insomma molto comprensibile, poi come tutti sanno, solo si sente veramente grato chi pensa nel favore che ha ricevuto come tale.

Solo è grato chi pensa, pondera, considera la liberalità del benefattore. Quando questo non occorre, viene il giustissimo rammarico: "Che mancanza di considerazione!"(8).

Perciò S. Tommaso - facendo notare che il massimo negativo è la negazione del grado infimo positivo (l'ultima a destra di chi sale è la prima a sinistra di chi scende...) - afferma che la mancanza di riconoscenza, l'ignorare, è la suprema ingratitudine(9): "il malato che non si rende conto del morbo, non si vuol curare"(10).

L'espressione araba di ringraziamento, *shukran*, *shukran jazylan*, si trova direttamente nel secondo livello: quello di lode del benefattore e del beneficio ricevuto.

Già la formulazione latina per gratitudine, *gratias ago*, che si è proiettata nel italiano grazie, nel castigliano (*gracias*) e nel francese (*merci*, *mercè*) (11) è relativamente complessa. S. Tommaso dice (I-II, 110, 1) che il suo nucleo, grazia, comporta tre dimensioni:

- 1) ottenere grazia, entrare nelle grazie, nei favori, nell'amore di qualcuno che dunque ci fa qualche beneficio;
- 2) grazia indica anche un dono, qualcosa di non dovuto, gratuitamente dato, senza merito da parte del beneficiario;
- 3) la retribuzione, "fare grazie" (*render grazie*) da parte del beneficiario.

Nel trattato *De Malo* (9,1) si aggiunge un quarto significato di *gratias agere*: quello di lode; chi considera che il bene ricevuto procede da un altro e che deve essere lodato.

Nel ampio quadro che abbiamo mostrato in vista - quello delle espressioni di gratitudine in inglese, tedesco, francese, castigliano, italiano, latino ed arabo - risalta il carattere profondissimo della forma portoghese: "obrigado".

La formulazione portoghese, così incantevole e singolare, è l'unica a trovarsi chiaramente nel più profondo livello di gratitudine di cui parla S. Tommaso, il terzo (che naturalmente racchiude in sé i due anteriori): quello del vincolo (*ob-ligatus*), del obbligo, del dovere di retribuire.

Possiamo adesso analizzare la ricchezza che racchiude in sé anche la forma giapponese per ringraziamento: Arigatô.

Questa rimette ai seguenti significati primitivi: “l’esistenza è difficile”, “è difficile vivere”, “rarietà”, “eccellenza (eccellenza della rarità)”. I due ultimi sensi sopra riferiti sono comprensibili: in un mondo in cui la tendenza generale è quella d’ognuno pensare a sé e, se tanto, i rapporti umani si regolano per la stretta e fredda giustizia, “l’eccellenza” e la “rarietà” si fanno notare come caratteristiche del favore.

Ma “difficoltà d’esistere” e “difficoltà di vivere”, a prima vista niente hanno a che vedere col ringraziamento. Tuttavia S. Tommaso insegna che la gratitudine deve - per lo meno nell’intenzione - superare il favore ricevuto. E che ci sono debiti per natura insaldabili: d’un uomo in relazione ad un altro suo benefattore, e soprattutto in relazione a Dio: “Che cosa renderò al Signore - dice il Sal 115 - per quanto mi ha dato?”.

In queste situazioni di debito impagabile - così frequenti alla sensibilità di chi è giusto - l’uomo riconoscente si sente in imbarazzo e fa tutto quello che è alla sua portata (*quidquid potest*), tendendo a spandersi in un *excessum* che si sa insufficiente(12) (cfr. III, 85, 3 ad 2).

Arigatô si riferisce così al terzo grado di gratitudine, significando la coscienza di quanto difficile diviene l’esistenza (dal momento in che si è ricevuto tale favore immeritato, e perciò si è rimasti nel dovere di retribuire, sempre impossibile di compiere...).

Sinonimi?

San Tommaso è molto stretto nell’uso della parola “sinonimo”: per lui sono sinonime soltanto parole di significato assolutamente equivalente, cioè, che non solo indicano la stessa realtà (*res*) ma anche lo stesso aspetto, la stessa *ratio*. Dice per esempio nella *Contra Gentiles*: “Nonostante queste parole significhino la stessa realtà non sono sinonime perché non la focalizzano sotto lo stesso aspetto”(13).

Così, per Tommaso, due (o più parole sono sinonime) se (e solo se...) in qualsiasi contesto possono essere commutate senza alterazione reale di senso: l’esempio che ci da, nel *Commentario alle Sentenze*, è *tunica, vestis e indumentum*. Qualsiasi cosa che si affermi (o neghi) di *tunica* sarà affermato (o negato) anche di *vestis* (14). Sarebbe come cambiare “sei” per “mezza dozzina”...

Noi oggi con meno precisione ammettiamo come sinonime giustamente parole che - sebbene con titoli differenti o enfasi - si riferiscono alla stessa realtà. Così di “sinonimo” ci dice il dizionario brasiliano Aurélio: “parola che ha quasi (sic) la stessa significazione di un’altra”. Già il Larousse è più esplicito: “*mots qui se présentent dans la langue avec des sens très proches et qui se différencient entre eux par une nuance (trait particulier)*”.

Già l’Oxford distingue e registra due sensi, quello stretto e quello lato: “*Synonym - 1. Strictly, a word having the same sense as another (in the same language); but more usually, 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 or implications appropriate to different contexts: e.g. serpent, snake; ship, vessel etc.*”

Per Tommaso, al contrario, come dicevamo, due parole possono riferirsi alla stessa ed unica realtà e nonostante non essere sinonime: perché differenti sono le sue *rationes*. È il caso per esempio dei diversi nomi con i quali designamo a Dio od ai

suoi attributi (Creatore, Onnipotente, la Bontà, la Giustizia ecc.): tutti incidono sulla stessa realtà, ma non sono sinonimi(15).

Sia come sia, dal punto di vista metodologico sono di speciale interesse per il filosofo due punti:

1) la ricerca di contesti del linguaggio comune in cui una parola non può - senza alterazione del senso - essere sostituita da nessun "sinonimo": questo è un fecondo procedimento per scoprire la realtà antropologica significata dal vocabolo.

2) Il secondo punto a distaccare è il fatto che ogni "sinonimo" ha la sua ratio, si riferisce a un determinato aspetto differente della stessa ed unica realtà: così come quando parliamo di "casa", "focolare", "domicilio", "residenza", "abitazione", "dimora" o "reggia". In sé la realtà a cui si riferiscono queste parole è la stessa ed unica edificazione - nella via tale, numero tale -, però nessuno dice "domicilio, dolce domicilio", neanche la prefettura riscuote le tasse sul focolare ecc.(16).

Questa molteplicità di forme del linguaggio per la stessa res ha importanza nell'analisi che Tommaso fa del amore.

"Mio caro"

La ricchezza (e la precisione) del vocabolario vivo riguardante un determinato soggetto in una lingua denota l'interesse vitale dei parlanti per quel tema. In questo senso si noti per esempio (in Brasile o in Italia) l'incredibile dettagliare del lessico riguardante il calcio: calcio atletico, calcio bailado, calcio totale, calcio parlato, calcio giocato.

Nello stesso modo S. Tommaso presenta distinzioni fra i diversi "sinonimi" d'amore in latino, interessanti dal punto di vista dell'antropologia filosofica. Così ad affermare (in I Sent. d 10, q 1, a 5) che lo Spirito Santo è amor o caritas o dilectio del Padre e del Figlio, precisa che amor indica la semplice inclinazione dell'affetto per l'amato, mentre dilectio ("come la propria etimologia indica") presuppone la scelta e quindi è razionale. Già caritas, oggetto di particolare studio in questo topic, accentua la veemenza dell'amore (dilectio) mentre si tiene l'amato per un prezzo inestimabile ("inquantum dilectum sub inestimabili pretio habetur"), nello stesso senso che si dice che le cose (il costo della vita, le compre) sono care ("secundum quod res multi pretii carae dicuntur").

Qui c'è un fatto sorprendente e molto suggestivo. Non è per caso che anche in altre lingue si usa la stessa ed unica parola per dire: "mio caro amico" e "i fagioli sono cari" ("my dear friend", "beans are too dear"; "mon cher ami" e "haricots sont trop cher"; "meu caro amigo" e "o feijão está caro"; "mein teurer Freund" e "Bohnen sind teuer").

Per il realismo medievale, non c'è nessun stupore per la parola "carità", scelta per designare l'amore di Dio (e l'amore del prossimo per Dio), essere la parola precristiana legata al danaro, ai prezzi: carità, l'amore per l'amato, insiste Tommaso, indica quello (una cosa, un oggetto) che consideriamo d'inestimabile prezzo, come carissimo: "Caritas dicitur, eo quod sub inestimabili pretio, quasi carissimam rem, ponat amatum caritas" (In III Sent. d.27, q.2, a.1, ag7).

Così, quando diciamo "mio caro amico" o "carissimo tizio" ci serviamo di metafore di prezzo (perciò anche: apprezzare, pregiato, disprezzo, spregevole, spregio, pregiare), di stima, di stimare...

Guarda caso, in questa medesima linea si situa la formula di cortesia araba dinanzi un amico che dice che va a chiedere qualcosa: “Anta gally wa talibuka rakhiz” (“tu sei caro e la tua richiesta è a buon mercato”).

E quando noi ci ricordiamo che Cristo compara il Regno dei Cieli ad un tesoro che un uomo ha trovato in un campo o ad un mercatore che cerca pietre preziose e che l’ottenimento di questo bene richiede la vendita di tutto il resto, non ci sorprenderà che “carità” sia la parola per designare il bene apprezzato.

“Complimenti”

Ci rivolgiamo adesso ad un’altra situazione del quotidiano, quella delle felicitazioni, cercando di riscattare il senso originale dei voti di congratulazione.

Seguendo il procedimento medievale, resteremo attenti all’etimologia. Quando trascendiamo l’ambito delle formalità e della consuetudine, i voti di felicitazioni: “Auguri!” (e i suoi confratelli in altre lingue: lo spagnolo Enhorabuena!, l’inglese Congratulations!, il portoghese Parabéns!, ecc.), vediamo che portano con sé differenti e complementari indicazioni sul mistero dell’essere e del cuore umano.

Cosa significano esattamente queste formulazioni? Cosa veramente vogliamo dire quando diciamo “auguri” o “congratulations” ecc.? Tutte queste espressioni portano con sé un profondo significato, per così dire, “invisibile ad occhio nudo”.

Cominciamo per la formula castigliana: Enhorabuena!, letteralmente “in buona ora”. Enhorabuena indica che un determinato cammino (gli anni di studio che sboccano in una laurea, l’arduo lavoro per stabilire un’impresa che si inaugura ecc.) arriva in quest’ora in cui si danno le felicitazioni al suo termine: questa è veritiera l’ora buona, enhorabuena!

Precisamente il fatto d’essere l’ora della conclusione è quello che la fa una buona ora. La saggezza degli antichi ci parla “dell’ora d’ognuno”, delle ore buone e cattive. Ma la buona ora, l’ora migliore, è quella della conclusione, della consumazione dell’opera, quella del buon termine del cammino, l’ora della fine, che è migliore che quella del cominciamento: “Melior est finis quam principium” (Ecl. 7, 8), dice la propria Sapienza divina.

Già la formulazione inglese, anche presente in tedesco e in altre lingue, congratulations, esprime l’allegria per il bene dell’altro con il quale ci congratuliamo, cioè ci co-allegriamo. Questa comunione d’allegrezza è suggerita anche per la forma deponente dei verbi latini gratulor e con-gratulor. La forma deponente indica che l’azione descritta nel verbo non è attiva né passiva: ma un’azione che, esercitata dal soggetto, ripercuote in sé stesso. Vuol dire, nel caso, che l’allegria che esterniamo al felicitare tale persone è anche, a titolo proprio, molto nostra.

L’arabo mabruk ricorda il carattere di benedizione con che felicitiamo altrui.

Con l’incantevole forma portoghese “Parabéns” si esprime precisamente questo: che il bene conquistato, che la meta raggiunta sia adoperata per il bene: “parabéns”. Poiché qualsiasi bene ottenuto (il dono della vita, soldi o la conquista di un diploma) può, come tutti sanno, essere adoperato sia per il bene che per il male.

L’italiano “auguri, auguri tanti!” annuncia (o cagiona) che questo bene celebrato è solo preannuncio, prefigurazione, augurio di altri ancora maggiori che stanno per venire.

“Le mie condoglianze”

“Adossavo una tristezza...” dice l’antica samba di Paulinho da Viola: la tristezza è - evidentemente - un peso, gravità, la famosa gravezza...! E per caricare il peso del dolore, della tristezza, niente di meglio – insegna Tommaso - che l’aiuto degli amici: “perché la tristezza è come una carica pesante che si torna più leggera per caricare quando condivisa da molti: perciò la presenza degli amici è così apprezzata nei momenti di dolore”(17). Così si comprende immediatamente che l’espressione di condoglianze (“dolarsi con”) sia in portoghese (e in altre lingue) “pêsames”, che letteralmente vuol dire “mi pesa” (“io t’aiuto a caricare il peso della tua tristezza”).

“Perdonami”

“Perdonare” è una forma tardiva che non si trova in S. Tommaso. La parola corrispondente ed usuale da lui usata è *parcere*. Tuttavia troviamo in S. Tommaso le ragioni filosofiche che giustificano la grandiosa etimologia delle forme moderne: “perdonare”, “perdono”, “pardon”, “pardonner”, “perdão” ecc.

Il prefisso *per* accumula i sensi di “per” (attraverso di”) e di pienezza, grado massimo: come in *perdurare* (durare completamente); *perlucido* (completamente luminoso); *perfrigerare* (rinfrescare intensamente); *perorare* (orare, parlare intensamente); *permanganato* (sale dell’acido in cui il manganese esplica la sua massima valenza di sette) ecc.

E così il perdono appare come il superlativo di donazione. Lo stesso occorre con le forme inglesi e tedesche: *for-give*, *vor-geben*.

Come l’Aquinata pensa il tema del perdono e come lo rapporta al massimo di donazione? Ci sono influenze bibliche e liturgiche. Nella liturgia Tommaso s’impressiona con l’orazione spesso da lui citata, della messa della X domenica dopo la Pentecoste (e ancora oggi preservata nella XXVI domenica del tempo comune), che dice: “*Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maxime manifestas*” (“Dio che manifesti la tua onnipotenza massimamente perdonando...”).

E afferma che il perdono di Dio è un potere superiore a quello di creare i cieli e la terra (II-II, 113, 9, sc).

D’altra parte lui vede nella traduzione latina della Lettera agli Efesini: “siate anche scambievolmente benevoli, misericordiosi, ‘donandovi’ tra voi come anche Dio ha ‘donato’ a voi per Cristo” (Ef 4,32)(18). Ed in II Cor 2:10 “A chi voi ‘donate’ ‘dono’ anch’io, perché quello che io ho ‘donato’ ecc.”(19). Tommaso non ne ha dubbi: il donare per eccellenza non è donare soldi o tempo o qualcosa d’altro, ma si perdonare(20).

E conclude, con la sua abituale sobrietà, com suggestivi *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).

NOTE

1. “*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).

2. Si veda a questo proposito in Lauand, *Medievália*, S Paulo, Hottopos, 1997, il capitolo “Educação e Memória”.

3. "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).
4. "Et quia essentialia principia sunt nobis ignota, frequenter ponimus in definitionibus aliquid accidentale, ad significandum aliquid essenziale" (In I Sent. ds 25, q 1, a 1, r 8).
5. "Diversae linguae habent diversum modum loquendi" (I, 39, 3 ad 2).
6. L'espressione "portare un bambino "di collo o in collo" (ein Kind auf dem Ar-me tragen), oggi non è tanto usata in italiano quanto in portoghese. Così l'espressione portoghese "ao colo" si traduce per "in braccio"; ma è importante notare che essa era usata anche in italiano. Così nel dizionario di P. Petrocchi: Novo Dizionario Universale della Lingua Italiana, Milano, Trèves Editori, 1924, v. I, p. 506, c'è l'espressione: "Tiento un momento in collo questo bambino. Non portate troppo in collo i bambini".
7. Citerò questo dizionario in ipertesto in Cd-ROM Oxford English Dictionary 2nd. ed. on CD-ROM, 1994.
8. Già Seneca - citato da Tommaso, II-II, 106, 3 ad 4 - parla che non si può avere gratitudine tranne per quello che oltrepassa lo strettamente dovuto, "ultra debitum". Ministerium tuum est ("Tu non fai più che il tuo obbligo") ed altre formulazioni dello stesso contenuto sono, come si vede, già molto antiche.
9. "Est gravissimum inter species ingratitude, cum scilicet homo beneficium non recognoscit" (In II Sent. d.22 q.2 a.2 r.1).
10. "Quia dum morbum non cognoscit, medicinam non quaerit", ibidem.
11. Merces deriva da merces (salario), che a preso nel latino popolare il senso di prezzo dal quale deriva il senso di "favore" e quello di "grazia".
12. Da questa insufficienza di chi sa di non disporre di moneta forte, nasce il ricorso a Dio, consolidato nell'espressione "Dio gliene renda merito" o "Dio ti paghi", che naturalmente lascia sottinteso che un povero uomo (un povero diavolo) come me non possa farlo.
13. "Quamvis nomina dicta eandem rem significant, non tamen sunt synonyma: quia non significant rationem eandem" (CG I, 35, 1).
14. "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, ut dicatur: tunica est alba, indumentum non est album" (In I Sent. d. 34, q.1, a.1, r.2)
15. "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.
16. Anche se naturalmente ci sono casi in che è legittima la sostituzione d'una di queste parole per un'altra o indifferentemente l'uso di questa o quella: infine sono "sinonime"!
17. "Quod tristitia est sicut onus grave quod quanto plures transsumunt fit levius ad portandum et sic presentia amici delectabilis" (Tabula libri Ethicorum, cpt).
18. "Estote autem invicem benigni misericordes donantes invicem sicut et Deus in Christo donavit nobis".
19. "Cui autem aliquid donatis et ego nam et ego quod donavi si quid donavi propter vos in persona Christi".
20. "Donare qui è usato nel senso di perdonare" Super II ad Cor. cp 12, lc 4.



Do livro “En diálogo con Tomás de Aquino” Madrid: Ed. del Orto, 2005.

La filosofía de Tomás de Aquino y nuestro lenguaje cotidiano³⁷

Introducción

“Gracias”, “Perdón”, “Congratulations”, “Danke”, “Enhorabuena” y tantas otras formas cotidianas de expresión en los distintos idiomas, encierran en sí profundas enseñanzas sobre el ser humano. Más allá de un eventual formalismo vacío, que la rutina del uso cotidiano tiende a producir en ellas, estas expresiones, aparentemente casi sin importancia, inciden originariamente en importantes dimensiones de la realidad humana.

A partir de la discusión metodológico-temática sobre el lenguaje y de la antropología filosófica (en el contexto del clásico Santo Tomás de Aquino), estas fórmulas de convivencia se ponen de manifiesto como una suerte de lenguaje cifrado, a la vez infinitamente sorprendente y sabio. Como lo reafirma Isidoro de Sevilla, sin la etimología no se conoce la realidad, en tanto que con su aporte es posible rescatar, rápidamente, la fuerza expresiva de las palabras³⁸.

Y es que las palabras encierran un potencial expresivo bastante mayor del que nosotros (tan automático es el uso que de ellas hacemos) podríamos imaginarnos. De ahí el cuidado que el filósofo pone en el momento de examinar la sutileza del lenguaje común, en su propio idioma o en otros.

1. Algunas consideraciones metodológicas

Cuando la filosofía retoma el lenguaje común, sabe que no está cumpliendo un rol secundario, muy por el contrario, por él accede al centro de la reflexión filosófica.

Ese “acceder” no es fácil ni inmediato. Somos más bien proclives al menoscabo y al descuido del profundo sentido originario que se realiza en una u otra formulación. De aquí que esté siempre vigente aquella verdad fundamental puesta de manifiesto tanto en la antropología occidental como en la oriental: “El ser humano es esencialmente alguien que olvida”. Y de esta manera el lenguaje, el habla viviente del

³⁷ Traducción al castellano: Hermenegildo Pizzio.

³⁸ “A menos que conozcas la palabra con que se las nombra, el conocimiento de las cosas se verá muy menguado” – “Nisi enim nomen scieris, cognitio rerum perit” (*Etym.* I, 7, 1). Y además: “En efecto, en la medida que veas el origen del nombre, tanto mas rápidamente comprenderás su significación” – “Nam dum videris unde ortum est nomen, citius vim eis intellegis” (*Etym.* I, 29, 2).

pueblo, se vuelve, en muchos casos, depositario de grandes experiencias olvidadas. Y si quisiésemos rescatar el sentido humano que poseen, deberíamos retornar de un modo crítico, con un gran discernimiento, a este repositorio.

No debe sorprender entonces que un pensador clásico de la talla de Santo Tomás de Aquino sostenga una línea filosófica íntimamente comprometida con las formas comunes de hablar. En este sentido resulta oportuno recordar algunos de sus principios metodológicos:

1. – Con frecuencia nuestras palabras sólo explican de un modo parcial –el Aquinate emplea el adverbio *divisim*– la realidad que es compleja, que supera ampliamente la capacidad intelectual del ser humano. En este contexto, se sitúa la fuerte sentencia de Tomás: “ningún filósofo nunca ha llegado a desentrañar la esencia de una mosca”. A diferencia de Dios que expresa todo en un único Verbo, “nosotros debemos manifestar de una manera fragmentaria nuestro conocimiento mediante el uso de muchas palabras”:

“Ya que no podemos expresar todos nuestros conceptos mediante una sola palabra, es necesario que nos valgamos de muchas palabras imperfectas, por las cuales podemos expresar de un modo fragmentario la realidad que configura nuestro conocimiento”³⁹.

2. – Otro aspecto interesante, también ligado a la limitación de nuestro conocimiento y de nuestro lenguaje es aquel que podríamos calificar de un modo gráfico como “el efecto girasol”, tan bien explicado por Tomás: “En razón de que los principios esenciales de las cosas nos son desconocidos, muchas veces para describir lo esencial (que no alcanzamos), nuestras definiciones caen en un aspecto accidental”. (“Et quia essentialia principia sunt nobis ignota, frequenter ponimus in definitionibus aliquid accidentale, ad significandum aliquid essenziale”, *In I Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1, r. 8). Así, por ejemplo, todo el ser de la planta que llamamos girasol está descrito a través de una sola característica-gancho, accidental y limítrofe, en este caso, el comportamiento heliotrópico de la planta.

3. – Y así no escapa al Aquinate que muy a menudo es diferente el “gancho”, el particular aspecto por el cual cada lengua describe una determinada realidad: El mismo objeto que protege de la lluvia (*paraguas, parapluie, guarda-chuva*) sirve también para protegernos del Sol (*umbrella, sombrinha*). Por eso, dice Tomás que diferentes idiomas expresan la misma realidad de un modo diverso (“*diversae linguae habent diversum modum loquendi*”, I, 39, 3, ad 2).

2. “Gracias”: Los tres grados de la gratitud

Habíamos señalado que la limitación del conocimiento humano se refleja en el lenguaje: no podemos expresar qué son las cosas en la medida en que no sabemos qué son. Además, ocurre que, muchas veces, una palabra, en su uso original, pone énfasis en uno solo de entre los muchos de los aspectos que ofrece la realidad que describe. Y puede darse el caso de que con el correr del tiempo esta realidad cambie, evolucione sustancialmente, a tal punto que pierda la conexión con el origen de la

³⁹ “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.*, cap. 1, lec. 1).

propia palabra que aún perdura. Y no nos choca el hecho de que en el uso cotidiano las palabras vayan perdiendo transparencia. Así hoy en día el “camarero” denota al mozo que sirve una mesa más que a quien cuida un aposento, y el *chofer* no calienta sino que conduce el vehículo... En definitiva si esta incompatibilidad no nos causa extrañeza, es porque el lenguaje se ha vuelto opaco para nosotros.

En cuanto a la gratitud, Tomás de Aquino sostiene que es una realidad humana compleja (y eso ya sugiere que su expresión verbal sea en todos los idiomas un tanto fragmentaria: cada lengua poniendo énfasis solamente en un aspecto):

“La gratitud se compone de diversos grados. El primero está en el ‘reconocimiento’ (*ut recognoscat*) del beneficio recibido. El segundo consiste en alabar y dar gracias (*ut gratias agat*); y por último, el tercero, estriba en la obligación (*ob-ligatus*) de ‘retribuir’ el bien recibido de acuerdo a la posibilidad del beneficiado y según las circunstancias más oportunas de tiempo y lugar” (II-II, 107, 2, c.).

Esta enseñanza, *prima facie* tan simple, puede ser hallada en los diversos modos con los cuales las distintas lenguas se valen para agradecer: cada una poniendo su acento en un aspecto de la rica y multiforme realidad de la gratitud.

En algunos idiomas el sentimiento de gratitud se pone de manifiesto de acuerdo con el primer nivel: resaltando con mayor nitidez el *reconocimiento* por parte de quien ha recibido la gracia. En este aspecto el reconocimiento (al igual que *reconnaissance* en francés) es propiamente sinónimo de gratitud. En este contexto resulta de sumo interés analizar las etimologías para las palabras de gratitud: En la sabiduría de la lengua inglesa *to thank* (dar gracias) y *to think* (pensar) son originariamente la misma palabra. Al dar la definición de *thank* el *Oxford English Dictionary* dice claramente: “The primary sense was therefore thought”. Y en esta misma línea de pensamiento, en alemán *danken* (agradecer) es originariamente *denken* (pensar).

Todo esto resulta, en suma, muy fácil de comprender, dado que como todo el mundo sabe, tan sólo puede sentirse verdaderamente agradecido aquel que piensa en el favor que ha recibido como tal. Es así que sólo es agradecido quien piensa, pondera y tiene en cuenta la liberalidad, la grandeza de espíritu que ostenta el benefactor. Cuando esto no ocurre, sobreviene el justo lamento: “¡qué falta de consideración!”. Por eso Santo Tomás, haciendo notar que lo máximo negativo es la negación del grado ínfimo positivo (la última a la derecha del que baja es la primera a la izquierda del que sube), sostiene que la falta de reconocimiento, el desconocimiento, constituye la máxima ingratitud. “Est gravissimum inter species ingratitudinis, cum scilicet homo beneficium non recognoscit” (*In II Sent.*, d. 22, q. 2, a. 2, r. 1). Y en este sentido Séneca (citado por Tomás en II-II, 106, 3, ad 4) comenta que la máxima ingratitud es no reconocer que el favor sobrepasa lo estrictamente debido, “ultra debitum”. De ahí que diga el ingrato: “Ministerium tuum est” (“tú no haces más que cumplir con tu obligación”).

La expresión árabe de agradecimiento, *shukran*, *shukran jazylan* se ubica directamente en el segundo nivel: aquel que ensalza al benefactor y al beneficio recibido.

En este contexto la formulación latina de agradecimiento, “gratias ago”, que tiene su correlato en el italiano *grazie*, en el castellano *gracias*, es relativamente

compleja. Santo Tomás afirma (I-II, 110, 1) que, en su sentido medular, el término *gratia* conlleva tres dimensiones:

1. – Obtener gracia, entrar en la gracia, en el favor, en el amor de alguien que por consiguiente nos otorga un beneficio;
2. – Gracia lleva implícito también un don, cualquier cosa no debida, dada gratuitamente, sin mediar mérito por parte del beneficiario;
3. – La retribución, el dar gracias por parte del beneficiado.

En el tratado *De malo* (q. 9, a. 1, c.) se añade un cuarto significado para la expresión “*gratias agere*”. El de alabanza, que considera que el bien recibido procede de otro, que, por tanto, debe ser alabado.

En el amplio cuadro que hemos descrito –que se refiere a las expresiones de la gratitud en inglés, alemán, castellano, italiano, latín y árabe–, se destaca la profundidad de la forma portuguesa: “obrigado”. Esta formulación, tan cautivante y también singular, es la única en la cual se halla claramente expresado el profundo sentido de la gratitud del que habla Tomás, el tercero (que naturalmente incluye en sí los dos anteriores): aquel que hace referencia al vínculo (*ob-ligatus*, de *obligare* = atar, ligar), a la obligación, al deber de retribuir.

3. ¿Sinónimos?

Santo Tomás es bastante estricto en el uso de la palabra “sinónimo”. Para él, son sinónimas solamente las palabras cuyo significado es equivalente, esto es, aquellas que no sólo indican la misma realidad (*res*), sino que también se refieren al mismo aspecto (*ratio*).

Afirma, en este sentido en la *Summa contra gentiles*: “No obstante estas palabras signifiquen la misma realidad, no son sinónimos porque no apuntan al mismo aspecto” – “*Quamvis nomina dicta eadem rem significant, non tamen sunt synonyma: quia non significant rationem eandem*” (CG I, 35, 1).

De este modo, para el Aquinate dos (o más palabras son sinónimas) si (y sólo si) en cualquier contexto pueden ser reemplazadas sin que esto implique una alteración real del sentido. Y el ejemplo que pone al respecto en el *Comentario a las Sentencias*, son los vocablos “túnica”, “vestido” y “vestidura” (*indumentum*). Todo lo que se afirma (o niega) acerca de “túnica” será también afirmado (o negado) de “vestido”. Sería como cambiar “seis” por “media docena”:

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

Nosotros, hoy, admitimos como sinónimas palabras que, si bien con título o énfasis diferentes, se refieren a la misma realidad. Afirma el diccionario *Larousse*: “*mots qui se présentent dans la langue avec des sens très proches et qui se différencient entre eux par une nuance (trait particulier)*”. El *Oxford English Dictionary*, con más precisión, distingue dos sentidos, uno estricto y otro lato:

“Synonym –1– strictly a word having the same sense as another (in the same language); but more usually, 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 or implications appropriate to different contexts: e. g. serpent, snake; ship, vessel, etc.”.

Para Tomás, por el contrario, como hemos dicho, dos palabras pueden referirse a la misma y única realidad y no por eso ser sinónimos: porque sus sentidos son diferentes. Es el caso, por ejemplo, de los diversos nombres con los cuales se nombra a Dios o a algunos de sus atributos (Creador, Omnipotente, la Bondad, la Justicia, etc.): todos confluyen hacia una misma Realidad, pero no son sinónimos:

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

De cualquier modo, desde el punto de vista metodológico, existen dos puntos que revisten importancia para el filósofo:

1. – La búsqueda de los contenidos del lenguaje común en los cuales una palabra no puede –sin alteración del sentido– ser reemplazada por ningún “sinónimo”. Esto constituye un fecundo procedimiento para descubrir la realidad antropológica significada por el vocablo.

2. – El segundo punto a resaltar es el hecho de que cada “sinónimo” presenta su propia y particular razón de ser, cuando se refiere a un determinado aspecto diferente de la misma y única realidad: así como cuando hablamos de “casa”, “hogar”, “domicilio”, “residencia”, “habitación”, etc. En sí, la realidad a la cual se refieren todas estas palabras es la misma y única edificación –ubicada en la calle tal, número tal, etc.–, pero nadie dice “domicilio, dulce domicilio”, ni tampoco la dirección de recaudación fiscal cobra sus impuestos sobre “mi hogar”...

Esta multiplicidad de formas existente en el lenguaje para señalar una misma realidad reviste importancia fundamental para comprender el análisis que Santo Tomás efectúa sobre el sentido del amor.

4. “Dear friend”

La riqueza (y la precisión) del vocabulario vivo que se relaciona con un determinado sujeto en una lengua, denota el interés vital que tienen por el tema aquellos que lo hablan. En este sentido es notable, por ejemplo, en países como Brasil, Argentina, España o Italia la increíble cantidad de formas para designar jugadas de fútbol, que permiten distinguir con precisión las mínimas variaciones de una misma jugada.

En este mismo sentido Santo Tomás presenta distinciones entre los diversos “sinónimos” del “amor” en latín, interesantes desde el punto de vista de la antropología filosófica. Así al afirmar (*In I Sent.*, d. 10, q. 1, a. 5, ex.) que el Espíritu

Santo es amor o caridad o dilección del Padre y del Hijo, determina en forma precisa que “amor” indica la simple inclinación del afecto por el ser amado, en tanto que dilección (tal como la propia etimología lo indica) presupone la elección racional y por lo mismo conlleva una reflexión.

Por su parte “caritas”, objeto de particular estudio en este tópico, pone de relieve la vehemencia del amor (*dilectio*), considerando al ser amado en un valor inestimable (“inquantum dilectum sub inaestimabili pretio habetur”), en el mismo sentido como cuando se afirma que las cosas (el costo de la vida, las cosas adquiridas) son caras (“secundum quod res multi pretii carae dicuntur”).

Y aquí nos encontramos con un hecho sorprendente y sugestivo. No es casual que en portugués y también en otros idiomas se use la misma y única expresión para decir “caro amigo” y “las patatas son caras”, (“my dear friend”, “the potatoes are too dear”; “mon cher ami” y “les pommes de terre son trop chères”, etc.).

Para el realismo medieval no resultaba extraño el uso de la palabra “caridad”, elegida para describir el Amor de Dios (y el amor al prójimo por amor a Dios), siendo una expresión precristiana vinculada al dinero, al precio: caridad, el amor por el ser amado, insiste Tomás, indica aquello (una cosa, un objeto, algo) que consideramos (estimamos –”estimado” etimológicamente también se refiere al dinero...–) de inestimable precio, como algo sumamente *caro*; como claramente lo señala en el *Comentario a las Sentencias*: “Caritas dicitur, eo quod sub inaestimabili pretio, quasi carissimam rem, ponat amatum caritas” (*In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1, ag. 7).

De este modo cuando decimos “dear friend” nos estamos refiriendo metafóricamente al precio, a la estima (y en la misma línea también a-preciar, a-preciado, des-precio, menos-precio...).

En ese mismo sentido se sitúa la fórmula de cortesía utilizada en el mundo árabe cuando un amigo va a solicitar algo: *Anta gally wa talibuka rakhiz* (“tu eres de alto precio y tu petición de bajo precio”).

Y cuando recordamos que Cristo compara el Reino de los Cielos con un tesoro que un hombre ha encontrado en un campo o a un comerciante que busca piedras preciosas y que la obtención de este bien exige la venta de todo el resto, no nos sorprenderá que “Caridad” sea la expresión elegida para designar el bien conseguido.

5. “Enhorabuena”

Volvamos ahora a la situación de felicitar a alguien y las formulaciones correspondientes en las distintas lenguas.

Cuando trascendemos el ámbito de la formalidad y de lo consuetudinario, los votos de felicitaciones: *Enhorabuena* (y sus correlativos en otras lenguas, en italiano *Auguri*, en inglés *Congratulations*, *Parabéns* en portugués, etc.), podemos ver que conllevan diferentes y complementarios indicios sobre el misterio del ser y del corazón humano. ¿Qué significan exactamente estas expresiones? ¿Qué pretendemos expresar o manifestar, en realidad, cuando decimos: *Auguri*, *Enhorabuena*, *Congratulations*..., etc.?

Todas estas fórmulas encierran un profundo significado, y por decirlo de alguna manera “invisible a ojo desnudo”.

Comencemos con la expresión castellana “Enhorabuena”, literalmente “en buena hora”. “Enhorabuena” indica que un determinado camino (los años de estudio que culminan con la obtención de un título académico, la ardua tarea destinada a

consolidar una empresa que se inaugura, etc.) llega en “este momento”, en esta hora en la cual se dan las felicitaciones, a buen final: esta es de verdad la hora buena, ¡enhorabuena!

Precisamente el hecho de ser la hora de la conclusión es lo que configura la existencia de una buena hora. La sabiduría de los antiguos nos habla de la “hora de uno”, de la hora buena y mala... Sin embargo, la buena hora, la mejor hora es aquella en la cual se da la conclusión, la consumación de la obra, aquella del buen término del camino, la que marca el momento de la finalización, que sin dudas es mejor que la del comienzo: como lo refirma la sabiduría bíblica: “Melior est finis quam principium” (Ecle. 7, 8).

Ya la formulación inglesa, también presente en alemán y en otras lenguas, “congratulations”, expresa la alegría por el bien del otro con el cual nos congratulamos, esto es nos alegramos. Esta concomitancia de alegría está insinuada también por la forma deponente de los verbos latinos “gratulor” y “congratulor”. La forma deponente indica que la acción descrita por el verbo no es ni activa ni pasiva: es mía pero no es mía... En nuestro caso, porque la alegría es tuya, es también mía, yo me *co-alegro*, yo me apropio de tu alegría.

La expresión árabe *mabruk*, utilizada para felicitar a otro, reviste el carácter de bendición.

Mediante la encantadora forma portuguesa “parabéns” es posible expresar precisamente esto: que el bien conseguido, que la meta lograda esté ordenada, orientada “para el bien”: “parabéns”. Esto es, que sea para bien. Dado que cualquier bien conseguido (el don de la vida, la recompensa por el trabajo realizado o la conquista de un título, de un diploma), puede, como todo el mundo sabe, ser usado tanto para el bien como para el mal.

La expresión italiana “auguri, auguri tanti” anuncia que este bien que se celebra es sólo un preanuncio, una prefiguración, un augurio de otros todavía mayores que sobrevendrán.

6. “Dar el pésame”

“Cargaba sobre mi ánimo una tristeza...”, dice la antigua samba de Paulinho da Viola. La tristeza es, evidentemente, un peso, una carga, los famosos pesares... Y para sobrellevar el peso del dolor, de la tristeza, nada mejor —enseña Tomás—, que la ayuda, el concurso de los amigos: “La tristeza es como una carga agobiante que se vuelve más llevadera cuando es compartida con otros”:

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

De aquí se desprende que la presencia de los amigos sea tan valorada en los momentos de dolor. De esta manera, de inmediato es posible advertir que la manifestación de condolencia (“dolerse con”) sea *pésame*, que literalmente quiere decir “me pesa” (“yo te ayudo a cargar el peso de esa tristeza”).

7. “Perdón”

“Perdonar” es una forma de expresión tardía que no se encuentra en Santo Tomás. La palabra correspondiente y usada por él es “parcere”. Sin embargo, encontramos en Santo Tomás los argumentos filosóficos que justifican la etimología de las modernas expresiones de “perdonar”, “pardon”, “pardonner”, “perdão”, etc.

El prefijo “per” encierra los sentidos de “por” (a través de) y de plenitud, de grado máximo. Como en el caso de “perfecto” (totalmente hecho), “perdurar” (durar por mucho tiempo), “permanganato”, etc.

Y así el perdón aparece como un acto de donación superlativa. Lo mismo ocurre con las formas inglesa y alemana: *for-give*, *ver-geben*.

¿Cómo piensa el Aquinate el tema del perdón y como lo relaciona con la máxima donación? Hay influencias bíblicas y litúrgicas. En la liturgia Tomás queda impresionado con la oración a menudo por él mencionada y que es la *oratio* de la misa del X domingo después de Pentecostés, que dice: “Oh Dios que manifiestas tu omnipotencia sobre todo por el perdón” – “Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maxime manifestas”. Tomás concluye “que el perdón de Dios configura un poder superior al hecho de crear los cielos y la tierra” (II-II, 113, 9, sc.).

Por otro lado, Tomás advierte en la traducción de la Carta a los Efesios. “Sed benévolos unos con los otros, misericordiosos, *donándoos* mutuamente como también Dios se ha *donado* a vosotros a través de Cristo” – “Estote autem invicem benigni, misericordes, donantes invicem sicut et Deus in Christo donavit vobis” (Ef. 4, 32). Y en la II Carta a los Corintios 2, 10: “Y al que vosotros donéis, también le dono yo, etc.”. No hay dudas para Tomás: el donar por excelencia no consiste en donar dinero o cualquier otra cosa, sino perdonar. Y concluye con su habitual sobriedad, con el sugestivo “o sea”. “Donar, o sea: perdonar”, “Donate, id est parcite” (*Super II ad Cor.*, cap. 12, lec. 4) y “Donantes, id est parcentes” (*Super ad Coloss.*, cap. 3, lec. 3).

Anthropologie und Formen der Umgangssprache - die in unserem alltäglichen Sprachgebrauch unterliegenden Aspekte der Philosophie des Thomas von Aquin

Revista Mirandum No.6 (USP/ Univ. Autònoma de Barcelona)
http://www.hottopos.com/mirand6/anthropologie_und_formen_der_umg.htm

(Text der Vorlesung in *Universitat Autònoma de Barcelona, Departament de Ciències de l'Antiguitat i de l'Edat Mitjana*, am 23.4.98 erhalten)

(Übersetzung ins Deutsche von Dr. Gabriele Greggerson)

Einleitung

“Danke schön”, “Gratuliere”, “Entschuldigung”, “Mein teurer Freund”, “Mein Beileid”, “Pardon” und etliche andere Redewendungen des alltäglichen menschlichen Umgangs - aus unserer und anderer Sprachen -, schließen in sich tiefgründige Auskünfte für die philosophische Betrachtung des Menschen ein.

Jenseits des eventuell leeren Formalismus, in den der tägliche Gebrauch sie zu drängen droht, fielen diese - auf den ersten Blick so harmlosen - Ausdrücke ursprünglich in wichtige Regionen der menschlichen Wirklichkeit.

Aufgrund der methodologisch-thematischen Diskussion über Semantik und philosophische Anthropologie (angeführt von der klassischen Figur des Thomas von Aquin), eröffnen diese alltäglichen Umgangsformen echte, chiffrierte, manchmal unerwartet erstaunliche und weise Aussagen... So wie Isidoro von Sevilla sagte, kann man die Wirklichkeit nicht ohne Etymologie ergründen und erst durch sie trifft man eher die volle Ausdruckskraft der Worte.(1)

Methodologische Aspekte

Wenn sich die Philosophie der Umgangssprache zuwendet, gleitet sie in keine Nebenmethode ab, sondern handelt vom wesentlichen, das zum eigentlichen Kern des philosophischen Denkens gehört.

Die Untersuchung der alltäglichen Redewendungen ist auch wichtig von dem Aspekt “Erziehung” her, falls wir wünschen, daß die Erziehung die Bereiche des simplen Formalismus(2) transzendiert und den Prozeß der authentischen Selbstverwirklichung erreicht, in dem die Person sich die anthropologischen Inhalte und Bedeutungen aneignet, die den Formen letztlich zugrunde liegen.

Diese Aneignung ist, wie gesagt, weder simpel noch unmittelbar. Man neigt eher zur Stumpfheit und zum Vergessen der ursprünglichen Sinngebung, die in dieser

oder jener Form der Umgangssprache noch zu erscheinen mag. Denn, sowohl von der westlichen, wie von der östlichen Anthropologie, wird als feststehende fundamentale Wahrheit betont: Der Mensch ist grundsätzlich ein Wesen das vergißt(3)!

Diese Tatsache führte dazu, daß die Umgangssprache, die lebendige Sprache des Volkes, in vielen Fällen zur Bewahrerin großer, vergessener Erfahrungen wurde. Wenn wir also den menschlichen Sinn und Inhalt einlösen wollen, die in den Redewendungen verborgen sind, müssen wir uns diesen Aussagen kritisch zuwenden...

Es ist daher nicht weiter verwunderlich, daß wir bei einem Klassiker wie Sankt Thomas von Aquin, eine mit der Sprache hoch verpflichtete Philosophie finden. In diesem Zusammenhang ist es angemessen, uns auf einige seiner methodologischen Prinzipien zu besinnen:

1) Unsere Worte beschreiben die Wirklichkeit oftmals nur bruchstückhaft. Sankt Thomas benutzt das Umstandswort *divisim*, das komplex ist und bei weitem die menschliche intellektuelle Fähigkeit überragt. Übrigens stammt von Thomas die geistesscharfe Bemerkung: "Kein Philosoph hat jemals das Wesentliche einer Fliege ausgeschöpft". Ganz im Gegenteil zu Gott, der alles in einem einzigen Verbum ausdrückt, "müssen wir unser Wissen bruchstückhaft und mit vielen und unvollkommenen Worten ausdrücken."(4)

2) Ein anderes, interessantes Phänomen, das selbst auch mit der Begrenzung unseres Wissens und unserer Sprache zusammenhängt, ist was wir "Sonnenblumeneffekt" nennen könnten. Dieser Effekt wird von Thomas folgendermaßen erläutert: "Da wir die wesentliche Prinzipien der Dinge ignorieren, beziehen sich unsere Erklärungen oftmals, um das Wesentliche zu beschreiben (das wir aber nicht treffen), auf bestimmte unwesentliche Gesichtspunkte."(5) So wird, z.B. jenes pflanzliche Wesen, das wir schlicht Sonnenblume nennen, genannt nach einem Hakenphänomen, und zwar des "Heliotropismus".

3) Daher kommt es auch (der Aquinate versäumte es nicht dies zu bemerken), daß oftmals der Haken, der Gesichtspunkt, der Weg, auf dem die Sprache Zugang zur Wirklichkeit bahnt, verschieden ist: derselbe Gegenstand, der mich vor Regenwasser schützt (Regenschirm) kann als Sonnenschirm (*umbrella*) dienen. Hieraus ergibt sich, daß "verschiedene Sprachen dieselbe Wirklichkeit auf verschiedene Weisen ausdrücken."(6)

Vielen Dank - Drei Niveaus der Dankbarkeit

Die Redewendung "Vielen Dank" umfaßt alleine drei verschiedene Grade der Dankbarkeit: wir können nicht zum Ausdruck bringen, was die Dinge sind, da wir nicht wissen, was sie sind. Außerdem betont ein Wort oftmals ursprünglich nur eine der vielen Gesichtspunkte die die betreffende Wirklichkeit anbietet. Und es kann geschehen, daß sich mit der Zeit die Wirklichkeit dermaßen verändert oder evoluiert, daß der Zusammenhang zu dem Besten Sinn eines Wortes (das aber unverändert bleibt) verloren geht.

Dies schockiert uns nicht einmal, denn im Alltagsgebrauch verlieren die Worte halt ihre Transparenz. Wir sagen z.B. "Fruchtsalat" und bemerken dabei gar nicht, daß das Wort "Salat" von dem Wort "Salz" abstammt. Dasselbe geschieht mit dem Wort "Metzgerei", wo man heutzutage keine Tiere mehr "metzelt", sondern nur fein säuberlich verpackt und verkauft. Auch in der "*tinturaria*" (portugiesisch), der Färberei, wird nicht mehr "gefärbt", sondern gewaschen. Der "Chauffeur" "heizt" nichts mehr, sondern fährt nur den Wagen. Wir würden nicht daran denken Herrn

Schmidt mit einer Schmiede oder Frau Müller mit einer Getreidemühle in Verbindung zu bringen.

Derartige Ungereimtheiten sind uns nicht fremdartig, weil die Ausdruckskraft der Worte für uns verschwommen ist. Wir sagen "mutmaßlich", "Anmut" oder "Hochmut", und merken nicht mehr, daß diese Wörter von dem Wort "Mut" abstammen, also etwas zu tun haben mit Dingen wie "Tapferkeit", oder "Heldentat" (darum scheinen uns auf diesem semantischen Hintergrund Ausdrücke wie "vermuten" oder "mutwillig" eher unsinnig). All diese Vorbemerkungen sind wichtige Voraussetzungen für die Überlegungen über die "Dankbarkeit" und andere Ausdrucksformen aus dem Gebrauch verschiedener Sprachen.

Thomas von Aquin lehrte, daß die Dankbarkeit eine komplexe menschliche Wirklichkeit sei (daher ergibt sich auch die Tatsache, daß die in den verschiedenen Sprachen gebrauchten Ausdrucksformen jeweils nur ein Bruchstück der ganzen Bedeutung darstellt, also nur einen jener "Hakenaspekte"). Der Begriff "Dankbarkeit" setzt sich zusammen aus Teilbegriffen und verschiedenen Graden des Verständnisses. Zuerst finden wir das "Anerkennen" (*ut recognoscat*) des erhaltenen Gutes vor; der zweite Teilbegriff ist das Loben und die Danksagung (*ut gratias agat*); drittens gibt es den Aspekt der "Rückerstattung" (*ut retribuatur*), einer Art Kompensation, soweit diese möglich ist in zeitlich und örtlich günstigen Umständen (II-II, 107, 2, c).

Diese scheinbar so einfache Lehre, kann unschwer festgestellt werden in den verschiedenen Ausdrucksformen derer die Sprachen sich bedienen um Dankbarkeit auszudrücken; wobei jede Sprache nur einen der vielfältigen Aspekte der Wirklichkeit des Dankes betont.

Einige Sprachen drücken die Dankbarkeit auf dem Niveau des ersten Grades aus: indem die "Anerkennung" des Begnadigten deutlich herausgestellt wird. Übrigens ist "Anerkennung" (wie etwa im Französischen "*reconnaissance*") eigentlich ein anderes Wort für Dankbarkeit. In diesem Zusammenhang ist es hochinteressant die Etymologie zu beachten: In der englischen Tradition stammen *to thank* (danken) und *to think* (denken) ursprünglich, und durchaus nicht zufällig, vom selben Ausdruck. Über die etymologische Definition des *to thank*, liest man im Oxford English Dictionary ganz klar: "*The primary sense was therefore thought*"(7). Im deutschen ist ursprünglich das "Danken" ebenfalls ein "Denken".

Das alles ist ja schließlich auch sehr sinnvoll, weil, wie jeder weiß, daß nur der dankbar ist, der wirklich denkt. Man ist nur dann dankbar, wenn man die Freiheit des Wohltäters erwägt, bedenkt, und ernsthaft unter Betracht zieht. Wenn dieses Bedenken nicht geschieht, kommt es (bei dem Wohltäter) zu der absolut gerechtfertigten Beschwerde: "Was für eine Gedankenlosigkeit (Undankbarkeit, Gleichgültigkeit)!"(8)

Daran liegt es auch, daß Sankt Thomas - indem er darauf hinweist, daß das absolut negative, die Verneinung des niedrigsten positiven Grades ist (die letzte Einfahrt rechts, ist für den, der von der entgegengesetzten Richtung kommt, die erste Einfahrt links...) - behauptet, daß die Gedankenlosigkeit (Rücksichtslosigkeit), das Ignorieren, die höchste Undankbarkeit(9) zu bedeuten hat: "jener Kranke, der seine eigene Krankheit nicht in Rücksicht nimmt, möchte im Grunde gar nicht geheilt werden".(10)

Der Arabische Dankbarkeitsausdruck *Shukran, shukran jazylan!* befindet sich unmittelbar in jenem zweiten Niveau, des Lobes gegenüber einem Wohltäter und einer erhaltenen Gabe.

Andererseits heißt die lateinische, relativ komplexe, Dankbarkeitsform *gratias ago*, die wir im Italienischen und Spanischen als “*grazie*” und “*gracias*” wiederfinden. Sankt Thomas behauptet (I-II, 110, 1) daß der Kernbegriff der “Gunst” oder “Gnade” drei Dimensionen einschließt:

- 1) “Gnade erhalten oder begnadigt zu werden”; “Gefallen” oder “Liebe eines anderen finden”; der uns etwas Gutes tut;
- 2) “Gnade” deutet auf eine Gabe hin, etwas nicht verdientes, umsonst gegebenes, ohne irgendein Verdienst des Begnadigten.
- 3) Die Rückvergütung oder “Begnadigung” von Seiten des Begnadigten.

Im Traktat *De Malo* (9,1), wird eine vierte Sinnggebung angeführt: *gratias agere* - das Lob; wer daran glaubt, daß das erhaltene Gute von einem anderen kommt, soll loben.

Von der oben aufgeführten Übersicht - der Dankbarkeitsausdrücke auf englisch, deutsch, französisch, spanisch, italienisch, lateinisch und arabisch - hebt sich der ungemein tiefgründige Charakter der Portugiesischen Redewendung “*obrigado*” ab. Diese warmherzige Form ist die einzige, die ganz klar in die Art der Dankbarkeit , auf die sich Sankt Thomas bezieht (die vom dritten Niveau also), verfällt: die des tiefsten Gebundenseins (*ob-ligatus*), der Verpflichtung, der Pflicht dem Anderen rückzuvergüten.

Somit können wir auch den Reichtum unter Betracht ziehen, der sich in der japanischen Dankesformel(11) verbirgt. “*Arigatō*” enthält ursprünglich folgenden Sinn: “Existieren ist nicht einfach”, “Das Leben ist hart”, “Einmalig”, “Vorzüglich (einmalige Vorzüglichkeit)”.

Die zwei letzten o.g. Sinne sind verständlich: in einer Welt, in der die allgemeine Tendenz ist, daß alles nur an sich denkt; wo sich die Verhältnisse, wenn überhaupt, von der strikten und unpersönlichen Rechtsprechung regulieren lassen; treten die Qualitätsbezeichnungen Vorzüglichkeit und Einmaligkeit als Charakteristika der Gabe deutlich hervor. Andererseits hat: “Existieren ist nicht einfach” und “Das Leben ist hart”, auf dem ersten Blick, nichts mit Dankbarkeit zu tun. Doch Sankt Thomas lehrt uns (II-II, 106, 6), daß die Dankbarkeit - wenigstens im Vorhaben – die erhaltene Gabe übertreffen soll. Und daß es Verschuldungen gibt, die von Natur aus unbezahlbar sind: sowohl von einem Menschen dem anderen, seinen Wohltäter, gegenüber, als auch und besonders Gott gegenüber: “Wie soll ich dem Herrn vergelten – lesen wir im Psalm 115 – all seine Wohltat, die er an mir tut?”

Solche Situationen, der unbezahlbaren Schuld – die so häufig bei denen, die ein Gefühl für Gerechtigkeit haben, auftritt –empfindet der dankbare Mensch als peinlich und tut alles mögliche (*quidquid potest*), bis er schließlich ans *excessum*, das sich immerzu Ungenügen weiß, anlangt (cfr. III, 85, 3 ad 2).(12)

Arigatō weist also hin auf das dritte Niveau der Dankbarkeit, das die Besinnung dessen bedeutet, wie schwer es sein kann, zu existieren (von dem Moment an, da man einen Gefallen erhalten hat, und zwar unverdienterweise und, und daher, eine Rückvergütung schuldig ist, die niemals beglichen werden kann...).

Gibt es dafür andere Worte?

Sankt Thomas ist sehr streng im Umgang mit dem Wort "Synonym": seiner Ansicht nach sind nur die Worte Synonyme, die absolut gleichwertigen Sinn haben, d.h., die nicht nur eine und dieselbe Wirklichkeit anzeigen (*res*), aber auch denselben Gesichtspunkt, dieselbe *ratio*. Er sagt, z.B. in *Contra Gentiles*: "Obwohl diese Worte dieselbe Wirklichkeit meinen, sind es keine Synonyme, weil sie diese nicht unter denselben Gesichtspunkt ins Auge fassen."(13)

So sind also zwei (oder mehrere) Worte Synonyme wenn (und nur wenn...) sie in jedem Text ausgetauscht werden können, ohne irgendeine Sinnesänderung: das von ihm im *I Sent.* gegebene Beispiel ist *tunica, vestis* und *indumentum*. Was auch immer man unter *tunica* versteht (oder auch nicht versteht), wird gleichermaßen auch unter *vestis*(14) verstanden (oder auch nicht verstanden). Es ist so ähnlich wie wenn wir "ein halbes Dutzend" durch "sechs" ersetzen...

Heutzutage genehmigen wir es, mit weniger Präzision, gerade die Worte als Synonyme gelten zu lassen – obgleich unter verschiedenen Titeln oder Betonungen – die auf eine selbe Wirklichkeit hinweisen. So heißt im Wörterbuch "Aurélio" *Synonym*: "ein Wort das fast (sic) denselben Sinn hat wie ein anderes". Andererseits, drückt sich der Larousse deutlicher aus: "mots qui se présentent dans la langue avec des sens très proches et qui se différencient entre eux par une nuance (trait particulier)". Aber im Oxford werden zwei Sinne aufgeführt und auseinandergesetzt: "Synonym - 1. Strictly, a word having the same sense as another (in the same language); but *more usually* (unser kursiv), 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* (unser kursiv) or implications appropriate to different contexts: e.g. serpent, snake; ship, vessel etc."

Nach Thomas' Auffassung, können sich, wie gesagt, ganz im Gegenteil, zwei Worte auf die eine und dieselbe Wirklichkeit beziehen und doch keine Synonyme sein: weil nämlich ihre *rationes* anders sind. Dies ist beispielsweise der Fall der vielen Namen, mit denen wir Gott oder seine Eigenschaften benennen (Kreator, Allmächtiger, das Gute, die Gerechtigkeit, usw.): alle stoßen auf dieselbe Wirklichkeit, sind aber keine Synonyme.(15)

Wie dem auch sei sind aus dem methodologischen Standpunkt für den Philosophen zwei Punkte besonders Interessant:

1) die Suche nach den Zusammenhängen mit der Umgangssprache, in denen ein Wort nicht – ohne Sinnesänderung – durch ein Synonym ersetzt werden kann: dies ist ein vielversprechendes Verfahren, um die Wirklichkeit auf die sich das Vokabel bezieht zu verstehen.

2) Der zweite hervorzuhebende Punkt ist die Tatsache, daß jedes "Synonym" seine *ratio* hat, und weist immer auf einen bestimmten, speziellen Gesichtspunkt einer selben Wirklichkeit hin: wie wenn beispielsweise die Rede von "Haus", "Daheim", "Domizil" ("Wohnort"), oder "Residenz" ("Wohnsitz") ist.

An und für sich beziehen sich diese Worte auf das eine und dasselbe Gebäude – der Straße so und so, Nummer so -, aber niemand sagt: "Domizil, sweet Domizil", noch wird der Bürgermeister Steuern einnehmen über unser "Heim", usw.(16). Diese Vielfalt von Redewendungen um die gleiche *res* befindet sich in Thomas Analyse über die Liebe.

"Mein teurer Freund"

Die Reichhaltigkeit (und Präzision) des lebendigen Vokabels für ein bestimmtes Thema in einer Sprache zeigt das lebenswichtige Interesse der Ansprechpartner um dieses Thema. In diesem Sinn ist z.B. der mit dem Fußball zusammenhängende brasilianische Wortschatz bemerkenswert detailliert, in dem der sprachlichen Beschluß so weit kommt zu unterscheiden - für verschiedenartigen Scherenschläge - zwischen: *bicicleta* (Scherenschlag), *meia-bicicleta* (halber Scherenschlag), *puxeta* (Fallrückzieher), *voleio* (Fallrückzieher mit Finte)!

Auf gleicher Weise führt Thomas Unterschiede, von höchster antropologisch-philosophischen Bedeutung, zwischen etlichen "Synonyme" der Liebe im Latein auf. Also, mit der Behauptung (*in I Sent.* d.10, q.1, a. 5, ex), daß der Heilige Geist Liebe oder *caritas* oder *dilectio* des Vaters und des Sohnes ist, stellt er fest, daß Liebe ganz einfach die zarte Zuneigung gegenüber des Geliebten ist, während *dilectio* (die Etymologie selbst sagt es) eine Wahl voraussetzt und daher, vernünftig (rationell) ist. Andererseits betont *caritas*, der besondere Gegenstand zu diesem Thema, die Heftigkeit der Liebe (*dilectio*), so lange wir den Geliebten unermeßlich Preiswert halten ("*inquantum dilectum sub inaestimabili pretio habetur*"); im selben Sinn, in dem wir sagen, daß die Dinge (Preise, Einkäufe) teuer sind ("*secundum quod res multi pretii carae dicuntur*").

Hieraus ergibt sich eine eindrucksvolle und sehr anregende Tatsache. Es ist kein Zufall, daß man auch in anderen Sprachen ein und dasselbe Wort anwendet, um zu sagen: "mein teurer Freund" und "die Bohnen sind teuer" ("*my dear friend*", "*beans are too dear*"; "*mon cher ami*" und "*les haricots sont trop cher*").

Ein mittelalterlicher Realist ist absolut nicht schockiert wenn das Wort "caritas" gewählt wird, um Gottes Liebe zu benennen (und die Liebe zum Nächsten, um Gottes Willen), dasselbe wie das vorchristliche Wort für Geld oder Preis: *Caritas*, die Liebe zum Geliebten, drängt Thomas, weist auf das (das Ding, ein Gegenstand) hin, was wir von unermeßlichem Wert halten, als teuerstes: "*Caritas dicitur, eo quod sub inaestimabili pretio, quasi carissimam rem, ponat amatum caritas*" (*In III Sent.* d.27, q.2, a.1, ag7).

Wenn wir also sagen "mein teurer Freund" oder "teuerster sound-so", bedienen wir uns der Metapher des Preises (daher preisen, preisgeben, preiswert usw.), der Einschätzung und Bewertung.

In derselben Linie ist die arabische Höflichkeitsform einzuordnen, einem Freund, der eine Bitte an uns wendet, gegenüber: "*Anta gally wa talibuka rakhiz*" (Du bist mir teuer, deine Bitte ist billig).

Und wenn wir daran denken, daß Christus das Reich Gottes mit einem Schatz vergleicht, das ein Mann in der Wüste findet oder mit einem Händler der Edelsteine sucht und zur Erwerbung dieses Gutes alles andere verkaufen muß, werden wir nicht überrascht sein zu wissen, daß *caritas* ein anderes Wort ist für hoch geschätzte Güter.

"Gratuliere"

Jetzt wollen wir uns einer anderen Situation unseres Alltags zuwenden, nämlich die des Glückwunsches, indem wir versuchen, den ursprünglichen Sinn des Gratulierens wiederzufinden. Nach dem mittelalterlichen Gebrauch, werden wir auf die Etymologie achten.

Wenn wir die protokollare Bereiche des Formellen und der Bräuche des Gratulierens, wie die des portugiesischen "Parabéns" transzendieren (ebenso seine Zwillingsbrüder in anderen Sprachen: das spanische *Enhorabuena!*, das englische

Congratulations!, das italienische *Auguri!*), erkennen wir, daß sie verschiedene und komplementäre Anzeichen des Rätsels des Daseins und des menschlichen Herzens in sich tragen.

Was bedeuten diese Formen genauer gesagt? Was genauer gesagt meint man, wenn man jemandem “gratuliert” oder “glückwünscht”, usw.? All diese Ausdrücke tragen in sich eine tiefe Bedeutung, die, sozusagen, dem “bloßen Auge” unsichtbar sind.

Fangen wir bei der spanischen Form an: *Enhorabuena!* heißt buchstäblich “in guter Stunde”. *Enhorabuena* weist daraufhin daß sich ein bestimmter Weg (die Jahre des Studiums, die sich in den Absolventen entfalten, die harte Arbeit die hinter der Gründung eines neuen Betriebs steckt, usw.) in dem Moment, in dem man gratuliert und Glück wünscht, ans Ziel gelangt ist: dies ist *die* Stunde, *enhorabuena!*

Eben die Tatsache, daß es der Moment der Vollendung ist, wandelt sie in eine gute Stunde. Die Tradition der Alten spricht über “die Zeit eines jeden”, über “gute und schlechte Zeiten”. Aber die gute Stunde, die beste Zeit ist die der Vollendung des Vollzugs eines Werkes, des Ankommens ans Ziel, die Zeit des Endens, die besser ist als die, des Anfangens: “*Melior est finis quam principium*” (Prediger 7,8), sagt selbst die göttliche Weisheit.

Andererseits, drückt die englische Form, die auch im Deutschen und andere Sprachen vorkommt, *congratulations*, die mitgeteilte Freude über das Wohl des Anderen, mit dem wir uns mit-gratulieren, d.h. mit-freuen (*to con-gratulate*) aus.

Diese Gemeinschaft in der Freude wird uns auch durch die deponierte Form der lateinischen Verben *gratulor e congratulor* nahegelegt. Die deponierte Form zeigt uns, daß die im Verb beschriebene Handlung weder aktiv, noch passiv ist: sondern ist sie eine Handlung die von dem Subjekt durchgeführt wird, und die sich auf ihn selbst auswirkt. Das heißt, in diesem Fall, daß die Freude, die wir zum Ausdruck bringen, wenn wir jemandem gratulieren, an und für sich unsere eigene ist.

Das arabische *mabruk* erinnert uns an den Charakter des Segens dieser Gabe, wegen der wir jemanden gratulieren.

Durch die portugiesische, warmherzige Form des “Parabéns!” drücken wir gerade dies aus: den Wunsch, daß das erworbene Glück, daß das angelangte Ziel “zum Besten” Nutz kommt. Denn, jedes erhaltene Wohl (die Gabe des Lebens, des Geldes oder dem Erwerb eines Diploms) kann, wie jeder weiß, “fürs Gute” oder “Böse” benutzt werden.

Das italienische *auguri, auguri tanti!* besagt (oder nimmt es zum Anlaß), daß dieses gefeierte Gute nur eine Ankündigung, eine Vorbildung, ein Vorbote ist, von anderen noch größeren Gütern, die vor uns liegen.

“Mein Beileid”

“Carregava uma tristeza...” (“Ich trage eine Trauer”), sagt ein alter *Samba* von Paulinho da Viola: die Trauer ist natürlich eine Last, die zu *lange andauert*, daher “bedauern” wir...! Um die Last der Wehmut, der Trauer tragen können ist nichts besser – belehrt uns Thomas von Aquin – als die Hilfe der Freunde: “denn die Pein ist wie eine schwere Last, die leichter zu tragen ist, wenn sie mit anderen geteilt wird: daher ist die Anwesenheit der Freunde so willkommen in den Momenten des Schmerzes”(17).

Es versteht sich also unmittelbar, daß der portugiesische (und spanische usw.) Ausdruck des Beileids (“Mitgefühl”): “pêsames” buchstäblich so viel heißt wie: es ist mir schwer (“ich helfe dir, die Last dieser deiner Trauer mitzutragen”).

“Pardon”

“Perdonare” ist eine spätere Form, die nicht von Thomas kommt. Das entsprechende und üblich von ihm gebrauchte Wort ist *parcere*. Dennoch finden wir in Thomas von Aquin all die philosophischen Gründe, die die Etymologie der modernen portugiesischen Redewendungen rechtfertigen: “perdoar”, “perdão”, “perdonar”, “pardon”, “pardonner” usw.

Die Vorsilbe *per* sammelt die Sinne von “durch” (“durch etwas”) und Vollkommenheit, des maximalen Grades: Wie z.B. *Pervers* (ganz übel), *Perfekt* (Vollkommen), *Permanganat* usw. Und so zeigt sich “*perdão*” (Vergeben) als die Superlative Form der Hingabe. Dasselbe passiert mit den englischen und deutschen Redewendungen: *for-give*, *ver-geben*.

Wie denkt der Aquinate über das Thema des Vergebens und wie bezieht er es zu der maximalen Hingabe? Man muß hier biblische und liturgische Einflüsse erwähnen. In der Liturgie ist Thomas besonders beeindruckt von dem Gebet, das er öfters zitiert⁽¹⁸⁾, von der Messe des Gottesdienstes von dem X Sonntag nach Pfingsten (der, bis heute erhalten bleibt im XXVI Sonntag der ordinären Zeit), der sagt: “Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maxime manifestas” (“Gott, der Du deine Vollmacht offenbarst, besonders im Vergeben...”). Und er behauptet, daß die Vergebung Gottes eine höhere Macht bedeutet als die, die Himmel und Erde schuf (II-II, 113, 9, sc).

Auf der anderen Seite liest er in der lateinischen Übersetzung des Briefes an die Epheser “Seid aber untereinander freundlich und herzlich und *gibt* einer dem anderen, wie auch Gott euch *geben* hat in Christus” (Eph 4,32).⁽¹⁹⁾ Und in 2 Kor 2, 10 “Denn auch ich habe, wenn ich etwas zu *geben* habe, es vergeben um eure willen vor Christi Angesicht, usw.”⁽²⁰⁾ Eines ist sich Thomas sicher: die Hingabe bedeutet, *par Exzellenz*, weder Geld noch Zeitopfer, noch irgend etwas anderes als Vergebungen. ⁽²¹⁾

Und er schließt, mit seiner üblichen Nüchternheit, mit *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).

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

2. *Erziehung* versteht sich hier natürlich im eigentlichen Sinn und nicht als “gute oder schlechte Erziehung”, im Sinne der Einhaltung von Umgangsregeln.

3. Cf. “Educação e Memória” in Lauand, *Medievália*, São Paulo, Hottopos, 1996.

4. “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*).
5. “Et quia essentialia principia sunt nobis ignota, frequenter ponimus in definitionibus aliquid accidentale, ad significandum aliquid essenziale” (*In I Sent. ds25 q 1, a 1, r 8*).
6. “Diversae linguae habent diversum modum loquendi” (*I, 39, 3 ad 2*).
7. Ich zitiere die Hypertextedition auf CD-Rom des Oxford Englisch Dictionary, 2nd. ed. on CD-Rom, 1994.
8. Schon Seneca - der von Sankt Thomas in II-II, 106, 3 ad 4 zitiert wurde - sagte, daß es keine Dankbarkeit geben kann, es sei dem für das, was das strikt angemessen übersteigt, “ultra debitum”. Ministerium tuum est! (“Du hast nicht mehr als deine Schuldigkeit getan”) und andere, in diesem Sinne, sind, wie man sieht schon sehr alte Formen.
9. “Est gravissimum inter species ingratitude, cum scilicet homo beneficium non recognoscit” (*In II Sent. d.22 q.2 a.2 r.1*).
10. “Quia dum morbum non cognoscit, medicinam non quaerit”, *ibidem*.
11. Ich bin der Prof. Frau Chie Hirose für die Bemerkungen über den Ausdruck *Arigatô* der japanischen Sprache verbunden.
12. Von dieser Begrenzung von dem der weiß, daß er keine starke Währung besitzt, kommt die Zuwendung zu Gott, die Asudrückte wie “Gott erstatte es dir” übersenden, welche natürlich mitsagen möchten, daß ein armer Kerl wie ich nicht Imstande ist, es zu tun...
13. “Quamvis nomina dicta eandem rem significant, non tamen sunt synonyma: quia non significant rationem eandem” (*CG I, 35, 1*).
14. “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, ut dicatur: tunica est alba, indumentum non est album” (*In I Sent. d. 34, q.1, a.1, r.2*).
15. “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*. Oder “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*.
16. Obwohl es natürlich Fälle gibt, in denen der Ersatz von einem dieser Worte durch ein anderes legitim ist, oder die Benutzung des einen oder anderen aufs Gleiche rauskommt: sie sind ja letztenendlich Synonyme!
17. “Quod tristitia est sicut onus grave quod quanto plures transsumunt fit levius ad portandum et sic presentia amici delectabilis” (*Tabula libri Ethicorum, cpt*).
18. Wie zum Beispiel in II-II, 113 9, sc und In IV Sent. d. 46, q. 2, a. 1, cag 1.

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

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

21. *“Hingabe ist hier im Sinne von Vergeben gemeint.” Super II ad Cor. cp 12, lc 4.*

Breve comentário ao artigo sobre *Deus Ludens*, Deus que brinca

O concurso para professor Titular, o “top” da carreira, costuma ser muito problemático na USP: abre-se uma vaga (um “claro”) e, em geral, vários livre-docentes – de diversas áreas do departamento – concorrem, tornando a disputa excludente. Felizmente, no meu caso (o concurso foi no ano 2000) nenhum dos 9 colegas capacitados se inscreveu.

Se, *grosso modo*, o mestrado é a iniciação; o doutorado, a maturidade, o brevê; a Livre Docência, a prática de anos na Pós Graduação; o Titular é a liderança (nacional e internacional), a plenitude da carreira. É um concurso que não requer tese, mas inclui uma aula, de 45 a 60 minutos, com assunto escolhido pelo próprio candidato.

Escolhi o tema (acho que original...) “Logos *ludens*, o Deus que brinca em Tomás de Aquino”. Fora a preparação de toda a vida, dediquei uns seis meses à elaboração dessa aula, o que significa que, para cada minuto da aula, havia pelo menos umas 30 horas de preparo.

O texto, “O lúdico no pensamento de Tomás de Aquino”, foi para as atas do Congresso “Christian Humanism in the Third Millennium: the Perspective of Thomas Aquinas”, realizado em Roma pela Pontificia Academia Santo Tomás de Aquino (http://www.past.va/content/dam/past/pdf/international_congress_2003/international_congress_1.pdf pp. 525-538). Tive a honra de ser o único brasileiro entre os cerca de 300 participantes convidados.

O artigo em português aqui apresentado é minha versão mais recente e definitiva do tema. As traduções em outras línguas são ensaios antigos sobre o assunto (anteriores mesmo ao Concurso). Nelas, estavam recolhidas as 173 passagens em que Santo Tomás, ao longo de sua obra, emprega os termos *ludus –i*, *ludicrum –i*, *ludere*, etc. (são 356 vezes). Naturalmente, para evitar a longuíssima repetição, só reproduzi esse monumental acervo em uma das versões (a francesa), ao qual o leitor pode recorrer quando as versões em outras línguas remetem a alguma dessas citações (por exemplo, # 72 é a citação No. 72, ao final da versão francesa).

A originalidade do tema despertou, desde aquelas versões primitivas, algum interesse internacional. Por exemplo, durante muito tempo a tradução em alemão encabeçou os “Top Ten” do Google sobre Thomas von Aquin.

The screenshot shows a Google search interface with the search term 'Thomas von Aquin'. Below the search bar, there are navigation options: 'Verzeichnis', 'Nur in Thomas von Aquin suchen', and 'Web-Suche'. The search results are titled 'Thomas von Aquin' and include a breadcrumb trail: 'Wissenschaft > Geisteswissenschaften > Philosophie > Personen > Thomas von Aquin'. A green bar indicates 'Nach Google PageRank sortiert' and 'Alpha'. The results list several web pages, with the top one being 'Spielen als Grund in der Weltanschauung des Thomas von Aquin' by Jean Lauand. Other results include biographies and essays on Aquinas's philosophy.

Google Verzeichnis Verzeichnis-Hilfe
Nur in Thomas von Aquin suchen Web-Suche

Thomas von Aquin
Wissenschaft > Geisteswissenschaften > Philosophie > Personen > Thomas von Aquin

Webseiten Nach Google PageRank sortiert Alpha

- Spielen als Grund in der Weltanschauung des Thomas von Aquin - <http://www.hottopos.com.br/rih1/spielen.htm>
Ein Essay von L. Jean Lauand.
- Thomas von Aquin bei Bautz.de - http://www.bautz.de/bbkl/thomas_v_aq.shtml
Biographie und ausführliche Bibliographie des Denkers.
- Leben, Werke und Lehre - <http://www.evh.tu-cottbus.de/Maikkoch/TVA/node6.html>
Eine Kurzübersicht über Leben, Werke, das Gottes- und Menschenbild, über Thomas Politikverständnis und über den Neothomismus.
- Biographie beim Heiligenlexikon - http://www.heiligenlexikon.de/index.htm?Biographien/T/Thomas_von_Aquin.htm
Eine ausführliche Biographie mit Bildern und Kartenmaterial.
- Über die Fähigkeit menschlicher Erkenntnis bei Thomas von Aquin anhand seiner Schrift *Expositio super librum Boethii De*
Essay von Peter Hoffmann.
- Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin in der "summa theologiae" und der "summa contra gentiles" - http://www.hausarbeit.de/Darstellung_der_Gottesbeweise_und_Ihre_Verteidigung_gegen_die_moderne_Kritik

Página Print <https://www.jeanlauand.com/GoogleGmn.htm>

Foi publicado em espanhol no No. 1 de *Palestra*, revista da Universidad Santo Tomás de Bucaramanga – Colômbia.

As monjas beneditinas da bicentenária Abadia de Saint Louis de Temple, ao analisarem seu vitral *Ludens coram Deo* e a alegria de Deus, citam o artigo de JL sobre o lúdico: “a lógica lúdica do Logos”.

Le texte « Ludens coram deo » vient de Proverbe 8,30-31. La Sagesse se présente :

« **Pendant ce temps (de la Création) j'étais à ses côtés (du Seigneur) comme architecte
Jour après jour, je faisais sa joie,
Je jouais sans cesse en sa présence,
Sur le sol du monde créé par lui.
Depuis lors, ma joie est d'être au milieu des humains »**

St Thomas d'Aquin a développé cette idée du jeu divin : **Dieu joue (Deus ludens) , Dieu créé en jouant ; ce jeu exprime la joie de Dieu.** La Création est l'expression, la locution divine (« Les créatures sont comme les mots qui manifestent le verbe de Dieu(...) Ainsi l'homme avec son intelligence limitée est invité à jouer au jeu de la divine Sagesse (homo ludens), à découvrir chaque pièce, chaque partie, chaque signification de la « logique ludique » du Logos » Jean Lauand) **La Sagesse de Dieu n'est pas quelque chose de sérieux et d'étouffant, mais une joyeuse gratuité, un lucide amusement. Dieu créé non pas par nécessité -on est dans la dimension de l'inutile- mais par amour, non par besoin mais par grâce, non par carence, mais par excédent.**



www.abbaye-limon-vauhallan.com/vousetnous/annee2017/20170311-texte-joieGG-Evangeliu-gaudium.pdf

Por outro lado, um fato também significativo: encontramos no Facebook da Arise Church (Cloquet, Minnesota) uma sentença de minha autoria, extraída do artigo, mas que a Igreja erradamente publicou como se fosse do próprio Tomás de Aquino:



https://www.facebook.com/AriseChurch.Cloquet/photos/a.308393485867468/7996843520355721/?type=3&eid=ARDhrFQMvqQ_bbxIDuU6yLsQX8T27-gDWR7YWrDrYAX1f0YV_DL7VmMfj_ZwV8J-SnTdo0lZ5D2UJQAs&locale=ms

[MY&paipv=0&eav=AfZm512ZpkU5LpZZSF2a17Dyo2_3VJAHLc2sXG6xJNrSmiC2_VD8dFL7khhQPAAc9U&_rdr](https://www.facebook.com/AriseChurch.Cloquet/photos/a.308393485867468/7996843520355721/?type=3&eid=ARDhrFQMvqQ_bbxIDuU6yLsQX8T27-gDWR7YWrDrYAX1f0YV_DL7VmMfj_ZwV8J-SnTdo0lZ5D2UJQAs&locale=ms)

O mesmíssimo erro foi cometido também em um site da St Paul's Episcopal Church: <https://stpaulswc.org/message-from-the-rev-krista-fregoso-summer-is-calling/>

Finalizo, informando que graças ao talento do Dr. Vitor Chaves de Souza, está disponível, desde 2015, o vídeo de minha conferência “Logos Ludens, o Deus que cria brincando” em: <https://www.youtube.com/watch?v=7-i1T1fJsUU> .



O Deus que brinca: fundamentos lúdicos da realidade

O brincar é necessário para uma vida humana

(Tomás de Aquino)

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

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

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

Antes de entrarmos em diálogo com a filosofia da educação de Tomás, citemos alguns significativos exemplos do lúdico na pedagogia medieval, oferecidos por educadores e educadoras, monges e reis, pelos eruditos e pelo povo. Na educação formal e informal, frequentemente o lúdico está informando a prática educativa. Tal fato, ao contrário do preconceito que nos é imposto, não é de estranhar: a própria decadência cultural que marca a Idade Média, desde o início, encurta as distâncias entre as culturas chamadas erudita e popular – tão acentuadas em outras épocas, sobretudo no Renascimento.

Um primeiro fator que nos ajuda na compreensão dessa valorização medieval da cultura popular (e do lúdico) está na própria situação em que surge a Idade Média: com a queda do Império Romano no Ocidente e a instalação dos reinos bárbaros, a cultura erudita sofreu um sério abalo. E é em função da valorização exclusiva da cultura erudita que são cunhadas as próprias expressões “Idade Média” e “Renascimento”, carregadas de valores e fruto da narcisista historiografia

renascentista. Em ambos os casos manifesta-se a autoapreciação de uma época que pretende fazer “renascer” (ou, em alguns casos, imitar servilmente) a erudição clássica, depois de uma época “média” de mil anos. De fato, a Idade Média não tem, nem de longe, a erudição clássica, mas valoriza e fomenta a cultura popular. E é a partir do Renascimento, como faz notar Regine Pernoud⁴⁰, que encontramos até mesmo proibições legais da cultura popular, como as sentenças de 1542 do Parlamento, proibindo o teatro popular – de tradição medieval – precisamente por ser popular.

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

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

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

Outro aspecto pouco lembrado e que guarda relação com o lúdico é o fato – específico da época – de a Idade Média ser, em diversos sentidos, jovem. A juventude e a velhice não se predicam só das pessoas singulares, mas também das épocas e regiões. O filósofo alemão Josef Pieper (1904-1997) faz notar que a média de idade dos grandes autores da época, “a idade média na Idade Média” – passe o trocadilho, estamos falando do lúdico –, está entre 20 e 30 anos. “Nada mais inexato do que imaginar monges de barba branca, afastados do mundo em sua cela, caligrafando sutis tratados em pergaminhos.”⁴²

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

À medida que uma civilização vai se tornando mais complexa e vai se ampliando e se revestindo de formas mais variadas e que as técnicas de produção e a própria vida social vão se organizando de maneira mais perfeita, o velho solo cultural vai sendo gradualmente coberto por uma nova camada de ideias, sistemas de pensamento e conhecimento; doutrinas, regras e regulamentos; normas morais e

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

⁴¹ “Quamvis succincte tamen sunt dicta.”

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

convenções que perderam já toda e qualquer relação direta com o jogo (lúdico)⁴³.

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

Alcuíno (735-804), o homem mais erudito de seu tempo, ensina por meio de adivinhas, charadas e anedotas. E consubstancia formalmente seu princípio pedagógico numa carta dirigida ao imperador Carlos Magno: “Deve-se ensinar divertindo”⁴⁴. Antológico, nesse sentido, é o diálogo entre Alcuíno e Pepino, então um garoto de 12 anos. Junto com a discussão dos grandes temas existenciais – o que são a vida e a morte, o que é o homem etc. –, o mestre propõe divertidas charadas ao aprendiz: “Psst, não conta para ninguém, quero ver se você sabe qual é a caçada na qual o que apanhamos não trouxemos conosco e o que não pudemos caçar, sim, trouxemos conosco”. O menino prontamente responde que é a caçada feita pelo caipira aos piolhos (os piolhos que “caçamos” não os trazemos conosco; os que não conseguimos caçar, sim, trazemos conosco).

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

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 *Dulcicio*, de Rosvita. O governador pagão Dulcicio 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,

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

⁴⁴ Epístola 101.

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, inclua uma cena “escabrosa” como essa.

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

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

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

No diálogo entre Alcuíno e Pepino, a sequência de adivinhas começa quando o menino pergunta: “O que é a fé?”. Ao que o mestre responde: “A certeza das coisas não sabidas e admiráveis”. Ora, admirável (*mirum*) é precisamente um termo para designar adivinha: as adivinhas servem de modelo para a fé. Tanto num como noutro caso, temos já uma revelação, mas não ainda a luz total, que só vem quando o enigma é resolvido e, no caso da fé, com a *visio beatifica* (a ligação dos enigmas com a fé remonta ao apóstolo Paulo e ao Pseudo Dionísio Areopagita, entre outros escritores cristãos⁴⁵).

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

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

Também Rosvita apresenta suas peças com explícitos objetivos religiosos. Na sequência que selecionamos, pode-se empreender também – como o fazem críticos como Sticca e Bertini⁴⁶ – uma interpretação alegórica, sempre tão presente na Idade Média e em Rosvita: a noite, a despensa, as panelas, a fuligem e o próprio Dulcício

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

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

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

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

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

Quando, no século XII, ocorre no Ocidente a redescoberta de Aristóteles (ou do “Aristóteles arabizado”), a cristandade medieval é confrontada, pela primeira vez, com uma visão de mundo completa, elaborada à margem do cristianismo. A divisão que esse fato produz entre os eruditos é fácil de prever. Surgem, por assim dizer, dois partidos: o daqueles que se aferram ao enfoque tradicional, “espiritualista”, e o daqueles que ficam fascinados com a investigação natural, à margem da *Bíblia*, propiciada pelo referencial aristotélico. Tomás de Aquino, com Alberto Magno, está no meio, sofrendo incompreensões por parte dos dois partidos, enfrentando o desafio de harmonizar a teologia bíblica com a plena aceitação da realidade natural, a partir de Aristóteles.

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

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

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

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

⁴⁸ Em latim, a palavra *iocus* tende a ser mais empregada para brincadeiras verbais, como piadas e enigmas. Já *ludus* se refere mais ao brincar não verbal, por ação. No entanto, no século XIII, *iocus* e *ludus* empregam-se frequentemente como sinônimas.

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 homem”⁴⁹.

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

Na *Suma teológica*, Tomás, sem a preocupação de glosar, trata do brincar mais livremente do que o faz no *Comentário à Ética de Aristóteles*. Na questão 168 da *Suma*, ele expõe a afirmação central da valorização do brincar: “O brincar é necessário para uma vida humana”⁵¹. A razão dessa afirmação (como sempre, o ser do homem), nós a encontraremos desenvolvida no artigo 2 da mesma questão 168. Ali, Tomás afirma que, assim como o homem precisa de repouso corporal para se restabelecer – pois, sendo suas forças físicas limitadas, não pode trabalhar continuamente –, assim também precisa de repouso para a alma, o que é proporcionado pela brincadeira.

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

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

Em outro lugar da *Suma teológica*, Tomás – jogando com as palavras – analisa um interessante efeito da alegria e do prazer (*delectatio*) na atividade humana, efeito que ele chama metaforicamente de dilatação (*dilatatio*), capaz de ampliar a capacidade de aprender tanto em sua dimensão intelectual quanto na da vontade (o que designaríamos hoje por motivação). A “deleitação” (*delectatio/dilatatio*) produz uma dilatação essencial para a aprendizagem⁵³. E, reciprocamente, a tristeza e o fastio produzem um estreitamento, um bloqueio ou, para usar a metáfora de Tomás, um peso (*aggravatio animi*) também para a aprendizagem⁵⁴. Por isso, Tomás recomenda o uso didático de brincadeiras e piadas, para descanso dos ouvintes ou alunos⁵⁵.

Não é de estranhar, portanto, que, tratando do relacionamento humano, Tomás chegue a afirmar – com um realismo prosaico – a necessidade ética de um trato

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

⁵⁰ *Suma teológica* II-II, 108, 2.

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

⁵² *Suma teológica*, prólogo.

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

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

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

divertido e agradável, baseado no fato (empírico) tão simples de que “ninguém aguenta um dia sequer com uma pessoa aborrecida e desagradável”⁵⁶.

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

Basicamente as mesmas teses da *Suma* reaparecem no comentário de Tomás aos pontos da *Ética a Nicômaco* que Aristóteles dedica à virtude do brincar. O comentário do Aquinate é cerca de três vezes mais volumoso do que o original aristotélico⁵⁷ e segue passo a passo a tradução de que Tomás dispunha. Tal tradução, se bem que muito boa para os padrões da época, é obscura em certas passagens, como naquela em que se dá a interpretação da palavra *eutrapelia* (“brincadeira”, em grego). Aristóteles, quando se vale do vocábulo *eutrapelia*, está comparando essa virtude da alma à agilidade como qualidade do corpo: “o bem voltar-se” corporal, com flexibilidade e desembaraço. Já o significado que a tradução deu a *eutrapelos* (“brincalhão”, “alegre”), *bene vertente*, sugere a Tomás a errônea (mas feliz) interpretação: “aquele que bem converte”, aquele que “converte” adequadamente em riso as incidências do cotidiano. Também no *Comentário à Ética de Aristóteles*, Tomás retoma os temas do brincar como virtude e os pecados por excesso e por falta: “Aqueles que não querem dizer algo engraçado e se irritam com os que o dizem, na medida em que assim se agastam, tornam-se como que duros e rústicos, não se deixando abrandar pelo prazer do brincar”.

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁸ *Provérbios* 8:30-31.

⁵⁹ *Eclesiástico* 32:15-16.

⁶⁰ *Comentário às Sentenças* I.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶⁴ *Suma teológica* I, 45,8.

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

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

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

“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 conhecedora, inscrita na criatura, que “repassa” sua luminosidade para o conhecimento do homem. Quanto a este último sentido, lemos no *Comentário a 1ª Timóteo*: “Tudo o que é conhecido chama-se luz. Mas qualquer ente é conhecido por seu ato, sua forma: daí que o que o ente tem de ato tem de luz (...) e o que tem de ser tem de luz”.

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

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

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

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

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

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

⁶⁹ *Suma teológica* I, 70.

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

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

Corre para casa e não vagueies. Lá diverte-te, faz 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 *theoria*).

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

“Recolhe-te” (*advocare*): com essa palavra, Tomás quer reforçar – como em tantas outras passagens em que emprega esse vocábulo⁷² – o recolhimento de quem foi chamado para outra parte, a serena concentração, que se abre à contemplação intelectual da realidade, da maravilha da Criação.

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

A conclusão de Tomás é de uma densidade insuperável.

A divina sabedoria fala em “diversos dias”, indicando as considerações das diversas verdades. E por isso junta: ‘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.

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

⁷¹ *Speculum* 23.

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

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

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

Afirmar o *Logos ludens* é afirmar a *contemplatio* – os deleites do conhecimento que tem um fim em si –, a contemplação que é formalmente fim da educação proposta por Tomás. Mas o reconhecimento do *Logos ludens* traz consigo também o sentido do mistério; mistério que se dá não por falta, mas por excesso de luz. A Criação é excesso de luz e nunca pode ser plenamente compreendida pelo homem, daí que a busca da verdade – que Tomás, em famosa questão no *Quodlibet*, afirma ser a mais veemente força no homem – conviva com a despreensão de compreender cabalmente 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 nequinhos da Guiné”.
Minha alma, do sortilégio do brinquedo, garimpou:
eu podia viver sem nenhum susto.
A vida se confirmava em seu mistério.*⁷⁶

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

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

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

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

*Por qualquer outro nome tão doce aroma exalaria*⁷⁷

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

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

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

⁷⁹ 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*).

Ludus - Le Jeu, un “Fondamental” dans la Vision du Monde de Thomas d'Aquin

(Traduction française: Guy Delaporte)

“Le destin de l'école est lié à la transformation de la vie, à celle de la société et du rapport entre le travail et le temps libre. La société, aujourd'hui largement divisée, est passée d'un état industriel centré sur la production de biens matériels à un état post-industriel centré sur la production de biens immatériels: symboles, informations, esthétique et valeurs (...) Le travail offre avant tout la possibilité de réalisations concrètes, de gains, de prestige et de pouvoir. Le loisir offre davantage la possibilité d'intériorité, de plaisir, de convivialité, d'amitié, d'amour. En perpétuant des programmes d'inspiration industrielle, l'école forme les jeunes au peu de travail qui reste, plutôt qu'à tout le temps libre que nous aurons de toutes façons à passer.”

(Domenico de Masi, “Se la vita è un'altra cosa anche la scuola deve cambiare”)

A l'approche du troisième millénaire, nombre de chercheurs sont confrontés à cet important problème: la fin de la Société du travail et le changement du paradigme “travail lui-même. En 1963, Pieper lançait un avertissement: “Dès 1958, H. Arendt montra que l'antique rêve de l'humanité d'une vie délivrée du labeur – de façon inquiétante si proche de s'accomplir – arrive, “comme la réalisation d'un vœu de conte de fées”, qui mène à l'auto-destruction : La Société du travail ne sait plus en effet ‘pour quelles activités autrement significatives, cette liberté mérite d'être gagnée.’” (Josef Pieper, “In Tune with the World” Harcourt, Brace & World Inc.)

Dans cet article, nous présenterons les bases d'un point de vue alternatif: Le ‘ludus’, un “fondamental” de la philosophie de Thomas d'Aquin.

Introduction

Dieu joue. Dieu crée en jouant. L'homme devrait jouer pour vivre aussi humainement que possible et connaître la réalité, parce qu'il a été créé par le jeu de Dieu. L'énoncé de cette thèse – fondamentale dans la vision du monde de Thomas d'Aquin – devrait suffire à montrer que parmi les nombreuses injustices commises envers le Moyen âge, une des plus désagréables est de considérer cette période comme étrangère, voire même hostile à la joie et au divertissement. La vérité, c'est que le moyenâgeux – puisqu'on doit l'appeler ainsi – était extrêmement ludique. Nous avons montré (1) ailleurs que le *ludus* imprègne la culture médiévale; nous voudrions ici dégager l'importance que Thomas d'Aquin accorde au *ludus*. Nous donnerons aussi en troisième partie, l'énumération exhaustive des 173 lieux où le mot *ludus* (ou ses dérivés) apparaît 356 fois dans les écrits de Thomas d'Aquin (2).

Ces passages sont intéressants à bien des égards: depuis la sémantique de *ludus*, – beaucoup plus ample qu’aucun ‘équivalent’ de nos langages modernes – jusqu’à l’anthropologie philosophique, et de l’éthique jusqu’au fondement même de la théologie.

Nous commencerons avec un bref commentaire sur deux courtes études très similaires, commises par Thomas d’Aquin à propos du jeu: “*Somme Théologique*, II-II, q. 168, art. 2,3 & 4” et “*Commentaire sur l’Ethique d’Aristote*, IV, 16” Dans ces deux traités, le point de vue de Thomas d’Aquin est anthropologique et éthique: Le rôle du jeu dans la vie humaine, la nécessité du jeu, les vertus et les vices dans le jeu. Nous étudierons ensuite la très profonde et originale analyse de l’Aquinatense sur le jeu en Dieu. Enfin, nous présenterons en partie 3, nos 173 citations.

1. Anthropologie et éthique du jeu

Le ludique dans la Somme théologique II-II, q.168, aa 2,3 & 4

Les deux textes thématiquement dédiés au *ludus* (dans la *Somme* et dans l’*Ethique*) portent principalement sur ce qui suit:

- Le jeu chez l’adulte (naturellement, la thèse de Thomas d’Aquin s’applique tout autant à l’enfant).
- Elégance, sens de l’humour et gaieté dans les paroles et dans le comportement, qui rendent la vie agréable et plaisante.
- Le jeu, vertu dans les relations humaines.

A propos des mots *ludus* et *jocus*, le latin préfère utiliser le second pour la parole, (histoires drôles, devinettes, etc.) et le premier pour le jeu non-verbal. Mais au XIII^{ème} siècle, *jocus* et *ludus* sont synonymes (3).

Dans la *Somme*, Thomas d’Aquin traite du loisir avec plus de liberté que dans le *commentaire de l’Ethique*, sans se soucier de faire des commentaires.

La thèse centrale sur la valeur du *ludus* se trouve dans le ad 3 de l’article 3: *Ludus est necessarium ad conversationem humanae vitae*, le jeu est nécessaire à la vie humaine (et à l’humanité de la vie).

La raison de cette valeur, de nature anthropologique, est développée dans l’article 2 de la *quaestio* 168. Thomas d’Aquin affirme que l’homme, de même qu’il a besoin de repos pour le corps, doit aussi se détendre l’âme; ce qu’il fait en jouant. En vérité, la récréation (*re-création*) ne peut venir que du *ludus* et, aussi surprenant que cela paraisse à première vue, cette nécessité est plus forte encore pour l’intellectuel et le contemplatif, car ils sont plus sujets à l’épuisement de leurs forces spirituelles. Et tant que “le matériel est naturel à l’homme”, le jeu est de grande importance pour qui s’engage dans des activités de réflexion.

Thomas d’Aquin alerte cependant sur quelques précautions à prendre, comme d’éviter la grossièreté dans les plaisanteries ou la vulgarité de langage.

Il conclut sur l’affirmation d’une vertu particulière dans le jeu: *Eutrapelia* “Tout devrait être conduit par la mesure de la raison (*raison* signifie ici la connaissance objective de l’être). Or l’habitus guidé par la raison est une vertu. Il y a donc dans le jeu une vertu qu’Aristote nomme *eutrapelia*”. Dans le ad 1, Thomas d’Aquin recommande cette finesse d’esprit à quiconque doit s’adresser à du public.

Dans l’article 3, il pose la question de savoir s’il n’y aurait pas péché dans l’abus du jeu. Thomas d’Aquin donne deux façons d’exagérer dans ce domaine. D’abord par grossièreté et vulgarité, comme de blesser son prochain par la parole ou

par le geste. Ensuite en plaisantant à contretemps, de façon déplacée, en se trompant sur la personne ou l'objet.

La *quaestio* sur le jeu se termine avec l'article 4, où Thomas d'Aquin traite du vice par défaut: l'absence de sens de l'humour chez ceux qui ignorent tout du jeu et affligent la vie d'autrui. Ils sont coupables de ne pas contribuer à rendre la vie joyeuse: "Tout ce qui contrarie la règle de la raison est un vice, or se comporter comme un grincheux est contraire à la raison. (...) Pécher par défaut dans le jeu, consiste donc à ne jamais plaisanter et à l'interdire aux autres car la morosité ne supporte pas la joie d'autrui". On trouve également ce thème dans le *Commentaire de l'Ethique*.

Le ludus dans le *Commentaire de l'Ethique*

Le *Commentaire* de Thomas d'Aquin est à peu près le triple de l'original d'Aristote (1127 b 30 – 1128 b 10) et suit pas à pas la traduction dont l'auteur disposait. Cette traduction, quoique bonne pour l'époque, comporte certains passages obscures.

Parmi les remarques personnelles de Thomas d'Aquin sur le texte original d'Aristote, nous trouvons le fondement du jeu comme vertu.

Il entame la discussion sur ces mots: lorsque un acte n'est pas bon en lui-même, (l'envie ou l'adultère, par exemple), parler de vertu pour régler un tel acte serait une absurdité(4). En outre, le jeu est bon parce qu'il est utile à la vie. Il est nécessaire de rompre avec l'anxiété et la tristesse qui côtoient l'existence et de se reposer des activités sérieuses. Grâce au jeu, les tensions se dissipent et les hommes peuvent vivre en harmonie avec leur entourage. Ainsi, de même qu'il y a un péché par excès ou par défaut, de même, il y a une voie intermédiaire pour la vertu dans le jeu (5). Puis, Thomas d'Aquin aborde le vice par excès, et distingue entre *bomolochus* et *irrisor*. Ce dernier souhaite blesser et offenser par ses moqueries et ses dérisions, tandis que le premier ne peut s'abstenir de plaisanter, quitte, ce faisant, à froisser ou embarrasser. Le vice par défaut est caractéristique de la morosité et de l'austérité qui se refusent à tout adoucissement que pourrait offrir le jeu.(6)

2. Ludus dans la création divine

Le concept de *ludus* a, nous l'avons dit, plusieurs sens chez Thomas d'Aquin.

Tout d'abord, les exemples bibliques, et surtout les versets: Prov. 8, 30-31, où la Sagesse de Dieu s'exprime. "*Cum eo eram cuncta componens et delectabar per singulos dies ludens coram eo omni tempore, ludens in orbe terrarum et deliciae meae esse cum filiis hominum*" ("J'étais à son côté, rassemblant toutes choses, mon délice grandissant de jour en jour, jouant devant lui tout le temps, jouant dans tout autour de la Terre, et mon délice était d'être parmi les fils des hommes").

Thomas d'Aquin interprète ces versets avec une grande profondeur. Il y voit rien moins que les fondations de la création divine et la possibilité de connaître la réalité. Pour lui, Celui qui parle ainsi n'est autre que le Fils, le Verbe, l'Intelligence par laquelle Dieu crée toutes choses. La création est donc aussi une parole exprimée par Dieu. Les créatures existent parce qu'elles sont pensées et prononcées par Dieu. Et *précisément à cause de cela*, elles sont accessibles à l'humaine intelligence(7). C'est en ce sens que la théologie – selon l'heureuse formule de Romano Guardini – affirme la "facture verbale" (*Wortcharakter*) de toute créature. Ou pour citer Thomas lui-même: "de même que le mot prononcé manifeste le 'verbe intérieur'(8), de même, la

créature est l'expression de la conception divine (...) *les créatures sont comme les mots* qui manifestent le Verbe de Dieu". (In Sent. I d. 27, 2.2 ad 3). Cette vision de la création comme pensée de Dieu, comme "locution de Dieu", est très bien exprimée dans une phrase profonde de Sartre, alors qu'il essayait d'établir le contraire: "Il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir". Comme nous le verrons, ce même mot – *conceptio* – est essentiel dans l'interprétation de Thomas.

Ainsi la création est plus qu'un simple "don de l'être". Ce don est aussi un *schéma*, une projection intellectuelle du Verbe. "*Et ipsa sapientia loquitur, Prov. 8, 30: Cum eo eram cuncta componens. Hoc etiam specialiter Filio attributum invenitur, inquantum est imago Dei invisibilis, ad cuius formam omnia formata sunt: unde Col. 1, 15: qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae, quoniam in ipso condita sunt universa; et Joan. 1, 3: omnia per ipsum facta sunt*". (In I. Sent.)

"Mon délice (*delectabar*) était de partager – Thomas d'Aquin commente – la gloire du Père. "*Delectabar, consors paternae gloriae*" (In I Sent. d.2 q.1 a.5 ex). "Jouant" (*ludens*), la Sagesse de Dieu crée en jouant car l'*otium* de la contemplation est la nature même de la sagesse, comme les activités du *ludus* sont une fin en elles-mêmes (cf. #1, #136). En outre, ce *ludus* exprime la joie de Dieu (#20, #170). Donc Dieu crée en jouant: "*Sicut enim operationes ludi non appetuntur propter aliud, sed in seipsis habent delectationem, ita et contemplatio sapientiae*" (In I Sent. d.2 q.1 a.5).

Mais le commentaire de Thomas d'Aquin sur "chaque jour" (*singulos dies*) est encore plus profond. Par "jour", il entend avant tout la lumière. Et comme nous le lisons dans le *Commentaire sur Tim. I*, c.6 1.3: "Tout ce qui est connu est appelé lumière. Mais l'être est connu par son acte, sa forme. D'où ce qu'il a d'acte, il l'a de lumière (...) et ce qu'il a d'être, il l'a de lumière(9). D'où les termes de Thomas d'Aquin: "*Per singulos dies, quantum ad rationes creaturarum quae in Deo sunt lux*" (In I Sent. d.2 q.1 a.5 ex). Quelque chose est connaissable dans la mesure où elle a été créée par le Verbe. Et il ajoute dans le *De veritate* (I, 2): *res naturalis inter duos intellectus constituta est* – la réalité naturelle est située entre deux êtres connaissant: l'*intellectus divinus – mensurans et non mensuratum* – et l'*intellectus humanus – mensuratum* – celui qui reçoit la "mesure" des choses, lesquelles choses à leur tour reçoivent leur "mesure" du Verbe. Mais ces *singulos dies* signifient aussi les différentes *rationes* de la succession des jours de création divine. Il n'est donc pas étonnant que – précisément dans le *Commentaire sur le De Hebdomadibus* de Boèce – Thomas d'Aquin propose (#135 et #136) son interprétation la plus profonde: *Je* (le Verbe (10) l'intelligence créatrice de Dieu) *étais à son côté, assemblant toutes choses* (les pièces d'un puzzle qui seraient pour nous *quoad nos* comme une énigme), *mon délice grandissant de jour en jour* (à chaque étape du grand jeu de la Création), *jouant devant lui tout le temps, (...) et mon délice était d'être parmi les fils des hommes* (nous sommes partie prenante de l'Intelligence, et donc capables de connaître les créatures – en un sens limité, bien entendu). Donc, dans le *De Hebd.*, Thomas d'Aquin a un autre texte de l'Écriture Sainte en vue, qui relie *ludere* à la connaissance, Eccl. 32, 15-16: "*praecurre autem prior in domum tuam et illic avocare et illic lude et age conceptiones tuas*", "Entre dans ta maison, joue et 'actue' tes conceptions", autrement dit: connaît les différentes vérités des choses créées par l'Intelligence divine. "*Praecurre prior etc. Habet hoc privilegium sapientiae studium (...). Et ideo divina sapientia suam delectationem ludo comparat, prov. viii: delectabar per singulos dies...: ut per diversos dies, diversarum veritatum considerationes intelligantur. Unde et hic subditur: et illic age conceptiones tuas, per quas scilicet homo cognitionem accipit veritatis*".

Ainsi l'homme – avec son intelligence limitée – est invité à jouer au jeu de la divine Sagesse, à découvrir chaque pièce, chaque partie, chaque signification de la

“logique ludique” du Logos. Nous comprenons donc, entre autres choses, la position particulière de Thomas d’Aquin à propos l’atteinte de l’intelligence humaine face au plan de Dieu (11): pour lui, il ne peut être question de “*rationes necessariae*” d’un Anselme, ni de liberté compatible avec la contradiction chez Occam (12).

Notes

(1) *Educação, Teatro e Matemática Medievais*. 2a. ed. São Paulo, Perspectiva-Edusp, 1990 and *Idade Média: Cultura Popular*. S. Paulo, Cear-Fflchusp, 1995.

(2) Ces citations sont extraites du texte latin édité par Roberto Busa *Thomae Aquinatis Opera Omnia cum hypertextibus* in Cd-Rom. Milano, Editoria Elettronica Editel, 1992. Chaque fois que nous extrayons un numéro de cette liste, nous nous servons de la notation suivante: #145 par exemple signifie la citation 145 du chapitre 3.

(3) Ainsi par exemple, Thomas d’Aquin écrit : “Les mots et les actes posés pour alléger l’ambiance sont qualifiés de ludiques ou de plaisants” ou encore: “ La distraction provient du jeu dans les mots ou dans les actes (*verba et facta*)” (II-II, 168, 2, c).

(4) Circa id quod est secundum se malum et non potest habere rationem boni, non est virtus et vitium (*Ethic.* 4, 16, 1).

(5) Habet autem aliquam rationem boni, in quantum est utilis humanae vitae. Sicut enim homo indiget a corporalibus laboribus interdum desistendo quiescere, ita etiam indiget ut ab intentione animi qua rebus seriis homo intendit interdum anima hominis requiescat: quod quidem fit per ludum. Et ideo dicit quod, cum sit quaedam requies hominis ab anxietate sollicitudinum in hac vita et in conversatione humana per ludum, et sic ludus habet rationem boni utilis, consequens est quod in ludis possit esse quaedam conveniens collocutio hominum adinvicem; ut scilicet homo dicat et audiat qualia oportet et sicut oportet; et tamen in talibus multum differt dicere et audire. multa enim aliquis homo decenter audit quae non decenter diceret. ubicumque autem est differentia eorum quae oportet fieri et eorum quae non oportet ibi non solum est medium, sed etiam superabundantia et defectus a medio. unde circa ludum contingit esse medium virtutis et extrema. (*Ethic.* 4, 16, 2).

(6) Quod illi qui neque volunt dicere aliquid ridiculum et molesti sunt illis qui dicunt, dum ex hoc irrationabiliter turbantur, videntur esse agrii, id est agrestes, et duri, quasi qui non emolliantur delectatione ludi. (*Ethic.* 4, 16, 4).

(7) Ce n’est pas un hasard si Thomas d’Aquin considère que l’ “intelligence” est “*intus-legere*” (lire à l’intérieur). La *ratio* du concept dans l’esprit est la *ratio* “lue” au cœur le plus intime de la réalité.

(8) Le concept, l’idée, la *ratio*

(9) “Illud quo aliquid cognoscitur quocumque modo, dicitur lux. unumquodque autem cognoscitur per suam formam, et secundum quod est actu. unde quantum habet de forma et actu, tantum habet de luce (...) est, in quantum habet de entitate et luce”. Le livre de Josef Pieper: ‘*Unaustrinkbares Licht* 2. ed., München, Kösel, 1963’, est fondamental à ce sujet. Pieper cite une autre phrase importante de Thomas d’Aquin: “*Ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius*, Le même être-en-acte des choses (leur être créé) est leur lumière”.

(10) Dans son *commentaire sur Saint Jean* (cp1, lc2), Thomas d’Aquin explique que c’est l’action du père à travers le Verbe : “Quia enim evangelista dixerat omnia per ipsum facta sunt, posset intelligi patrem excludi ab omni causalitate; ideo consequenter addit et sine ipso factum est nihil. Quasi dicat: sic per eum facta sunt omnia, ut tamen pater cum eo omnia fecerit. Nam tantum valet sine eo, ac si dicatur non solus; ut sit sensus: non ipse solus est per quem facta sunt omnia, sed ipse est alius, sine quo factum est nihil. Quasi dicat sine ipso, cum alio operante, scilicet patre, factum est nihil; iuxta illud prov. 8: cum eo eram cuncta componens”.

(11) Cfr. e. g. Pieper *Scholastik*, München, DTV, 1978, cap. XI

(12) Dieu est heureux, et Son “délire est de demeurer avec les fils des hommes”. Le jeu de Dieu n’est donc pas une mauvaise plaisanterie, comme l’entend Macbeth: “It (la vie) is a tale told by an idiot, full of sound and fury, signifying nothing” (Act V).

Citations de Thomas d’Aquin sur le *ludus*

Nous l'avons dit, tout au long de l'œuvre de Thomas d'Aquin, on remarque 173 passages où les termes *ludus -i*, *ludicrum -i*, *ludere*, etc. sont utilisés 356 fois. Dans le latin de Thomas, le concept de *ludus/ludere*, connaît une très grande flexibilité, appliquée à un grand nombre de cas. A l'aide de brefs commentaires, nous ferons ressortir quelques aspects intéressants de ces significations.

La Sagesse divine joue

1. Delectabar, consors paternae gloriae. Per singulos dies, quantum ad rationes creaturarum quae in Deo sunt lux, quamvis creaturae in seipsis sint tenebrae. **Ludens**, propter otium contemplationis sapientiae. Sicut enim operationes **ludi** non appetuntur propter aliud, sed in seipsis habent delectationem, ita et contemplatio sapientiae" (In I Sent. d.2 q.1 a.5 ex).

Le jeu bien ordonné est bon et méritoire car il est récréatif.

2. "Et cum omnis actus bonus ordinetur in finem alicujus virtutis, in finem caritatis ordinatus remanebit; et ita meritorius erit; et sic comedere et bibere, servato modo temperantiae, et **ludere** ad recreationem, servato modo eutrapeliae, quae medium tenet in **ludis**, ut dicitur 2 ethic., meritorium erit in eo qui caritatem habet, qua Deum ultimum finem vitae suae constituit" (In II Sent. d.4 q.1 a.5 c).

L'excès de jeu n'est pas bon.

3. "Quamvis etiam deformis actus sit: sicut superfluous **ludus**, et aliquid hujusmodi: et talia dicuntur venialia ex genere" (In II Sent. d.42 q.1 a.4 c).

La tempérance régule le plaisir du jeu à titre de vertu principale; eutrapelia à titre de vertu seconde.

4. "...Eutrapelia, quae medium servat in delectationibus **ludorum**, reducuntur ad temperantiam" (In II Sent. d.44 q.2 a.1 r.3).

5. Temperantia, quae est circa illas delectationes, est virtus principalis; et eutrapelia, quae est circa delectationes quae sunt in **ludis**, est virtus secundaria: sicut ars ad quam pertinet finis navis, qui est navigatio, scilicet gubernatoria, est principalis respectu illius artis quae facit navem, quia finis est potissimum in unoquoque (In III Sent. d.33 q.2 a.1 c).

Qu'il est très difficile de rester modéré dans le jeu.

6. Modestia non dicitur ex hoc quod imponat modum in qualibet materia secundum quod hic accipitur, sed tantum in exterioribus gestibus, ut scilicet in eis maturitas debita observetur; et hujus virtutis pars potissima est eutrapelia, quam philosophus ponit 5 ethic., quia etiam in **ludicris**, in quibus est difficilium, modum debitum non excedit. (In III Sent. ds 33 q.3 a.2 ad3).

Eutrapelia, vertu du beau joueur.

7. "In eo quod seipsum alteri exhibet (...) sive per affectionem, in quantum se delectabilem exhibet sociis, ut in **ludis**, quod facit eutrapelia (...) quae a Philosopho virtus ponitur per quam homo ad unumquemque decenter se habet in dictis et factis" (In III Sent. d.34 q.1 a.2 c).

Le jeu est bon, mais pas les plaisanteries mensongères.

8. "Secundum Philosophum in 4 ethic., **ludus**, cum sit quaedam requies, utilis est ad vitam etiam virtuosam. Sed mendacium officiosum dicitur quod fit ad utilitatem alicujus, jocosum autem quod fit causa joci. Ergo mendacium jocosum in officioso includitur, nec deberet contra ipsum dividi". (In III Sent. d.38 q.1 a.2 ag.2).

9. "Ad secundum dicendum, quod quamvis **ludus** aliquis sit utilis, non tamen **ludus** ille talis qualis est **ludus** mentientis" (In III Sent. d.38 q.1 a.2 ad2).

10. Ille qui nullius gratia mentitur, ad mendacium jocosum reducitur, maxime si mentiatur de indifferentibus, et quae ad nullius damnum pertinere possunt: operationes enim **ludicrae** nullius gratia fiunt, ut dicitur in 10 eth.. (In III Sent. ds 38 q.1 a.2 ad3).

On ne doit pas jouer avec le Baptême.

11. Certum autem videtur, quod si **ludo** fecit, intentio defuit, et verus baptismus non fuit. Et dicendum, quod **ludus** aliquando excludit intentionem, et aliquando non. Cum enim **ludo** fieri dicantur quae praeter intentionem alicujus utilitatis fiunt ad solam delectationem, **ludus** baptizantium potest excludere intentionem respectu utriusque effectus ablutionis, scilicet sacramenti collationis, et rei sacramenti; et tunc non intendit facere quod facit ecclesia in collatione sacramenti; et ita talis **ludus** evacuat intentionem quae requiritur in sacramento: vel potest excludere tantum secundam utilitatem, ut scilicet velit de hoc **ludum** suum facere ex eo quod baptismi sacramentum conferat, non propter sanctificationem baptizandi hoc faciens; et tunc manet intentio quae sufficit ad baptismum. Et propter hoc dubium dixit Aug. Implorandum est divinum iudicium; et ideo dicitur quod puer athanasius **ludendo** simulans se episcopum baptizavit quosdam, et iudicatum est ab Alexandro episcopo ut non rebaptizarentur: quia inventum est quod ipse intentionem baptizandi habuit; quod etiam patet ex hoc quod non baptizabat nisi catechumenos. (In IV Sent. d.6 q.2 a.3 cex).

L'interdiction de jouer aux dés pour de l'argent.

12. Ipsum lucrum aleatorum est lege prohibitum. Sed in hoc distinguendum est; quia aliquid circa **ludum** justum est prohibitum lege naturali aut divina, ut quod aliquis lucretur ab his qui rem suam alienare non possunt, sicut sunt minores, et furiosi, et similes; et iterum quod aliquis alterum trahat ex cupiditate lucrandi; sed secundum jus positivum, omne tale lucrum est interdictum. Quia autem jus positivum per dissuetudinem abrogatur, non autem jus divinum; ideo dicendum videtur, quod si lucratus est ab eo qui non habuit potestatem alienandi, tenetur ad restitutionem ei, et sic non potest facere eleemosynam inde. Si autem **lusit** cum eo qui habet potestatem alienandi quae sua sunt, si tractus **lusit** et amisit, potest repetere; si lucratus est, non tenetur restituere; quia ille qui amisit, non est dignus recipere, nec potest licite retine-re; nisi jus positivum per contrariam consuetudinem esset alicubi abrogatum. (In IV Sent. d.15q.2a.4 ad2).

Les temps de pénitences ne sont pas des temps pour jouer.

13. Sed tempus poenitentiae est tempus flendi: quia poenitentia est commissa flere. Ergo non est tempus **ludendi**. (In IV Sent. ds 16 q 4 a2 sc1).

On ne doit pas jouer avec le Baptême.

14. Unde sicut si aliquis ablutionem exteriorem reciperet non intendens accipere sacramentum, sed **ludum** et dolum facere, non esset baptizatus; ita expressio verborum sine interiori consensu matrimonium non facit. (In IV Sent. d.27 q.1 a.2 c).

15. Quaedam impedimenta assignavit, ut hypocrisim, **ludos**, et hujusmodi (In IV Sent. d.34 q.1 a.1 ral).

Le jeu fait-il obstacle à la pénitence extérieure (IV Sent. d.16 q.4 a.2)

16. Utrum **ludi** poenitentiam exterius impediunt. Videtur quod **ludi** poenitentiam exterius impediunt. Illud enim in quo potest consistere virtus, poenitentiam non impedit. Sed in **ludis** consistit virtus eutrapeliae, ut in 4 ethic. patet. Ergo **ludus** poenitentiam non impedit.

17. Praeterea, oportet operibus laboriosis requiem interponere, eo quod impossibile est semper agere. Sed **ludus** est requies quaedam. Ergo oportet inter opera poenitentiae aliquando **ludere**; ergo **ludus** poenitentiam non impedit.

18. Praeterea, alia sunt multo graviora peccata quam spectacula et **ludi**. Ergo illa multo magis debent poni impedimenta poenitentiae quam ista”.

19. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod **ludorum** est triplex differentia. Quidam enim **ludi** sunt qui ex se ipsis turpitudinem habent; et tales **ludi** ab omnibus vitandi sunt, et praecipue a poenitentibus, qui per fletum peccata corrigere debent, sicut **ludi** qui in theatris agebantur ad luxuriam provocantes. Alii **ludi** sunt qui ex gaudio devotionis procedunt, sicut David dixit: **ludam**, et vilior fiam coram domino: 2 regum 6, 21 et 23; et tales **ludi** non sunt vitandi, sed laudandi et aemulandi. Quidam autem **ludi** sunt nullam turpitudinem habentes, quos Philosophus liberales vocat; et hi sunt materia virtutis, scilicet eutrapeliae; et ideo servatis debitis circumstantiis, possunt laudabiliter fieri ad quietem propriam, et aliis delectabiliter convivendum. Sed contingit in eis esse peccatum, eo quod debita circumstantiae non servantur; unde in talibus **ludis** aliquid decet unum quod non

debet alium; et in his etiam **ludis** poenitens se debet habere aliter quam alii, in quantum poenitentia fletum requirit. Tamen eis moderate uti potest, secundum quod ad recreationem animi pertinent, aut ad societatem eorum cum quibus homo convivit; unde Seneca dicit: sic te gere sapienter, ut nullus te habeat tamquam asperum, nec contemnat quasi vilem.

La joie et le plaisir de Dieu dans le jeu

20. Quod autem in Deo sit gaudium vel delectatio, auctoritate scripturae confirmatur. Dicitur enim in psalmo: delectationes in dextera tua usque in finem. Prov. 8: delectabar per singulos dies **ludens** coram eo, dicit divina sapientia, quae Deus est, ut ostensum est. (CG I 91 10).

Le jeu et ses buts.

21. (...) actiones **ludicrae** et contemplativae, et actiones quae absque attentione fiunt, sicut confricatio barbae et huiusmodi: ex quibus aliquis opinari potest quod sit aliquod agens non propter finem. Sed sciendum quod actiones contemplativae non sunt propter alium finem, sed ipsae sunt finis. Actiones autem **ludicrae** interdum sunt finis, cum quis solum **ludit** propter delectationem quae in **ludo** est: quandoque autem sunt propter finem, ut cum **ludimus** ut postmodum melius studeamus. (CG 3, 2, 9).

22. “Nam etiam ipsae actiones **ludicrae**, quae videntur absque fine fieri, habent aliquem finem debitum, scilicet ut per eas quodammodo mente relevati, magis simus postmodum potentes ad studiosas operationes: alias esset semper **ludendum**, si **ludus** propter se quaereretur, quod est inconveniens” (CG 3, 25, 9).

23. “Delectatione **ludi** interdum utimur, ut per hanc delectationem natura recreata attentius valeat intendere operationibus studiosis” (Aut. Del. G3 PG10A).

Jouer sert au bien des participants.

24. Ad primum ergo dicendum quod actiones **ludicrae** non ordinantur ad aliquem finem extrinsecum; sed tamen ordinantur ad bonum ipsius **ludentis**, prout sunt delectantes vel requiem praestantes. Bonum autem consummatum hominis est ultimus finis eius. (I-II, 1, 6 ad 1).

Le jeu réjouit s’il est modéré.

25. Operationes sunt delectabiles, in quantum sunt proportionatae et connaturales operanti. Cum autem virtus humana sit finita, secundum aliquam mensuram operatio est sibi proportionata. Unde si excedat illam mensuram, iam non erit sibi proportionata, nec delectabilis, sed magis laboriosa et attaedians. Et secundum hoc, otium et **ludus** et alia quae ad requiem pertinent, delectabilia sunt, in quantum auferunt tristitiam quae est ex labore (I-II, 32, 1 ad3).

Le plaisir des jeux de compétition.

26. Vincere enim est delectabile naturaliter, in quantum per hoc homini fit aestimatio propriae excellentiae. Et propter hoc, omnes **ludi** in quibus est concertatio, et in quibus potest esse victoria, sunt maxime delectabiles, et universaliter omnes concertationes, secundum quod habent spem victoriae. (I-II, 32, 6 ad 3).

Des objections.

27. “Sed Philosophus dicit (ii rhet.), quod in **ludo**, in risu, in festo, in prosperitate, in consummatione operum, in delectatione non turpi, et in spe optima, homines non irascuntur. (I-II 47, 3, 3).

28. Sed circa concupiscentias bonorum sunt diversae virtutes, sicut temperantia circa concupiscentias delectationum tactus, et eutrapelia circa delectationes **ludi**. (I-II 47, 3, 4).

Eutrapelia.

29. Sed contra est quod castitas est circa delectabilia venereorum; abstinencia vero est circa delectabilia ciborum; et eutrapelia circa delectabilia **ludorum**. (I-II, 60, 5 sc).

Sérieux et jeu.

30. Bonum vero hominis in ordine ad alium, non videtur arduitate habere, sed accipitur ut absolute sumptum, prout est obiectum passionum concupiscibilis. Quod quidem bonum potest esse alicui delectabile secundum quod praebet se alteri vel in his quae serio fiunt, idest in actionibus per rationem ordinatis ad debitum finem; vel in his quae fiunt **ludo**, idest in actionibus ordinatis ad delectationem tantum, quae non eodem modo se habent ad rationem sicut prima. In seriis autem se exhibet aliquis alteri dupliciter. Uno modo, ut delectabilem decentibus verbis et factis, et hoc pertinet ad quandam virtutem quam Aristoteles nominat amicitiam; et potest dici affabilitas. Alio modo praebet se aliquis alteri ut manifestum, per dicta et facta, et hoc pertinet ad aliam virtutem, quam nominat veritatem. Manifestatio enim propinquius accedit ad rationem quam delectatio; et seria quam iocosa. Unde et circa delectationes **ludorum** est alia virtus, quam Philosophus eutrapeliam nominat. (I-II, 60, 5, c).

Omission : jouer plutôt que d’aller à l’église.

31. Quandoque autem actus voluntatis directe fertur in aliud, per quod homo impeditur ab actu debito, sive illud in quod fertur voluntas, sit coniunctum omissioni, puta cum aliquis vult **ludere** quando ad ecclesiam debet ire. (I-II, 71, 5, c).

Ce qui n’est pas sérieux est désordonné.

32. ... duo requiruntur. Primo quidem, quod aliqua ordinentur ad debitum finem, qui est principium totius ordinis in rebus agendis, ea enim quae casu eveniunt praeter intentionem finis, vel quae non serio fiunt sed **ludo**, dicimus esse inordinata. (I-II, 102, 1, c).

Jeu malsain, fruit de la concupiscence?

33. Praeterea, Isidorus ponit quatuor, scilicet turpiloquia, scurrilia, **ludicra**, stultiloquia. Ergo praedicta enumeratio videtur esse superflua. (II-II 153, 5, ag 5).

L’argent gagné aux dés.

34. Circa illa vero quae per aleas acquiruntur videtur esse aliquid illicitum ex iure divino, scilicet quod aliquis lucretur ab his qui rem suam alienare non possunt, sicut sunt minores et furiosi et huiusmodi; et quod aliquis trahat alium ex cupiditate lucrandi ad **ludum**; et quod fraudulenter ab eo lucretur. Et in his casibus tenetur ad restitutionem, et sic de eo non potest eleemosynam facere. Aliquid autem videtur esse ulterius illicitum ex iure positivo civili, quod prohibet universaliter tale lucrum. Sed quia ius civile non obligat omnes, sed eos solos qui sunt his legibus subiecti; et iterum per dissuetudinem abrogari potest, ideo apud illos qui sunt huiusmodi legibus obstricti, tenentur universaliter ad restitutionem qui lucrentur; nisi forte contraria consuetudo praevaleat; aut nisi aliquis lucratus sit ab eo qui traxit eum ad **ludum**. In quo casu non teneretur restituere, quia ille qui amisit non est dignus recipere; nec potest licite retinere, tali iure positivo durante; unde debet de hoc eleemosynam facere in hoc casu. (II-II, 32, 7 ad 2).

Jeu idiot, jeu dangereux.

35. (...) Non dicit convicium vel contumeliam formaliter et per se, sed per accidens et materialiter, in quantum scilicet dicit id quod potest esse convicium, vel contumelia. Unde hoc potest esse quandoque peccatum veniale; quandoque autem absque omni peccato. In quo tamen necessaria est discretio, ut moderate homo talibus verbis utatur. Quia posset esse ita grave convicium quod, per incautelam prolatum, auferret honorem eius contra quem proferretur. Et tunc posset homo peccare mortaliter etiam si non intenderet dehonorationem alterius. Sicut etiam si aliquis, incaute alium ex **ludo** percutiens, graviter laedat, culpa non caret. (II-II 72, 2, c).

La parodie est faite par jeu, c’est pourquoi on l’appelle *illusio*.

36. Sed contra est quod irrisio fit **ludo**, unde et illusio nominatur. Nullum autem praemissorum **ludo** agitur, sed serio. Ergo derisio ab omnibus praedictis differt. (II-II, 75, 1, sc).

La satire peut être contraire à la charité.

37. Videtur quod derisio non possit esse peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur caritati. Sed derisio non videtur contrariari caritati, agitur enim **ludo** quandoque inter amicos; unde et delusio nominatur. Ergo derisio non potest esse peccatum mortale. (II-II, 75, 2, ag1).

38. Ad primum ergo dicendum quod **ludus** non importat aliquid contrarium caritati respectu eius cum quo **luditur**, potest tamen importare aliquid contrarium caritati respectu eius de quo **luditur**, propter contemptum, ut dictum est. (II-II, 75, 2, ad1).

Péchés mortels et péchés véniels.

39. Respondeo dicendum quod irrisio non fit nisi de aliquo malo vel defectu. Malum autem si sit magnum, non pro **ludo** accipitur, sed seriose. Unde si in **lusum** vel risum vertatur (ex quo irrisio vel illusionis nomen sumitur), hoc est quia accipitur ut parvum. Potest autem aliquod malum accipi ut parvum, dupliciter, uno modo, secundum se; alio modo, ratione personae. Cum autem aliquis alterius personae malum vel defectum in **ludum** vel risum ponit quia secundum se parvum malum est, est veniale et leve peccatum secundum suum genus. Cum autem accipitur quasi parvum ratione personae, sicut defectus puerorum et stultorum parum ponderare solemus, sic aliquem illudere vel irridere est eum omnino parvipendere, et eum tam vilem aestimare ut de eius malo non sit curandum, sed sit quasi pro **ludo** habendum. Et sic derisio est peccatum mortale. Et gravius quam contumelia, quae similiter est in manifesto, quia contumeliosus videtur accipere malum alterius seriose, illusor autem in **ludum**; et ita videtur esse maior contemptus et dehonoriatio. Et secundum hoc, illusio est grave peccatum, et tanto gravius quanto maior reverentia debetur personae quae illuditur. Unde gravissimum est irridere Deum et ea quae Dei sunt, secundum illud isaiae xxxvii, cui exprobrasti? et quem blasphemasti? et super quem exaltasti vocem tuam? et postea subditur, ad sanctum Israel. Deinde (II-II, 75, 2, c).

40. Ad 3um dicendum quod derisio, secundum suam rationem, levius aliquid est quam detractio vel contumelia, quia non importat contemptum, sed **ludum**. Quandoque tamen habet maiorem contemptum quam etiam contumelia, ut supra dictum est. Et tunc est grave peccatum. (II-II, 75, 2, ad 3)

41. Contingit tamen verbum maledictionis prolatum esse peccatum veniale, vel propter parvitatem mali quod quis alteri, maledicendo, imprecatur, vel etiam propter affectum eius qui profert maledictionis verba, dum ex levi motu, vel ex **ludo**, aut ex subreptione aliqua talia verba profert; quia peccata verborum maxime ex affectu pensantur. (II-II, 76, 3, c).

Il y a des ludi idolâtres

42. Ad superstitionem pertinet excedere debitum modum divini cultus. Quod quidem praecipue fit quando divinus cultus exhibetur cui non debet exhiberi. Debet autem exhiberi soli summo Deo increato, ut supra habitum est, cum de religione ageretur. Et ideo, cuicumque creaturae divinus cultus exhibeatur, superstitiosum est. Huiusmodi autem cultus divinus, sicut creaturis sensibilibus exhibebatur per aliqua sensibilia signa, puta sacrificia, **ludos** et alia huiusmodi; ita etiam exhibebatur creaturae repraesentatae per aliquam sensibilem formam seu figuram, quae idolum dicitur. (II-II, 94, 1, c).

Mensonge sous forme de plaisanterie.

43. Videtur quod insufficienter mendacium dividatur per mendacium officiosum, iocosum et perniciosum. Divisio enim est danda secundum ea quae per se conveniunt rei, ut patet per Philosophum, in vii metaphys.. Sed intentio effectus est praeter speciem actus moralis, et per accidens se habet ad illum, ut videtur, unde et infiniti effectus possunt consequi ex uno actu. Haec autem divisio datur secundum intentionem effectus, nam mendacium iocosum est quod fit causa **ludi**; mendacium autem officiosum, quod fit causa utilitatis; mendacium autem perniciosum, quod fit causa nocimenti. (II-II 110, 2, ag1).

Le ludus comme théâtre

44. Sicut Isidorus dicit, ibidem, nomen hypocritae tractum est a specie eorum qui in spectaculis contacta facie incedunt, distinguentes vultum vario colore ut ad personae quam simulant colorem perveniant, modo in specie viri, modo in specie feminae, ut in **ludis** populum fallant. (II-II, 111, 2, c).

L'amour du jeu est-il frivole?

45. Praeterea, Philosophus, ibidem, dicit quod **lusivus** est mollis. Sed esse immoderate **lusivum** opponitur eutrapeliae, quae est virtus circa delectationes **ludorum**, ut dicitur in iv ethic.. Ergo mollities non opponitur perseverantiae.

46. Ad tertium dicendum quod in **ludo** duo est considerare. Uno quidem modo, delectationem, et sic inordinate **lusivus** opponitur eutrapeliae. Alio modo in **ludo** consideratur quaedam remissio sive quies, quae opponitur labori. Et ideo sicut non posse sustinere laboriosa pertinet ad mollitiem, ita etiam nimis appetere remissionem **ludi**, vel quamcumque aliam quietem. (II-II 138, 1 ag3) and (II-II 138, 1 ad3).

Tempérance et plaisirs du toucher

47. Praeterea, si delectationes tactus essent propria materia temperantiae, oporteret quod circa omnes delectationes tactus temperantia esset. Non autem est circa omnes, puta circa eas quae sunt in **ludis**. Ergo delectationes tactus non sunt propria materia temperantiae. (II-II 141, 4, 5).

Convoitise et écarts de langage

48. Tertio, quantum ad finem. Quia enim luxuriosus delectationem quaerit, etiam verba sua ad delectationem ordinat, et sic prorumpit in verba **ludicra**. (II-II 153, 5, ad 4).

Modestie et ludus

49. Ponens modestiam circa omnia quae relinquuntur moderanda. Quae quidem videntur esse quatuor. Quorum unum est motus animi ad aliquam excellentiam, quem moderatur humilitas. Secundum autem est desiderium eorum quae pertinent ad cognitionem, et in hoc moderatur studiositas, quae opponitur curiositati. Tertium autem, quod pertinet ad corporales motus et actiones, ut scilicet decenter et honeste fiant, tam in his quae serio, quam in his quae **ludo** aguntur. Quartum autem est quod pertinet ad exteriorem apparatus, puta in vestibus et aliis huiusmodi. (II-II 160, 2, c).

Le ludus comme spectacle.

50, praeterea, curiositas esse videtur in inspectione **ludorum**, unde Augustinus dicit, in vi confess., quod, quodam pugnae casu, cum clamor ingens totius populi vehementer alypium pulsasset, curiositate victus, aperuit oculos. Sed inspectio **ludorum** non videtur esse vitiosa, quia huiusmodi inspectio delectabilis redditur propter repraesentationem, in qua homo naturaliter delectatur, ut Philosophus dicit, in sua poetria. Non ergo circa sensibilibus cognitionem est vitium curiositatis. (II-II 167, 2 ag2).

51. Deinde considerandum est de modestia secundum quod consistit in exterioribus motibus corporis. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum in exterioribus motibus corporis qui serio aguntur, possit esse virtus et vitium. Secundo, utrum possit esse aliqua virtus circa actiones **ludi**. Tertio, de peccato quod fit ex excessu **ludi**. Quarto, de peccato ex defectu **ludi**. (Prologus).

52. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in **ludis** non possit esse aliqua virtus. Dicit enim Ambrosius, in i de offic., dominus ait, vae, vobis qui ridetis, quia flebitis. Non solum ergo profusus, sed etiam omnes iocos declinandos arbitror. Sed illud quod potest virtuose fieri, non est totaliter declinandum. Non ergo circa **ludos** potest esse virtus. (II-II 168, 2 ag1).

53. Praeterea, virtus est quam Deus in nobis sine nobis operatur, ut supra habitum est. Sed Chrysostomus dicit, non dat Deus **ludere**, sed diabolus. Audi quid **ludentes** passi sunt, sedit populus manducare et bibere, et surrexerunt **ludere**. Ergo circa **ludos** non potest esse virtus. (II-II 168, 2 ag2).

54. Praeterea, Philosophus dicit, in x ethic., quod operationes **ludi** non ordinantur in aliquid aliud. Sed ad virtutem requiritur ut propter aliquid eligens operetur, sicut patet per Philosophum, in ii eth. Ergo circa **ludos** non potest esse aliqua virtus. (II-II 168, 2 ag3).

55. Sed contra est quod Augustinus dicit, in ii musicae, volo tandem tibi parcas, nam sapientem decet interdum remittere aciem rebus agendis intentam. Sed ista remissio animi a rebus agendis fit per **ludicra** verba et facta. Ergo his uti interdum ad sapientem et virtuosum pertinet. Philosophus etiam ponit virtutem eutrapeliae circa **ludos**, quam nos possumus dicere iucunditatem. (II-II 168, 2 sc).

56. Unde beatus Ioannes subintulit quod similiter animus hominis frangeretur, si nunquam a sua intentione relaxaretur. Huiusmodi autem dicta vel facta, in quibus non quaeritur nisi delectatio animalis, vocantur **ludicra** vel iocosa. Et ideo necesse est talibus interdum uti,

quasi ad quandam animae quietem. Et hoc est quod Philosophus dicit, in iv ethic., quod in huius vitae conversatione quaedam requies cum **ludo** habetur, et ideo oportet interdum aliquibus talibus uti. Circa quae tamen tria videntur praecipue esse cavenda. Quorum primum et principale est quod praedicta delectatio non quaeratur in aliquibus operationibus vel verbis turpibus vel nocivis. Unde Tullius dicit, in i de offic., quod unum genus iocandi est illiberale, petulans, flagitiosum, obscenum. Aliud autem attendendum est, ne totaliter gravitas animae resolvatur. Unde Ambrosius dicit, in i de offic., caveamus ne, dum relaxare animum volumus, solvamus omnem harmoniam, quasi concentum quandam bonorum operum. Et Tullius dicit in i de offic. Quod sicut pueris non omnem **ludendi** licentiam damus, sed eam quae ab honestatis actionibus non sit aliena; sic in ipso ioco aliquod probi ingenii lumen eluceat. Tertio autem est attendendum, sicut et in omnibus aliis humanis actibus, ut congruat personae et tempori et loco, et secundum alias circumstantias debite ordinetur, ut scilicet sit et tempore et homine dignus, ut Tullius dicit, ibidem. Huiusmodi autem secundum regulam rationis ordinantur. Habitus autem secundum rationem operans est virtus moralis. Et ideo circa **ludos** potest esse aliqua virtus, quam Philosophus eutrapeliam nominat. Et dicitur aliquis eutrapelus a bona versione, quia scilicet bene convertit aliqua dicta vel facta in solatium. Et in quantum per hanc virtutem homo refrenatur ab immoderantia **ludorum**, sub modestia continetur. (II-II 168, 2 c).

57. Ad secundum dicendum quod verbum illud Chrysostomi est intelligendum de illis qui inordinate **ludis** utuntur, et praecipue eorum qui finem in delectatione **ludi** constituunt, sicut de quibusdam dicitur sap. xv, aestimaverunt esse **ludum** vitam nostram. Contra quod dicit Tullius, in i de offic., non ita generati a natura sumus ut ad **ludum** et iocum facti esse videamur, sed ad severitatem potius, et ad quaedam studia graviora atque maiora. (II-II 168, 2 ad2).

58. Quod ipsae operationes **ludi**, secundum suam speciem, non ordinantur ad aliquem finem. Sed delectatio quae in talibus actibus habetur, ordinatur ad quandam animae recreationem et quietem. Et secundum hoc, si moderate fiat, licet uti **ludo**. Unde Tullius dicit, in i de off., **ludo** et ioco uti quidem licet, sed, sicut somno et quietibus ceteris, tunc cum gravibus seriisque rebus satisfecerimus. (II-II 168,2 ad3).

59. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in superfluitate **ludi** non possit esse peccatum. Illud enim quod excusat a peccato, non videtur esse peccatum. Sed **ludus** quandoque excusat a peccato, multa enim, si serio fierent, gravia peccata essent, quae quidem, ioco facta, vel nulla vel levia sunt. Ergo videtur quod in superabundantia **ludi** non sit peccatum. (II-II 168, 3 ag1).

60. Praeterea, maxime histriones in **ludo** videntur superabundare, qui totam vitam suam ordinant ad **ludendum**. Si ergo superabundantia **ludi** esset peccatum, tunc omnes histriones essent in statu peccati. Peccarent etiam omnes qui eorum ministerio uterentur, vel qui eis aliqua largirentur, tanquam peccati fautores. Quod videtur esse falsum. Legitur enim in vitis patrum, quod beato Paphnutio revelatum est quod quidam ioculator futurus erat sibi consors in vita futura. (II-II 168, 3 ag3).

61. Sed contra est quod, super illud prov. xiv, risus dolori miscebitur et extrema gaudii luctus occupat, dicit glossa, luctus perpetuus. Sed in superfluitate **ludi** est inordinatus risus et inordinatum gaudium. Ergo est ibi peccatum mortale, cui soli debetur luctus perpetuus. (II-II 168, 3 sc).

62. Respondeo dicendum quod in omni eo quod est dirigibile secundum rationem, superfluum dicitur quod regulam rationis excedit, diminutum autem dicitur aliquid secundum quod deficit a regula rationis. Dictum est autem quod **ludicra** sive iocosa verba vel facta sunt dirigibilia secundum rationem. Et ideo superfluum in **ludo** accipitur quod excedit regulam rationis. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo, ex ipsa specie actionum quae assumuntur in **ludum**, quod quidem iocandi genus secundum tullium dicitur esse illiberale, petulans, flagitiosum, obscenum, quando scilicet utitur aliquis, causa **ludi**, turpibus verbis vel factis, vel etiam his quae vergunt in proximi nocumentum, quae de se sunt peccata mortalia. Et sic, patet quod excessus in **ludo** est peccatum mortale. Alio autem modo potest esse excessus in **ludo** secundum defectum debitarum circumstantiarum, puta cum aliqui utuntur

ludo vel temporibus vel locis indebitis, aut etiam praeter convenientiam negotii seu personae. Et hoc quidem quandoque potest esse peccatum mortale, propter vehementiam affectus ad **ludum**, cuius delectationem praeponit aliquis dilectioni Dei, ita quod contra praeceptum Dei vel ecclesiae talibus **ludis** uti non refugiat. Quandoque autem est peccatum veniale, puta cum aliquis non tantum afficitur ad **ludum** quod propter hoc vellet aliquid contra Deum committere. (II-II 168, 3, c).

63. Ad primum ergo dicendum quod aliqua sunt peccata propter solam intentionem, quia scilicet in iniuriam alicuius fiunt, quam quidem intentionem excludit **ludus**, cuius intentio ad delectationem fertur, non ad iniuriam alicuius. Et in talibus **ludus** excusat a peccato, vel peccatum diminuit. Quaedam vero sunt quae secundum suam speciem sunt peccata, sicut homicidium, fornicatio et similia. Et talia non excusantur per **ludum**, quinimmo ex his **ludus** redditur flagitiosus et obscenus. (II-II 168, 3, ad1).

64. Quod superfluitas in **ludo** pertinet ad ineptam laetitiam, quam gregorius dicit esse filiam gulae. Unde exod. xxxii dicitur, sedit populus manducare et bibere, et surrexerunt **ludere**. (II-II 168, 3, ad2).

65. **Ludus** est necessarius ad conversationem humanae vitae. Ad omnia autem quae sunt utilia conversationi humanae, deputari possunt aliqua officia licita. Et ideo etiam officium histrionum, quod ordinatur ad solatium hominibus exhibendum, non est secundum se illicitum, nec sunt in statu peccati, dummodo moderate **ludo** utantur, idest, non utendo aliquibus illicitis verbis vel factis ad **ludum**, et non adhibendo **ludum** negotiis et temporibus indebitis. Et quamvis in rebus humanis non utantur alio officio per comparisonem ad alios homines, tamen per comparisonem ad seipsos et ad Deum, alias habent seriosas et virtuosas operationes, puta dum orant, et suas passiones et operationes componunt, et quandoque etiam pauperibus eleemosynas largiuntur. Unde illi qui moderate eis subveniunt, non peccant, sed iusta faciunt, mercedem ministerii eorum eis attribuendo. Si qui autem superflue sua in tales consumunt, vel etiam sustentant illos histriones qui illicitis **ludis** utuntur, peccant, quasi eos in peccato foventes. Unde Augustinus dicit, sup. ioan., quod donare res suas histrionibus vitium est immane. Nisi forte aliquis histrio esset in extrema necessitate, in qua esset ei subveniendum. Dicit enim Ambrosius, in libro de offic., pasce fame morientem. Quisquis enim pascendo hominem servare poteris, si non paveris, occidisti. (II-II 168, 3, ad3).

66. Videtur quod in defectu **ludi** non consistat aliquod peccatum. Nullum enim peccatum indicitur poenitenti. Sed Augustinus dicit, de poenitente loquens, cohibeat se a **ludis**, a spectaculis saeculi, qui perfectam vult consequi remissionis gratiam. Ergo in defectu **ludi** non est aliquod peccatum. (II-II 168, 4, ag1).

67. Praeterea, nullum peccatum ponitur in commendatione sanctorum. Sed in commendatione quorundam ponitur quod a **ludo** abstinerunt, dicitur enim ierem. xv, non sedi in concilio **ludentium**; et tobiae iii dicitur, nunquam cum **ludentibus** miscui me, neque cum his qui in levitate ambulant, participem me praebui. Ergo in defectu **ludi** non potest esse peccatum. (II-II 168, 4, ag2).

68. Praeterea, Andronicus ponit austeritatem, quam inter virtutes numerat, esse habitum secundum quem aliqui neque afferunt aliis delectationes colloquutionum, neque ab aliis recipiunt. Sed hoc pertinet ad defectum **ludi**. Ergo defectus **ludi** magis pertinet ad virtutem quam ad vitium. (II-II 168, 4, ag3).

69. Philosophus, in ii et iv ethic., ponit defectum in **ludo** esse vitiosum. (II-II 168, 4, sc).

70. Omne quod est contra rationem in rebus humanis, vitiosum est. Est autem contra rationem ut aliquis se aliis onerosum exhibeat, puta dum nihil delectabile exhibet, et etiam delectationes aliorum impedit. Unde Seneca dicit, sic te geras sapienter ut nullus te habeat tanquam asperum, nec contemnat quasi vilem. Illi autem qui in **ludo** deficiunt, neque ipsi dicunt aliquod ridiculum; et dicentibus molesti sunt, quia scilicet moderatos aliorum **ludos** non recipiunt. Et ideo tales vitiosi sunt, et dicuntur duri et agrestes, ut Philosophus dicit, in iv ethic.. Sed quia **ludus** est utilis propter delectationem et quietem; delectatio autem et quies non propter se quaeruntur in humana vita, sed propter operationem, ut dicitur in x ethic., defectus **ludi** minus est vitiosus quam **ludi** superexcessus. (II-II 168, 4, c).

71. Ad primum ergo dicendum quod, quia poenitentibus luctus indicitur pro peccatis, ideo interdicitur eis **ludus**. Nec hoc pertinet ad vitium defectus, quia hoc ipsum est secundum rationem quod in eis **ludus** diminuatur. (II-II 168, 4, ad1).

72. Ieremias ibi loquitur secundum congruentiam temporis cuius status magis luctum requirebat. Unde subdit, solus sedebam, quoniam amaritudine replevisti me. Quod autem dicitur tobiae iii, pertinet ad **ludum** superfluum. Quod patet ex eo quod sequitur, neque cum his qui in levitate ambulant participem me praebui. (II-II 168, 4, ad2).

Le ludus monasteriorum

73. Et ideo vita socialis necessaria est ad exercitium perfectionis, solitudo autem competit iam perfectis. Unde Hieronymus dicit, ad rusticum monachum, solitariam vitam comprehendimus minime, quam semper laudabimus, sed de **ludo** monasteriorum huiusmodi volumus egredi milites quos rudimenta non terreant, qui specimen conversationis suae multo tempore dederint. (II-II, 188, 8, c).

On ne doit pas jouer avec le Baptême.

74. Respondeo dicendum quod, quando aliquid se habet ad multa, oportet quod per aliquid determinetur ad unum, si illud effici debeat. Ea vero quae in sacramentis aguntur, possunt diversimode agi, sicut ablutio aquae, quae fit in baptismo, potest ordinari et ad munditiam corporalem, et ad sanitatem corporalem, et ad **ludum** et ad multa alia huiusmodi. (III, 64, 8, c).

75. Praeterea, perversa intentio deterior esse videtur quam intentio iocosa. Sed intentio iocosa tollit sacramentum, puta si aliquis non serio, sed **ludo** aliquem baptizaret. Ergo multo magis perversa intentio aufert sacramentum, puta si aliquis aliquem baptizaret ut postmodum eum occideret. (III, 64, 10, ag2).

Le manque de sérieux dans l'intention.

76. Ad secundum dicendum quod intentio **ludicra** vel iocosa excludit primam rectitudinem intentionis, per quam perficitur sacramentum. Et ideo non est similis ratio. (III 64, 10, ad 2).

Ludus theatralis.

77. Praeterea, theatralibus **ludis** videtur esse simile, quod tunc universum destruat, quando ad ultimam perfectionem devenerit. (Pot. 3, 10, ag3).

78. In **ludo** non quaeritur aliquid propter **ludum**. Sed ex motu quo Deus creaturas corporales movet, quaeritur aliquid propter ipsum motum, scilicet completus numerus electorum, quo habito motus cessabit; licet non substantia mundi. (Pot. 3, 10, ad3).

Omission: jouer plutôt que d'aller à l'église.

79. Vel etiam aliquis actus exterior adiunctus, quo retrahitur ab actu debito: sive ille actus simul fiat cum omissione, sicut cum aliquis volens **ludere**, dimittit ire ad ecclesiam; sive sit praecedens, (Mal. q.2 a.1, c).

80. Voluntatis autem obiectum est ens et bonum; sed indirecte fertur in aliquid positivum cum praevisione omissionis consequentis, sicut cum aliquis vult **ludere**, sciens quod ad hoc concomitatur non ire ad ecclesiam; (Mal. q. 2 a.1, c).

Pousser autrui aux écarts de langage.

81. Ad quartum dicendum, quod per hoc ipsum quod inducit homines ad **ludicra** verba, habet perversam intentionem inducendi eos ad peccatum mortale; (De Malo, 7, 9, ad 4).

Envie légère : celle de vouloir gagner au jeu.

82. Vel quia homo tristatur de aliquo bono alterius, quod est adeo parvum, quod non videtur esse aliquid bonum: puta si aliquis invidet alicui simul **ludenti**, quod vincat in **ludo**, puta cum eo currendo, vel aliquid huiusmodi **ludicrum** faciendo. (Mal. 10, 2, c).

Ludus : fête idolâtre.

83. Praeterea, peccatum mortale consistit in aversione a Deo. Sed gula avertit hominem a Deo quia facit hominem idololatrare, secundum illud ex. xxxii, 6: sedit populus manducare et bibere, et surrexerunt **ludere**, scilicet in honorem idoli. (Mal. q. 14 a.2, ag6).

Eutrapelia et tempérance.

84. Eutrapelia vero, quae est circa delectationes quae sunt in **ludis**, potest poni secundaria vel adiuncta. (Virt. 1, 12 ad 26).

85. Sic aliae reducuntur ad eas sicut secundarium ad principale ut eutrapelia quae moderatur delectationem **ludi**, potest reduci ad temperantiam, quae moderatur delectationes tactus. (Virt. 1, 12 ad 26).

Ludus et la bonne aventure.

86. Quia divisoria sors locum posset habere etiam si res humanae fortuito agerentur, ut supra dictum est, contingit aliquem divisoria sorte uti, non quasi exquirat divinum iudicium, sed quasi committens fortunae: quod maxime videtur in taxillatorio ludo. (Sort. 5).

Ludus comme dance.

87. Unde ii reg. vi, 20, dicitur, quod Michol deridens David ait: quam gloriosus fuit rex Israel hodie, discooperiens se ante ancillas servorum suorum, et nudatus est, quasi si nudetur unus de scurris. David respondit (v. 22): **ludam**, et vilior fiam plusquam factus sum, et ero humilis in oculis meis. (Contra impugn. ps3 cp1 ra 9).

Ludus agonalis, spectacles de combats, olymptades.

88. Multipliciter enim dicitur aliquid esse: vel quia totum est simul, ut homo et domus; vel quia semper una pars eius fit post aliam, per quem modum dicitur esse dies et **ludus** agonalis. Et hoc modo dicitur infinitum esse simul et in potentia et in actu: omnia enim huiusmodi simul sunt in potentia quantum ad unam partem, et in actu quantum ad aliam. Olympia enim, idest festa agonalia quae celebrabantur in mon-te olympo, dicuntur esse et durare secundum agones posse fieri et fieri in actu: quia quamdiu durabant ista festa, aliqua pars illorum **ludorum** erat in fieri, et aliqua erat ut in futurum fienda. (Phys. 3, 10, 4).

89. Unde non oportet accipere quod infinitum sit aliquid totum simul existens, sicut hoc aliquid demonstratum, sicut accipimus hominem vel domum; sed sicut sunt successiva, ut dies et **ludus** agonalis, quorum esse non est hoc modo quod aliquid eorum sit sicut quaedam substantia perfecta tota actu existens. (Phys. 3, 10, 6).

90. Circa quod sciendum est, quod in macedonia est quidam mons altissimus qui vocatur olympus, in quo fiebant quidam **ludi** ad exercitium pugnae, qui vocabantur olymptades... (Ethic. 1, 12, 15).

91. Sed hoc esset multum dominatori gignasiorum, id est ei qui debeat vincere in **ludis** gignasticis in quibus homines nudi luctabantur, et oportebat eos modicum cibum sumere, ut essent agiliores. Et simile est etiam de his qui currunt in stadio et de his qui **ludunt** in palaestra, quae erat quidam locus exercitatorius apud graecos. (Ethic. 2, 6, 9).

Ce qu'on dit en plaisantant et ce qu'on dit sérieusement.

92. Conveniunt quidem quantum ad hoc quod omnes sunt circa verba et opera quibus homines adinvicem communicant. Differunt autem quantum ad hoc quod una earum est circa veritatem talium verborum et factorum. Aliae autem circa delectationem ipsorum, ita tamen quod una earum respicit delectationem eorum quae dicuntur vel fiunt **ludo**, alia vero in his quae pertinent ad communem vitam, scilicet in seriosis. (Ethic. 2, 9, 6).

Eutrapelia, bomolochia, agroichia.

93. Exemplificat de virtute quae est circa **ludos**. Et dicit quod circa delectationem quae est in **ludis**, ille qui medium tenet vocatur eutrapelus, quasi bene se vertens ad omnia; et dispositio vocatur eutrapelia. Ille autem qui superabundat, vocatur bomolochus a bomos quod est altare, et lochos, quod est raptor; et dicitur ad similitudinem milvi, qui semper volabat circa aras idolorum in quibus animalia immolabantur ut aliquid raperet; et similiter ille qui excedit in **ludo**, semper insistit ad hoc quod rapiat verbum vel factum alicuius, ut in **ludum** convertat. Dispositio autem vocatur bomolochia. Ille autem qui deficit, vocatur agroichus, idest agrestis, et dispositio vocatur agroichia. (Ethic. 2, 9, 9).

Exercices gymniques.

94. Quod temperantiae subtrahuntur illae delectationes quae sunt maxime liberales, utpote hominibus appropriatae, et secundum rationem factae, sicut sunt delectationes quae fiunt in gignasiis, id est in exercitiis **ludorum**, per contritionem et calefactionem, dum aliqui ad invicem luctantur aut aliter exercentur, non per ordinem ad concupiscentias ciborum vel venereorum. (Ethic. 3, 20, 5).

Jeu de dés.

95. Deinde cum dicit: aleator quidem etc., ponit illiberales, qui accipiunt iniuste, sicut aleator, qui lucratur ex **ludo** taxillorum. (Ethic. 4, 5, 8).

96. Quidam enim horum, scilicet spoliator mortuorum et latro, exponunt se magnis periculis propter lucrum, agentes ea quae legibus puniuntur: alii vero, scilicet aleatores, volunt lucrari ab amicis cum quibus **ludunt**, cum tamen magis conveniat secundum liberalitatem amicis aliquid dare. Et sic patet, quod utrique, dum volunt lucrari unde non oportet, sunt turpes lucratores. Et sic patet quod omnes praedictae sumptiones, id est acceptiones, sunt illiberales. (Ethic. 4, 5, 8).

Ironie ex ludo.

97. Magnanimus in verbis suis non falsum, sed verum dicit; nisi forte aliqua ironice loquatur ex **ludo**. Utitur autem ironia in societate multorum. (Ethic. 4, 10, 17).

L'opposé du sérieux.

98. Postquam Philosophus determinavit de virtutibus, quae respiciunt res exteriores, hic determinat de virtutibus, quae respiciunt actus humanos. Et primo in seriis. Secundo in **ludicris** (Ethic. 4, 14, 1).

Les paragraphes 99 à 110 proviennent du *Commentaire sur l'Éthique* (voir 1^{ère} partie).

99. Postquam Philosophus determinavit de virtutibus quae sunt circa humanos actus seriosos, hic determinat de quadam virtute quae est circa **ludicra**. Et circa hoc tria facit: primo ostendit quod circa **ludos**, potest esse virtus et vitium. Secundo determinat de virtute quae circa **ludos** existit et de vitiis oppositis, ibi, qui quidem in derisione etc.. Tertio ostendit differentiam huius virtutis ad supradictas, ibi, tres igitur quae dictae sunt etc.. Circa primum, considerandum est, quod circa id quod est secundum se malum et non potest habere rationem boni, non est virtus et vitium, ut in ii ostensum (Ethic. 4, 16, 1).

100. Habet autem aliquam rationem boni, inquantum est utilis humanae vitae. Sicut enim homo indiget a corporalibus laboribus interdum desistendo quiescere, ita etiam indiget ut ab intentione animi qua rebus seriis homo intendit interdum anima hominis requiescat: quod quidem fit per **ludum**. Et ideo dicit quod, cum sit quaedam requies hominis ab anxietate sollicitudinum in hac vita et in conversatione humana per **ludum**, et sic **ludus** habet rationem boni utilis, consequens est quod in **ludis** possit esse quaedam conveniens collocutio hominum adinvicem; ut scilicet homo dicat et audiat qualia oportet et sicut oportet; et tamen in talibus multum differt dicere et audire. Multa enim aliquis homo decenter audit quae non decenter diceret. Ubi cumque autem est differentia eorum quae oportet fieri et eorum quae non oportet ibi non solum est medium, sed etiam superabundantia et defectus a medio. Unde circa **ludum** contingit esse medium virtutis et extrema. (Ethic. 4, 16, 2).

101. Primo ostendit quid sit medium et extremum in **ludo**. Secundo ostendit quod hoc pertineat ad diversitatem morum, ibi, moris enim etc.. Tertio ostendit quod quandoque extremum accipitur pro medio, ibi, redundante autem risu etc.. Circa primum tria facit. Primo ostendit quid pertineat ad superabundantiam. Et dicit, quod illi qui superabundant in derisione **ludi**, dicuntur bomolochi, idest raptores templi ad similitudinem milvorum, qui volabant circa templum, ut raperent intestina animalium immolatorum. Ita et isti insidiantur ad hoc quod possint aliquid rapere, quod convertant in derisionem. Et ideo tales sunt onerosi, quia desiderant undecumque facere risum; ad quod magis student, quam ad hoc, quod dicant aliqua decora, idest honesta, et quod non turbent illum cui ingerunt convicium ex **ludo**.

Magis enim volunt dicere aliqua turpia, vel ex quibus alii turbentur, quam quod non inducant homines ad risum. (Ethic. 4, 16, 3).

102. Secundo ibi: qui autem neque etc., ostendit quid sit vitium per defectum. Et dicit quod illi qui neque volunt dicere aliquid ridiculum et molesti sunt illis qui dicunt, dum ex hoc irrationabiliter turbantur, videntur esse agrii, idest agrestes, et duri, quasi qui non emolliantur delectatione **ludi**. (Ethic. 4, 16, 4).

103. Tertio ibi: moderate autem **ludentes** etc., ostendit quid sit medium in **ludo**. Et dicit, quod illi qui moderate se habent in **ludis** vocantur eutrapeli, quasi bene vertentes, quia scilicet ea quae dicuntur vel fiunt convenienter in risum convertunt. (Ethic. 4, 16, 5).

104. Deinde cum dicit: redundante autem risu etc., ostendit quomodo extremum quandoque sumitur pro medio. Et dicit, quod quia risus ad multos redundat, et multi sunt qui magis quam oportet delectantur in **ludo**, et in hoc quod dicant aliis convitia iocosa, inde est, quod apud eos bomolochi vocantur eutrapeli, quia sunt eis gratiosi. Superabundant enim in **ludo** quem plures hominum superabundanter diligunt. Differunt tamen non parum bomolochi ab eutrapelis, ut ex supradictis patet. (Ethic. 4, 16, 7).

105. Primo ostendit qualiter se habeat eutrapelus universaliter circa **ludum**. Secundo qualiter se habeat specialiter circa convicia iocosa, ibi: et utrum igitur etc.. Circa primum tria facit. Primo proponit, quod ad medium habitum pertinet, convenientibus **ludis** uti. Et dicit, quod ad medium habitum huius virtutis pertinet id quod est proprium epydextiotis, idest bene aptati et dispositi ad hoc, quod cum hominibus conversetur. Ad talem enim pertinet quod dicat et (Ethic. 4, 16, 8).

106. Secundo ibi: est enim quaedam etc., probat et inducit rationem ad hoc quod dixerat: quia scilicet ubicumque est invenire aliquid quod decenter fieri potest, hoc pertinet ad virtutem. Sed contingit aliquem **ludentem** dicere et audire quaedam convenientia. Et hoc patet ex differentia **ludorum**. **Ludus** enim liberalis hominis, qui scilicet intendit propria sponte bonum agere, differt a **ludo** hominis servilis, qui circa servilia occupatur. Et **ludus** hominis disciplinatus, qui scilicet instructus est qualiter debeat **ludere**, differt a **ludo** hominis indisciplinatus, qui nulla disciplina in **ludo** refrenatur. Unde manifestum est, quod ad medium habitum virtutis pertinet decentia in **ludo** dicere et audire. (Ethic. 4, 16, 9).

107. Inducit quoddam signum ad supradicta, quod scilicet differat **ludus** disciplinatus et indisciplinatus. Et dicit, quod hoc maxime apparet considerando tam in veteribus, quam in novis comoediis, id est repraesentationibus collocutionum hominum adinvicem. Quia si alicubi in talibus narrationibus occurreret aliquod turpiloquium, ex hoc quibusdam generabatur derisio, dum talia turpia in risum vertebantur. Quibusdam vero generabatur suspicio, dum scilicet suspicabantur eos, qui turpia loquebantur, habere aliquod malum in corde. (Ethic. 4, 16, 10).

108. Deinde cum dicit: et utrum igitur etc., ostendit qualiter se habeat virtuosus circa convicia iocosa. Et circa hoc tria facit. Primo movet quaestionem, utrum scilicet determinandum sit quod aliquis bene convicietur in **ludo** ex parte eorum quae dicit, quia scilicet dicit ea quae decet dicere liberalem hominem, id est virtuosum et modestum. Vel non determinatur penes hoc bene convicians, sed potius ex parte finis vel effectus, quia scilicet intendit non contristare audientem. Vel etiam quod plus est, intendit eum delectare. (Ethic. 4, 16, 11).

109. Ille qui est agrios, idest agrestis, est inutilis ad tales collocutiones, scilicet **ludicras**; nihil enim confert ad eas, sed in omnibus contristatur. Et in hoc est vitiosus, dum totaliter abominatur **ludum**, qui est necessarius ad vitam humanam sicut requies quaedam. (Ethic. 4, 16, 16).

110. Tres sunt medietates praedictae in vita humana, quae omnes sunt circa communicationem sermonum et operum. Differunt autem abinvicem, quia una earum consistit circa veritatem in dictis vel factis. Aliae vero duae circa delectabile. Quarum una consistit circa delectationem quae est in **ludis**, alia vero consistit circa delectationem quae est in colloquiis quae est secundum aliam vitam, consistentem scilicet in seriis. (Ethic. 4, 16, 17).

Excès de jeu et mollesse.

111. Deinde cum dicit: videtur autem et **lusivus** etc., excludit quemdam errorem. Posset enim alicui videri quod **lusivus**, idest qui nimis amat **ludere**, sit intemperatus, quia in **ludo** est quaedam delectatio. Sed ipse dicit quod magis est mollis. **Ludus** enim est quaedam quies et remissio animi quam superabundanter quaerit **lusivus**. Unde continetur sub molli, cuius est fugere difficultates et labores. (Ethic. 7, 7, 14).

Ceux qui aiment jouer pour le plaisir.

112. Dicit ergo primo, quod illi qui amant se adinvicem propter utilitatem, unus non amat alterum propter seipsum, sed secundum quod ab altero accipit sibi aliquod bonum. Et simile est in his qui se amant propter delectationem. Non enim unus amat alium propter hoc quod est taliter dispositus, puta, quod est eutrapelus, idest virtuose se habens circa **ludos**; sed solum inquantum est sibi delectabilis. Et sic patet, quod tam illi qui amant propter utile, amant propter bonum quod eis provenit, quam etiam illi qui amant propter delectationem, amant propter delectabile quod percipiunt. (Ethic. 8, 3, 5).

113. Dicens, quod etiam in his qui sunt amici propter utile et delectabile, maxime sunt amicitiae permanentes, cum idem et aequale sibi invicem rependant, puta delectationem pro delectatione. Et quia secundum diversa delectabilia sunt diversae delectationes specie et quantitate differentes, oportet quod ad permanentiam amicitiae non solum rependatur delectatio, sed etiam ab eodem delectabili, sicut accidit in eutrapelis quorum unus delectatur in **ludo** alterius. Non autem oportet sic esse, sicut accidit inter duas personas se amantes amore venereo, quia quandoque tales non delectantur in eisdem. (Ethic. 8, 4, 2).

Jouer est indispensable à la vie humaine.

114. Similiter etiam non indiget amicis propter delectabile, nisi parum, inquantum scilicet in conversatione humana necesse est quandoque uti **ludicris** ad quietem, sicut in quarto dictum est. (Ethic. 9, 10, 9).

Jouer aux dés entre amis.

115. Et inde est quod quidam cum amicis volunt simul potare. Quidam autem simul **ludere** ad aleas, quidam autem simul exercitari, puta in torneamentis, luctationibus et aliis huiusmodi, vel etiam simul venari vel simul philosophari, (Ethic. 9, 14, 6).

Ludus comme théâtre et ludus agonalis.

116. Sed quando aliqua placent nobis quiete, idest remisse vel parum, possumus etiam quaedam alia facere; sicut patet de his qui in theatris, id est in spectaculis **ludorum**, quia parum ibi delectantur in his quae vident, possunt intendere comestioni leguminum, quae non est multum delectabilis. Et hoc maxime faciunt homines quando inspiciunt aliquos non bene pugnantes in agone, ita quod inspectio talis pugnae non sit eis delectabilis. (Ethic. 10, 7, 8).

L'acte de jouer comme "elegibiles secundum se".

117. Primo ostendit felicitatem contineri sub operationibus, quae sunt secundum se eligibiles. Secundo dividit huiusmodi operationes in operationes virtutis et operationes **ludi**, ibi, tales autem esse videntur etc. (Ethic. 10, 9, 4).

118. Subdividit operationes secundum se eligibiles. Et dicit, quod primo quidem tales esse videntur operationes quae sunt secundum virtutem: quia hoc est per se eligibile homini, quod eligat ea quae sunt per se bona et honesta. Unde et honestum a quibusdam dicitur, quod sua vi nos trahit et sua dignitate nos allicit. Secundo videntur esse per se eligibiles etiam operationes delectabiles quae sunt in **ludo**. Non enim videtur quod homines tales operationes propter aliquam utilitatem eligant, cum magis per tales operationes homines laedantur quam iuventur. Videntur enim homines propter **ludos** negligere et corpora, quae laboribus et periculis exponunt, et possessiones, propter expensas quae in **ludis** fiunt. (Ethic. 10, 9, 6).

Le bonheur ne se trouve pas dans le jeu.

119. Et primo ostendit, quare videatur quibusdam felicitas esse in operatione **ludi**; secundo excludit rationem ad hoc inductam, ibi: nullum autem forte signum etc.; tertio determinat veritatem, ibi, etenim inconveniens etc.. Dicit ergo primo, quod multi eorum, qui apud homines reputantur felices, confugiunt ad tales conversationes, volentes scilicet in **ludis**

conversari. Et inde est, quod tyranni approbant in conversatione **ludi** eutrapelos, qui scilicet sciunt convenienter **ludere**. (Ethic. 10, 9, 7).

120. Vocat autem huiusmodi potentes tyrannos, quia non videntur communi utilitati intendere, sed propriae delectationi, qui in **ludis** conversantur. Ideo autem tyranni approbant eutrapelos, quia tales **lusores** exhibent se tyrannis delectabiles in his quae ipsi tyranni appetunt; scilicet in delectationibus **ludi**, ad quas indigent talibus hominibus. Sic igitur videtur quod felicitas in talibus consistat propter hoc quod huiusmodi vacant illi qui sunt in potentatibus constituti, quos homines reputant felices. (Ethic. 10, 9, 8).

121. Et dicit, quod ex huiusmodi potentibus non potest accipi sufficiens signum, quod felicitas in **ludo** consistat. In his enim non invenitur excellentia prae aliis hominibus, nisi secundum potentiam mundanam, ex qua non sequitur quod operationes eorum sint virtuosae, quia virtus moralis et intellectualis, quae sunt principia bonarum operationum, non consistit in hoc quod aliquis sit potens. Et ideo non oportet, quod operationes **ludi**, quibus potentes vacant, sint optima. (Ethic. 10, 9, 9).

122. Secundum quam homo est liber in operando; et propter hoc confugiunt ad corporales delectationes, inter quas comprehenduntur delectationes **ludicrae**: non propter hoc est existimandum, quod huiusmodi delectationes sive operationes sint aliis eligibiliores. (Ethic. 10, 9, 10).

123. Sicut autem unicuique videtur esse maxime eligibilis operatio, quae convenit sibi secundum proprium habitum, ita etiam virtuoso est maxime eligibilis et pretiosa operatio quae est secundum virtutem. Et ideo in tali operatione est ponenda felicitas, non autem in operatione **ludi**. (Ethic. 10, 9, 11).

124. Deinde cum dicit: et enim inconviens etc., determinat veritatem; probans, quod in operatione **ludi** non sit felicitas, duabus rationibus. Quarum prima sumitur ex hoc, quod felicitas est finis, quia scilicet, si felicitas consisteret in **ludo**, sequeretur hoc inconviens, quod finis totius humanae vitae esset **ludus**, ita scilicet quod homo negotiaretur et omnia alia laboriosa et mala pateretur solum ut **luderet**; et hoc ideo sequeretur, quia fere omnia alia eligimus alterius gratia, praeter felicitatem, quae est ultimus finis; hoc autem quod homo studeat speculationi, et laboret in actione propter **ludum**, videtur esse stultum et valde puerile. (Ethic. 10, 9, 12).

125. Sed e converso, recte se videtur habere secundum sententiam anacharsis, quod aliquis **ludat** ad horam ad hoc quod postea diligentius studeat. Quia in **ludo** est quaedam relaxatio et requies animae, homines autem, cum non possint continue laborare, indigent requie; unde patet quod requies sive **ludus** non est finis, quia requies quaeritur propter operationem, ut scilicet homo postea vehementius operetur. Et sic patet, quod felicitas non consistit in **ludo**. (Ethic. 10, 9, 13).

126. Secundam rationem ponit ibi, videtur autem etc.. Ideo enim ponunt aliqui felicitatem in **ludo**, propter delectationem quae in **ludo** est. Habet autem felicitas delectationem quamdam, quia est operatio secundum virtutem, quae cum gaudio existit. Non tamen cum gaudio **ludi**. Quia cum felicitas sit summum bonum hominis, oportet quod in optimis consistat. Meliora autem dicimus virtuosa, quae serie aguntur, quam ridiculosa, quae fiunt **ludo**. Et hoc sic patet quia operatio quae est melioris particulae animae, et quae est propria hominis, est magis virtuosa. Patet autem, quod operatio, quae est melioris partis, est melior, et per consequens felicior. (Ethic. 10, 9, 14).

127. Et sic patet, quod in talibus conversationibus, scilicet in delectationibus corporalibus, inter quas computantur delectationes **ludi**, non consistit felicitas, sed solum in operationibus quae sunt secundum virtutem, sicut et prius dictum est. (Ethic. 10, 9, 15).

Il est inutile de plaisanter avec une personne désagréable.

128. Quod agruos omnino inutilis est ad **ludicras** loquutiones; nichil enim conferens in omnibus tristatur. (Tabula I. ETHI. cpa).

Le bomolochus.

129. Quod bomolochi dicuntur qui gaudent risu et **ludo** immoderate. iv xi b. (Tabula Libri Ethic. cpb).

Le plaisir de jouer.

130. Quod delectaciones que sunt in **ludis** ad quas potentes confugiunt non oportet dicere optimas, (Tabula Libri Ethic. cpd).

Eutrapelia est la voie moyenne entre bomolochia et agroychia.

131. Quod eutrapelia est medietas circa delectabile in **ludis**, superhabundansque dicitur bomolochus, set deficiens agroycos. ii vi f. (Tabula Libri Ethic. cpe).

Le bonheur ne se trouve pas dans le jeu.

132. Quod felicitas non est in operacionibus **ludi**. (Tabula Libri Ethic. cpf).

133. Quod felix uita uidetur esse secundum uirtutem et non in **ludo**. x ix f. (Tabula Libri Ethic. cpf).

Quelques caractéristiques du jeu.

134. **Ludus**. Quod **ludus** est quedam requies in uita. iv xi a. Quod in **ludo** habundans aliquis uolens omnino risum facere magis quam pulcra et honesta dicere, bomolochus dicitur; set qui nec uult aliquod **ludicrum** dicere nec delectabiliter audit, agrici et duri dicuntur; qui uero moderate utuntur **ludo** eutrapeli appellantur. Ibidem, b. Quod **ludus** liberalis differt ab eo qui seruilis et disciplinatus et indisciplinatus. Ibidem, c. Quod **ludus** et requies necessaria sunt in uita. Ibidem, g. Quod **ludorum** quidam sunt delectabiles qui propter se ipsos queruntur. x ix c. Quod inconueniens est ponere **ludum** finem humane uite. Ibidem, e. Quod gracia **ludi** studere et laborare insipiens uidetur et ualde puerile. Ibidem. Quod **ludus** ordinetur ad studium secundum anatharsem recte habere uidetur; requiei enim assimilatur **ludus**. x ix e. (Tabula Libri Ethic. cpl).

Ludus et contemplatione. La Sagesse Divine joue.

135. Praecurre prior in domum tuam, et illuc advocare et illic lude, et age conceptiones tuas. eccli. 32, 15 - 16. Habet hoc privilegium sapientiae studium, quod operi suo prosequendo magis ipsa sibi sufficiat. In exterioribus enim operibus indiget homo plurimorum auxilio; sed in contemplatione sapientiae tanto aliquis efficacius operatur, quanto magis solitarius secum commoratur. Et ideo sapiens in uerbis propositis hominem ad seipsum revocat, dicens: praecurre prior in domum tuam, idest ad mentem tuam ab exterioribus sollicitate redeas, antequam ab alio occupetur, per cuius sollicitudinem distrahatur: unde dicitur sap. viii: intrans in domum meam, conquiescam cum illa, idest cum sapientia. Sicut autem requiritur ad contemplationem sapientiae quod mentem suam aliquis praecoccupet, ut totam domum suam contemplatione sapientiae impleat, ita etiam requiritur quod ipse totus per intentionem interius adsit, ne scilicet eius intentio ad diversa trahatur: et ideo subdit: et illuc advocare, idest totam intentionem tuam ibi congrega. (In Boet. de Hebdomada. lc-).

136. Contemplatione sapientiae impleat, ita etiam requiritur quod ipse totus per intentionem interius adsit, ne scilicet eius intentio ad diversa trahatur: et ideo subdit: et illuc advocare, idest totam intentionem tuam ibi congrega. Sic igitur interiore domo totaliter evacuata, et homine totaliter per intentionem in ea existente, quid agendum sit exponit subdens, et illic **lude**. Ubi considerandum est, quod sapientiae contemplatio convenienter **ludo** comparatur, propter duo quae est in **ludo** invenire. Primo quidem, quia **ludus** delectabilis est, et contemplatio sapientiae maximam delectationem habet: unde eccli. xxiv, dicitur ex ore sapientiae: spiritus meus super mel dulcis. Secundo, quia operationes **ludi** non ordinantur ad aliud, sed propter se quaeruntur. Et hoc idem competit in delectationibus sapientiae. Contingit enim quandoque quod aliquis apud seipsum delectatur in consideratione eorum quae concupiscit, vel quae agere proponit. Sed haec delectatio ordinatur ad aliquid exterius, ad quod nititur pervenire; quod si deficiat vel tardetur, delectationi huiusmodi adiungitur non minor afflictio, secundum illud prov. xiv: risus dolore miscebitur. Sed delectatio contemplationis sapientiae in seipsa habet delectationis causam: unde nullam anxietatem patitur, quasi expectans aliquid quod desit. Propter quod dicitur sap. viii: non habet amaritudinem conversatio illius, nec taedium convictus illius, scilicet sapientiae. Et ideo divina sapientia suam delectationem **ludo** comparat, prov. viii: delectabar per singulos dies, **ludens** coram eo: ut per diversos dies, diversarum veritatum considerationes intelligantur.

Unde et hic subditur: et illic age conceptiones tuas, per quas scilicet homo cognitionem accipit veritatis. (In Boet. de Hebd. Lc-).

Prendre quelque chose au sérieux ou à la plaisanterie.

137. Vel excogitare quasdam hebdomadas, idest editiones, seu conceptiones, quas potius conservabat, eas considerans ad sui memoriam, quam participem eorum faceret aliquem illorum qui propter sui lasciviam et petulantiam, idest luxuriam, et levitatem, nihil aliud a ioco et risu patiuntur esse coniunctum, id est ordinatum vel constructum. Detestantur enim si quis aliquem sermonem coniunxerit aut ordinaverit non ad **ludum**, sed ad seria pertinentem. (In Boet. de Hebd. lc1).

Ludus – orgie idolâtre.

138. Sicut in exodo dicitur sedit populus manducare et bibere et surrexerunt **ludere**, idest fornicari vel idolis immolare. (In Iob 1).

Ludus comme chanson satirique.

139. Exponit quid ab eis patiebatur, et primo quidem ostendit quod ab eis irridebatur ore, et in **ludis**, quod significat cum dicit nunc in eorum canticum versus sum, quia scilicet de eo faciebant irrisorias cantilenas; et in seriis, et quantum ad hoc subdit et factus sum eis in proverbium, quia scilicet in communi quasi proverbiiis utebantur infortuniis Iob, inducentes eum in exemplum culpae et miseriae. (In Iob 30).

Les oiseaux en cage, qu'on montre pour distraire.

140. Et hoc excludens subdit numquid illudes ei sicut avi, ut scilicet decipiendo ipsum in tuam redigas potestatem? Secundo postquam iam captae fuerint ligantur ne avolare possint, et exhibentur pueris et ancillis ad **ludum**, et hoc significatur cum subditur aut ligabis eum ancillis tuis? (In Iob 40).

Les animaux.

141. Et quomodo hoc sit, ostendit subdens omnes bestiae agri **ludent** ibi: sicut enim ad litteram in montibus silvestria animalia congregantur ad securitatem et otium, ita sub quadam sublimium virorum protectione homines bestialiter saevientes securi requiescunt, quod significatur dan. iv 9 ubi dicitur quod subter arborem, per quam significatur regia dignitas, habitabant animalia et bestiae. (In Iob 40).

141. Per quod designatur quod gladius diaboli non solum effectum habet in montibus, idest in superbis, qui ei et ipsi herbas ferunt et bestias agri **ludentes** sustinent, sed etiam in hominibus qui in otio quasi in umbra vivunt. (In Iob 40).

Ludus – blaspheme.

142. Quia blasphemia in Deum: unde dicit: ideo concidit, quia lingua eorum contra dominum. infra 57: super quem **lusistis**, super quem dilatastis os, et eiecistis linguam? (In Isaiam 3, 2).

Précautions dans le ludo choreali.

143. Deinde quaeritur de **ludis** chorealibus, utrum sine peccato exerceri possint, propter illud quod dicit, et plaudebant: arguit enim tamquam peccatum. Ad quod quidem dicendum, quod **ludus** secundum se non est malus; aliter enim in **ludis** non esset virtus quae dicitur eutrapelia: sed secundum quod ordinatur diverso fine, et vestitur diversis circumstantiis, potest esse actus virtutis et vitii. Quia enim impossibile est semper agere in vita activa et contemplativa; ideo oportet interdum gaudia curis interponere, ne animus nimia severitate frangatur, et ut postmodum homo promptius vacet ad virtutum opera. Et si tali fine fiat de **ludis** cum aliis circumstantiis, erit actus virtutis, et poterit esse meritorius, si gratia informetur. Ista autem circumstantiae videtur in **ludo** choreali observandae praecipue: ut non sit persona indecens, sicut clericus, vel religiosus: ut sit tempore laetitiae, ut liberationis gratia, vel in nuptiis, et huiusmodi: ut fiat cum honestis personis, et cum honesto cantu; et quod gestus non sint nimis lascivi, et si qua huiusmodi sunt. Si autem fiat ad provocandum lasciviam, et secundum alias circumstantias indebitas, constat quod actus vitiosus erit. Deinde quaeritur de ornatu mulierum, utrum sit licitum mulieribus ornare se. Et videtur quod non, propter hoc quod hic dicitur, et 1 ad timoth. (In Isaiam cp3 lc 3).

Ludus et la joie vaine.

144. Primo ponit cessationem laetitiae quae ex tribus erat: vel in fertilitate rerum, luxit vindemia, deficiens, idest causa luctus fuit: supra 16: in vineis non exultabit, neque jubilabit; vel in exercitio **ludorum**, cessabit gaudium: apoc. 14: vox cytharaedorum cytharizantium in cytharis suis: vel in deliciis convivorum: cum cantico non, supra 5: cythara et lyra in conviviis vestris. Secundo ponit recompensationem tristitiae: amara, quia in conviviis tristitiam habebunt, contra delicias convivorum. Amos 8: convertam festivitates vestras in luctum. Attrita, contra vanitatem ludorum. (In Is. cp24 lc 0).

Ludus - blasphème.

145. Non mihi, sed Deo. infra 57: super quem **lusistis**, etc., secundo arguit ipsum de superbia, quam conceperat ex magnitudine rerum factarum. Et dixisti. (In Isaiam 37).

146. Ponens etiam peccati speciem: super quem **lusistis**? quasi dicat, super Deum, blasphemantes ipsum. (In Isaiam 57).

Ne fréquente pas la compagnie des oisifs.

147. Proponit etiam consortium quod vitavit prudenter, ponens solitudinem: non sedi in concilio **ludentium**, multo minus iniquorum, ne gravitatem, cordis deponerem, et ut mandatis tuis vacarem. tob. 3: numquam cum **ludentibus** miscui me neque cum his qui in levitate ambulant participem me praebui. (In Hier 15, 4).

Ludus – jouer d’un instrument.

148. Quantum ad jucunditatem cordis: virgo Israel, ornaberis tympanis tuis, idest ornata incedes **ludens** ad tactum tympani. (In Hier 31, 1).

Ludus - fêtes.

149. Et cordis laetitiam, quantum ad signa laetitiae: laetabitur virgo. Supra 30: egredietur de eis laus, voxque **ludentium**, et multiplicabo eos etc. Et quantum ad cessationem tristitiae: convertam luctum eorum in gaudium. (In Hier 31, 3).

Ludus et le costume de théâtre.

150. Isidorus etymolog.. Nomen hypocritae tractum est a specie eorum qui in spectaculis contacta facie incedunt, distinguentes vultum vario colore, ut ad personae, quam simulant, colorem perveniant, modo in specie viri, modo in feminae, ut fallant populum dum in **ludis** agunt. Augustinus de serm. dom.. Sicut ergo hypocritae, idest simulatores, tamquam imitatores personarum aliarum, agunt partes illius quod non sunt - non enim qui agit partes agamemnonis, vere ipse est, sed simulat eum -, sic et in ecclesiis in omni vita humana quisquis se vult videri quod non est, hypocrita (Cat. Aur. Mt. cp 5 lc 23).

Festin d’Hérode : nefarius ludus.

151 asserit Ioannem esse praecursorem primi adventus; unde subdit sed dico vobis, quia et Elias venit. Glos. Ioannem vocat Eliam, non quia Elias erit in persona, sed quia Eliae ministerium adimplebat: sicut enim ille praecursor erit secundi adventus, sic iste factus est primi. Theophylactus. Erat etiam Ioannes redargutor, et zelotes, et eremita ut Elias; non tamen audierunt illum sicut Eliam audient. Nefario vero **ludo** eum occiderunt, caput illius amputantes; unde sequitur et fecerunt illi quaecumque voluerunt, sicut scriptum est de eo. (Cat. Aur. Mc. cp 9 lc 2).

Le jeu des petits garçons juifs.

152. Erat autem quidam modus **ludenti** talis consuetus apud filios iudaeorum: bipartiebatur puerorum caterva, qui rerum praesentis vitae deridentes repentinam transmutationem, hi quidem canebant, hi vero moerebant; sed nec gaudentibus congaudebant moerentes, nec qui gaudebant confirmabant se flentibus; deinde arguebant se invicem impropertantes incompassionis malitiam. Tale quid passam fuisse iudaeorum plebem una cum principibus Christus (Cat. Aur. Lc 7, 5).

Jeux sensuels.

153. Hoc autem non solum de pecunia, sed de cunctis passionibus sentiendum est: luxuriosi epulae sunt thesauri, lascivi **ludicra**, amatoris libido. (Cat. Aurea in Lc 12, 9).

Ludus comme dance.

154. Propter commodum: ii reg.: **ludam** ante dominum qui elegit me. (Or. dom. Ar- p).

Le jour de repos n'est pas un jour pour jouer.

155. Non enim ad **ludendum** ordinatur talis dies, sed ad laudandum et orandum dominum Deum. Unde Augustinus dicit, quod minus malum est tali die arare, quam **ludere**. (De duobus ar-5).

Ludus - raillerie.

156. Et aliqui aliquando talia dicunt, ut videantur scire: isai. lviii, 4: super quem **lusistis**, super quem dilatatis os, et eiecistis linguam? (De duobus ar-10).

Ruse.

157. Posuimus mendacium spem nostram, et mendacio protecti sumus. prov. x, 4: qui nititur mendaciis, hic pascit ventos. Aliqui propter alterius commodum, quando scilicet volunt aliquem a morte vel periculo vel damno aliquo liberare: et hoc cavendum est, sicut dicit Augustinus. Eccli. iv, 26: non accipias faciem adversus faciem tuam, nec adversus animam tuam mendacium. Aliqui propter **ludum**: et hoc cavendum, ne propter consuetudinem ducat ad mortale. sap. iv, 12: fascinatio nugacitatis obscurat bona. (De duobus a. 10).

Les enfants ne pensent qu'à jouer.

158. Propter hoc dicit Apostolus 1 cor. 13, 11: cum essem parvulus, sapiebam ut parvulus, loquebar ut parvulus; cum autem factus sum vir, evacuavi ea quae erant parvuli. Parvuli cogitant de **ludo** et hujusmodi. Verum est quod dominus mandat quod simus sicut parvuli, in matthaeo 18, 3, dicens: nisi conversi fueritis et efficiamini sicut parvuli, non intrabitis in regnum caelorum. Aliquid debemus retinere de parvulis, quia parvuli non sunt malitiosi, et sunt humiles: aliquid debemus abjicere de parvulis, quia parvuli carent sapientia. (Sermones 1 ps 2).

S'adonner à une vie de désordre.

159. Item crescere aetate corporis, non mentis, est laboriosum. Sed dices: juvenis sum, volo **ludere** in juventute mea; cum ero senex convertam me ad dominum. (Serm. 1 ps2).

Ludere – avoir des visions.

160. Mendax fuit Arius et consimiles sibi, qui voluerunt corrigere doctrinam Christi. Unde in threnis 2, 14: prophetae tui **ludunt** falsa et stulta. Sed quae stulta? qui falsa loquitur libenter dicet ea quae placent. (Sermones 2 ps2).

A quoi jouaient Isaac et Ismael?

161. Ubi tangitur figura et mysterium. Figura quidem intelligi potest dupliciter. Primo, secundum quod glossa exponit, et habetur in historia genesis 21, quod Sara videns **ludentem** Ismaelem cum Isaac filio suo, turbata est, et dixit ad Abraham: ejice ancillam hanc et filium ejus: non enim erit heres filius ancillae cum filio meo Isaac. Intellexit quidem Sara **ludum** illum persecutionem esse contra Isaac; Abraham autem dure accepit quod dixerat Sara de filio suo Ismaele. (In Ps. 5, 1).

Le lion joue avec l'agneau.

162. Unde hujusmodi dicuntur ex speciali munere data David, ut dicitur eccl. 47: **lusit** cum leonibus quasi cum agnis: et ursis similiter fecit sicut cum agnis eorum. (In Ps. 17, 20).

Blasphème.

163. Praetereuntes blasphemabant eum: isa. 57: super quem **lusistis**, et super quem dilatatis os, et eiecistis linguam: sap. 2 (In Ps. 21, 5).

Ne fréquente pas la compagnie des oisifs.

164. Et de his dicit, non sedi cum concilio vanitatis; quasi dicat: non dico quin in aliquo non fuerim cum eis, quia non potest fieri quin homo vane aliquando non delectetur in terrenis; sed dicit, non sedi: tob. 3: nunquam cum **ludentibus** miscui me; neque his qui in levitate ambulant participem me praebui. (In Ps. 25, 3).

Ludus comme dance.

165. David tulit eam, et portavit in Hierusalem, et fecit ei tabernaculum, et **lusit** ante eam, ut habetur 2 reg. 6; (In Ps. 28, 1).

Ludus – théâtre léger.

166. Falsa quaedam finguntur, quod homines fierent dii. Item sunt ibi lasciviae multae et immunditiae, et crudelitates exercentur: sap. 14: dum laetantur insaniunt. Item erant falsae, quia erant in falsitate, et non super virtutem divinam fundatae, quibus non conveniebat: amos 3: congregamini super montes samariae, et videte insanias multas in medio ejus. Ad hanc pertinent omnes vanae et noxiae superstitiones, sicut nigromantia, divinationes, et auguria. Vel insania dicitur iracundia, rixa, vel vana spectacula **ludorum**. (In Ps. 39, 2).

Subsannatio est une parodie par gestes et grimaces.

167. Secundo patitur hoc in derisionem. Tertio crescit in fabulam, idest in infamiam. Ex parte personarum, quia primo a suo socio; secundo transit ad alios, tertio divulgatur. Et hoc dicit quantum ad primum, facti sumus opprobrium vicinis nostris, idest fratribus et consanguineis; quia sancti vocabantur sacrilegi, homicidae, vel alia hujusmodi. Et haec illusio fit nutu: unde dicit, subsannationem. Et verbo; unde dicit, et derisum. Subsannatio est, quando rugato naso deridet aliquis. Derisio, quando cum **ludo**, vel laetitia loquitur quae ad vituperium pertinent: jer. 20: factus sum in derisum; tota die omnes subsannant me. (In Ps. 43, 7).

“Être comme un enfant” qui ne pense qu’au jeu. Imiter est agréable, c’est pourquoi les enfants jouent à la guerre etc.

168. Primo ponit similitudinem de pueris; secundo adaptat eam, ibi venit Ioannes neque manducans, neque bibens etc.. Notandum enim quod naturale est homini quaerere delectationes, et semper quaerit illas, et nisi abstrahatur per sollicitudines, statim ruit in malas delectationes, sed pueri non habent sollicitudines, ideo vacant circa illa, quae sibi competunt, hoc est **ludere**. Item notandum, quod homo naturaliter sociale est, et hoc quia naturaliter unus alio indiget, unde delectatur in convictu; unde Philosophus i polit.: omnis homo qui solitarius est, aut est melior homine, et est Deus; aut peior homine, et est bestia. Unde dicitur sedentibus in foro, quia nullus per se vult **ludere**, sed in foro, ubi fit congregatio multorum. Item notandum, quod naturale est homini quod delectatio eius sit in aliqua repraesentatione, unde si videamus aliquid bene sculptum, quod bene repraesentet quod debet, tunc delectamur; ideo pueri qui delectantur in **ludis**, semper **ludos** suos faciunt cum aliqua repraesentatione vel belli, vel huiusmodi. Item notandum, quod ad duas passiones (Super Ev. Mt. 11, 2).

Ludus - contemplation.

169. Eccli. xxxii, 15: praecurre in domum tuam, et illic avocare, et illic **lude**, et age conceptiones tuas, et non in delictis et verbo superbo etc.. (Super Ev. Mt. 13, 3).

Dieu joue.

170. Prov. viii, 30: delectabar coram eo **ludens** in orbe terrarum. Item de bono creaturae rationalis; ibid. viii, 31: deliciae meae sunt esse cum filiis hominum, idest, in hoc quod communicor filiis hominum: et de his gaudet ab aeterno; is. lxii, 5: gaudebit super te Deus tuus. Vult ergo dominus ut per observantiam mandatorum suorum efficiamur participes gaudii sui; unde dicit ut gaudium meum, quo scilicet ego gaudeo de divinitate mea (Super Ev. Io. 15, 2).

A quoi jouaient Isaac et Ismael ? Ludus comme persécution et idolâtrie.

171. Gen. xxi, 9: cum vidisset Sara filium ancillae Agar **ludentem**, etc.. Responsio. Dicendum est, quod Apostolus illum **ludum** dicit persecutionem, quia **ludus** magni ad parvum est quaedam illusio, cum maior cum parvo **ludens** intendit eum decipere. Vel etiam, ut dicunt quidam, Ismael cogebat Isaac adorare imagines luteas quas faciebat. Per hoc autem docebat eum averti a cultu unius Dei, quod est magna persecutio, cum maius malum sit inferre mortem spiritualem, quam corporalem. Quod tamen ideo in genesi appellatur **ludus**, quia sub specie **ludi** hoc faciebat. (Super ad Gal. cp4, lc 9).

Ludere – manier des outils.

172. Et idem dicit xix de civitate Dei. Cuius ratio est quod nullus debet appetere aliquid supra vires suas non sibi proportionatum, alias esset stultus. Horatius: **ludere** qui nescit caepestribus abstinet armis. (Super ad Thim. I, 3, 1).

Ludus : orgie idolâtre.

173. Ex. xxxii, 6: sedit populus manducare et bibere, et surrexerunt **ludere**. Valerius dicit, quod a cerere, id est, cibo et libero patre, propinquus est locus ad venerem. (Super ad Thim. I, 5, 2).

Revista Palestra No. 1, 2004 – “Universidad Santo Tomás de Bucaramanga” (Colombia)

Tomás de Aquino y el *Logos ludens*: Dios que crea jugando

“Ludus est necessarius ad conversationem humanae vitae.”

“Jugar es necesario para llevar (una) vida humana.”

(Tomás de Aquino, Suma Teológica II-II, 168, 3, ad 3)

Introducción

Dios juega. Dios crea, jugando. Y el hombre debe jugar para llevar una vida humana y también para conocer la realidad, “jugada” por Dios. Bastaría con enunciar esas tesis –fundamentales en la cosmovisión de Tomás de Aquino– para darse cuenta de que entre los distintos prejuicios que todavía hay contra la Edad Media, uno de los más injustos es aquél que la concibe como una época que habría ignorado –o incluso combatido– la risa y el jugar. La verdad es que el “hombre medieval” –en la medida en que así se puede hablar– es muy sensible a lo lúdico y convive con la risa, el chiste y el jugar.

En otras obras (LAUAND, 1990, 1995) hemos intentado mostrar que lo lúdico está presente en (o incluso informa) diversas instancias de la cultura de aquella época; en esta conferencia tratamos del alcance y del significado de lo lúdico en Tomás de Aquino.

Inicialmente examinaremos los dos estudios –de tesis semejantes– que Tomás dedicó temáticamente a lo lúdico: Suma Teológica II-II, q. 168, a. 2, ad 4, y Comentario a la Ética de Aristóteles IV, 16. Su punto de vista en ambos es antropológico y ético: el papel de lo lúdico en la vida humana, la necesidad de jugar, las virtudes y los vicios en el jugar. Luego, nos detendremos en el profundo y original análisis que hace el Aquinate del jugar divino, donde se incluye el brevísimo Prólogo de su Comentario al De hebdomadibus de Boecio.

Antropología y ética del jugar en los estudios temáticos

a) Lo lúdico en la *Suma Teológica II-II*, q. 168, a. 2, 3 y 4

Antes de todo, una nota de lenguaje. Al contrario del portugués, que distingue *jogar* (jugar un juego sometido a reglas) de *brincar* (1) (jugar, divertirse infantilmente), *ludus*, en el latín de Tomás –como en español o tantas otras lenguas–

acumula en sí esos distintos sentidos. Significa además –como el play inglés– pieza de teatro, etc.

En todo caso, en los dos textos temáticamente dedicados al ludus (en la Suma y en el Comentario a la Ética), se trata sobre todo de:

- el jugar del adulto (aunque, naturalmente, lo que se propone se puede aplicar también a los niños);
- la gracia, el buen humor, la jovialidad, la levedad en el hablar y en el actuar, que hacen la convivencia grata, acogedora, divertida y amable;
- una virtud de la convivencia, de las relaciones humanas.

Una observación sobre las palabras *ludus* y *jocus*: en latín, la palabra *jocus* tiende a ser más empleada para juegos verbales: chistes, enigmas, etc.; mientras *ludus* –de donde se originaron: aludir, iludir, ludibrio, eludir, preludio, etc.– se refiere más bien al jugar no verbal: por acción. Sin embargo, en el siglo XIII *jocus* y *ludus* se emplean frecuentemente como sinónimos (2).

En la Suma Teológica, Tomás, sin la preocupación de glosar, trata de lo lúdico con más libertad que en su Comentario a la Ética. La tesis central de la valoración de lo lúdico se encuentra en el ad 3 del artículo 3: “El jugar es necesario para (llevar una) la vida humana” – “Ludus est necessarius ad conversationem humanae vitae”.

La razón de esa afirmación es antropológica y tiene su desarrollo en el artículo 2 de la quaestio 168. Tomás afirma que así como el hombre necesita reposo para el cuerpo para restablecerse –pues, siendo limitadas sus fuerzas físicas, no puede trabajar continuamente–, así también necesita reposo para el alma: lo que se hace por el jugar. Tal como por la refección se re-hacen las fuerzas físicas, así también por la recreación se re-crean las fuerzas del alma.

La recreación que se da por el ludus –y la siguiente afirmación puede parecer algo sorprendente a primera vista– es más necesaria para el intelectual y para el contemplativo, que son los que –por así decirlo– más “desgastan” las fuerzas del alma, sustrayéndola de lo sensible. Y “siendo los bienes sensibles connaturales al hombre” las actividades racionales requieren más el jugar.

De ahí se siguen también consecuencias importantes para la educación: la enseñanza no puede ser aburrida: el *fastidium* es grave obstáculo para el aprendizaje (3). En otro paso de la Suma, en el tratado sobre las pasiones, Tomás analiza un efecto interesante de la alegría y del placer en la actividad humana: lo que él metafóricamente designa por dilatación. La dilatación ensancha la capacidad de aprender tanto en su dimensión intelectual como en la de la voluntad (lo que llamamos hoy motivación):

La latitud es una dimensión de la magnitud de los cuerpos, y sólo metafóricamente se dice de las afecciones del alma. Dilatación indica un movimiento hacia la latitud, y compete a la delectación (Tomás juega con las palabras *dilatatio-delectatio*) en cuanto a las dos condiciones que ésta requiere. Una de las cuales viene por parte de la potencia aprehensiva, que aperece la unión de un bien conveniente, y en virtud de la cual conoce el hombre el hecho de haber adquirido cierta perfección, que es grandeza espiritual; por este motivo se dice que el ánimo del hombre se agranda o dilata por delectación. La

segunda (condición viene), por parte de la potencia apetitiva, que asiente a la cosa deleitable y reposa en ella como entregándosele para aprisionarla más íntimamente; y de este modo se dilata el afecto del hombre por la delectación, como prestándose a abarcar dentro de sí la cosa delectable (4).

Y al revés, la tristeza y el aburrimiento producen una estrechez, un bloqueo, o, para emplear la metáfora de Tomás, un peso (*aggravatio animi*), también para el aprendizaje (5). Y, hablando de la vida de la relación entre los hombres, afirma que nadie soporta ni siquiera un día con una persona molesta y aburrida (6).

Volviendo al artículo 2 de la q. 168, Tomás recoge, a propósito de la conveniencia del relajar y de la necesidad de jugar, una anécdota que se cuenta de la vida de San Juan el Evangelista:

Habiéndose escandalizado algunos por sorprender a San Juan jugando (*ludentem*) con sus discípulos, mandó éste a uno de ellos que arrojara una flecha. Lo hizo repetidas veces, y luego prosiguió el Santo: ‘¿Podrías hacerlo continuamente?’. ‘No’, respondió, ‘se rompería el arco’. Eso mismo sucede al alma si se mantiene siempre la misma tensión, añadió el Santo.

En seguida, Tomás indica tres precauciones que se deben tener en cuenta en esa materia:

1. evitar lo que suponga acciones o hablar torpe o nocivo;
2. no dejarse llevar sin moderación por el jugar a punto de perder la gravedad del alma. Y aplica al adulto el mismo criterio que se impone al jugar de los niños: “a los niños no les permitimos cualquier clase de juego, sino solamente la recreación honesta”;
3. cuidar de que sea el jugar adecuado al momento, a las circunstancias y a las personas.

Y luego concluye afirmando una virtud específica del jugar, la eutrapelia:

Todas estas cosas han de estar ordenadas por la regla de la razón (razón, en este caso, significa: conocimiento objetivo del ser). Y el hábito que opera según la razón es la virtud moral. Hay por tanto una virtud del jugar, que es llamada por Aristóteles eutrapelia.

En el ad 1, Tomás preconiza el empleo didáctico de juegos y chistes: para el descanso de los oyentes o estudiantes.

En el artículo 3, discute si en el exceso de juego puede haber pecado. Tomás afirma que de dos modos se puede dar ese exceso: uno, por el juego torpe y agresivo, como cuando uno, de juego o de broma, perjudica al próximo o se vale de palabras o acciones torpes; otro posible exceso se refiere a la ausencia de las debidas circunstancias (de hora, sitio, materia o persona con quien se juega).

Los artículos sobre el juego se completan con el artículo 4, donde Tomás trata del vicio por defecto: la dureza de aquellos que no saben jugar y, así, hacen la vida imposible y desagradable a los demás. De ahí que sea pecado el no concurrir a la alegría común, lo molesto, lo aburrido en la convivencia:

Todo lo que se opone a la regla de la razón es vicio; y es obrar contra la razón ser aburrido en la convivencia: siendo siempre desagradable e impidiendo el recreo ameno de los demás. [...] Pecar por defecto en el juego es ‘no contar ni siquiera un chiste ni dejar que los demás bromeen’, pues no toleran la gracia razonable de los demás.

Ese tema es objeto también del Comentario a la *Ética*.

b) El jugar en el *Comentario a la Ética de Aristóteles*

El Comentario de Tomás es cerca de tres veces más largo que el original aristotélico (1127 b 30 – 1128 b 10), y sigue paso a paso la traducción de que Tomás disponía. La traducción –aunque muy buena para la época– es oscura en ciertos pasos, como aquel en que Aristóteles, para ilustrar la diferencia entre la actitud viciosa y la virtuosa, compara las comedias antiguas con las nuevas. Dice el original aristotélico: “Para los antiguos autores cómicos era la obscenidad lo que movía a la risa; para los nuevos, es más bien la insinuación, lo que constituye un progreso”. Sin embargo, en la traducción que lee Tomás no hay esa contraposición y el Aquinate entiende “sospecha” donde el Estagirita dice “insinuación”. De ahí su afirmación, interesante, pero que poco tiene que ver con el texto aristotélico:

Y (Aristóteles) dice que tal criterio es especialmente manifiesto cuando consideramos los diálogos tanto en las antiguas como en las nuevas comedias. Porque si en algún paso de esas narraciones ocurría alguna expresión torpe, eso producía en algunos la irrisión, pues esas torpezas se convertían en risa. Sin embargo, para otros, engendraba la sospecha, pues sospechaban que aquellos que decían torpezas poseían algún mal en el corazón. (Sent. Libri Ethic. IV, 16, 10).

Otra dificultad para Tomás es la traducción de *eutrapelus* y *eutrapelia*. Aristóteles cuando emplea el vocablo *eutrapelia* está comparando esa virtud del alma a la agilidad como cualidad del cuerpo: el “bien-volverse” corporal, con flexibilidad y soltura. Pero el significado que la traducción dio a *eutrapelus*, *bene vertente*, le sugiere a Tomás la interpretación “aquél que bien convierte”, aquél que convierte adecuadamente en risa las incidencias de lo cotidiano (7).

Entre las pocas novedades que Tomás aporta con respecto al original aristotélico sobresale la fundamentación del jugar como virtud.

La discusión empieza por indicar que si un acto en sí no puede ser bueno (como, digamos, la envidia o el adulterio) no cabría hablar de virtud que regule tal acto (8).

Ahora bien, el jugar es bueno porque es útil a la vida humana: como distensión necesaria ante la ansiedad de las preocupaciones y pesares de esta vida y como reposo de las actividades serias. Por el jugar, se establecen un diálogo armonioso y una convivencia entre los hombres. Hay, así, un *medium* de virtud para el jugar, como hay pecado por exceso y por defecto (9).

Luego, Tomás empieza a hablar del vicio por exceso y distingue el bomolochus del irrisor: éste con sus burlas quiere herir y hacer daño y, para tal, hace sus burlas; aquél, lo que quiere es hacer sus bromas, aunque, para tal, pueda herir o ser inconveniente. El *bomolochus* es semejante al milano, que roba del templo las vísceras de los animales inmolados: nada ni nadie es ahorrado para alimentar su desordenado deseo de divertirse y provocar la risa en los demás (10).

El vicio por defecto es propio de los amargos y duros, que no se dejan ablandar por el placer del jugar (11).

Tras hablar del *eutrapelus*, una aguda observación es la de que en el juego cada uno se muestra tal como realmente es. El medium de la virtud del jugar es lo que caracteriza el *epidexios*, el hombre bien adaptado y dispuesto a la convivencia; liberal: de alma libre de las pasiones serviles.

El ludus en la obra creadora divina

El concepto de ludus, como decíamos, tiene en Tomás largo alcance y distintos significados en las centenas de veces en que lo emplea en su obra.

Especialmente importantes son las incidencias bíblicas de ludus, sobre todo aquellos versículos de Prov. 8, 30-31, en que habla la Sabiduría de Dios, y la versión que Tomás lee es: “Con Él estaba yo componiéndolo todo y me deleitaba en cada día, jugando en su presencia en todo tiempo, jugando por el orbe de la tierra; y mis delicias son estar con los hijos de los hombres” – “Cum eo eram cuncta componens et delectabar per singulos dies ludens coram eo omni tempore, ludens in orbe terrarum et deliciae meae esse cum filiis hominum”.

Para Tomás, jugar es cosa seria. Para él, es el mismo Logos, el Verbum, el Hijo, la Inteligencia creadora de Dios, quien pronuncia las palabras de Prov. 8, 30:

La misma Sabiduría habla en Prov. 8, 30: “Con Él estaba yo [...]”. Y ese atributo se encuentra especialmente en el Hijo, en cuanto imagen de Dios invisible y por cuya Forma todo fue formado [...], pues como dice Juan 1, 3: “Todo fue creado por Él” (12).

En esos versículos se encuentran los fundamentos de la creación divina y de la posibilidad del conocimiento humano de la realidad. Tomás sabe que no es por casualidad que el Evangelio de Juan emplea el vocablo griego Logos (razón, palabra) para designar la segunda persona de la Santísima Trinidad: el Logos es no sólo imagen del Padre, sino además principio de la creación: Él compone la articulación intelectual de las cosas. Así, la creación debe ser entendida como “estructuración desde dentro”: proyecto, design de las formas de la realidad, hecho por Dios por medio de su Verbo, Logos. En su Comentario al Evangelio de Juan, Tomás incluso discute la conveniencia de traducir Logos por *Ratio* y no por *Verbum*. Esta última forma le parece mejor, pues si ambas indican pensamiento, Verbum subraya la “materialización” del pensamiento (en creación/palabra) (13).

Así, para Tomás, la creación es también un “hablar” de Dios: las cosas creadas son, porque son pensadas y “proferidas” por Dios: y por eso son conocibles por la inteligencia humana (14).

Es en ese sentido que la revelación cristiana habla de “Creación del Verbo” y la teología –en la afortunada formulación de Romano Guardini– afirma el “carácter de palabra” (Wortcharakter) de todas las cosas creadas. O, en sentencia del mismo Tomás:

“Así como la palabra audible manifiesta la palabra interior (15), así también la criatura manifiesta la concepción divina [...]; las criaturas son como palabras que manifiestan el Verbo de Dios” (In I Sent., d. 27, q. 2, a. 2, ad 3).

Esa concepción de creación como pensamiento de Dios, como el “habla” de Dios, fue muy bien expresada en una aguda sentencia de Sartre (aunque para intentar negarla): “No hay naturaleza humana porque no hay Dios para concebirla”. Esa misma palabra –conceptio– es esencial en la interpretación de Tomás.

Como en un juguete o juego, el Verbum compone (componens) la articulación intelectual de las distintas y distintos momentos de la creación. Pues el acto creador de Dios no es meramente “dar el ser”, sino un “dar el ser” que es design, proyecto intelectual del Verbo (16): “(Toda criatura...), por tener una determinada forma y especie, representa el Verbo, porque la obra procede de la concepción de quien la ha proyectado” (I, 45, 7, c.).

La idea de creación como “juguete de composición” se liga también al modo como Tomás –siguiendo, además, una tradición patristica– ve las tres obras (17) de los seis días (MCCARTHY, 1993): creación (propriadamente dicha, opus creatum, en el primer día); distinción (opus distinctionis, segundo y tercer días) y ornamento (opus ornatus, cuarto, quinto y sexto día) (18). Para él, siguiendo a Agustín, las tres obras de los seis días son obra del Verbo (19).

Tomás –como, además, los medievales en general– interpreta la Biblia con gran desparpajo. Las palabras con que se abren los libros sagrados, “En el principio...”, él las entiende no sólo de modo adverbial (“En el comienzo...”), sino que de modo personal: “En la persona del Verbo...”. Y eso le da inesperadas posibilidades exegéticas.

Comencemos por seguir su análisis –en el Comentario a las Sentencias I– del ya citado versículo de Prov.: “Con Él estaba yo...”.

Ese texto será interpretado por Tomás de un modo muy profundo: nada menos que los fundamentos de la creación divina y de la posibilidad del conocimiento humano de la realidad.

Por lo pronto, para Tomás, en ese paso de la Biblia, se trata del Hijo, del Verbo de Dios: la Inteligencia creadora por la cual crea Dios todo.

“Con Él estaba yo componiéndolo todo...”. El Verbo estaba junto al Padre (en el Comentario a Juan, Tomás explica (20) que ese “Con Él estaba yo componiéndolo todo” significa que el Verbo estaba con Él (Dios Padre) como principio de la creación.

“Me deleitaba”, delectabar, compartiendo –comenta Tomás– la gloria del Padre. “Delectabar, consors paternae gloriae” (In I Sent., d. 2, q. 1, a. 5, ex.).

“Jugando”, ludens, la sabiduría de Dios crea jugando (21), pues es propio de la sabiduría el ocio de la contemplación, tal como en las actividades del jugar, que no se buscan por un fin que les es ajeno, sino por el placer que dan por sí mismas: “Sicut enim operationes ludi non appetuntur propter aliud, sed in seipsis habent delectationem, ita et contemplatio sapientiae” (In I Sent., d. 2, q. 1, a. 5, ex.).

“En cada día”. Lo más profundo es el comentario de Tomás a este “per singulos dies”. “Día” significa dos cosas: 1) La diversidad de la obra del Verbo, conocimiento creador, que obra algo nuevo en cada uno de los días de la creación, y 2) Día entendido como luz, luz conociente que transmite su luminosidad al conocimiento del hombre: tal como se lee en el Comentario a I Tim. 6, 3: “Todo por lo cual algo se conoce, se dice luz. Pero cualquier ente se conoce por su acto, su

forma: de ahí que lo que él tiene de acto y de forma, lo tiene de luz [...] y lo que tiene de ser, lo tiene de luz” (22).

Juntando los dos significados de día, Tomás dice que el Verbo habla “en cada uno de los días” por sus diversas acciones en la obra de los seis días: la concepción de las distintas “razones” de las criaturas, las cuales por sí son tinieblas pero en Dios son luz: ‘Per singulos dies’, quantum ad rationes creaturarum quae in Deo sunt lux” (In I Sent., d. 2, q. 1, a. 5, ex.). Esa luz del design del Verbo metida en el ser de la criatura (mejor dicho: ¡que es el mismo ser de la criatura!) es, como decíamos, lo que la torna cognoscible para el intelecto humano. Así es natural que la inteligencia humana intente captar también el sentido lúdico del Verbum. En la parte I, q. 70, de la Suma, Tomás asocia la obra de ornamentación a los elementos mencionados en la creación: en el cuarto día son producidas las lumbreras, ornamento del cielo; en el quinto, las aves y los peces (que ornamentan el aire y el agua); y en el sexto, los animales, para la tierra. Y es que las criaturas, de algún modo, manifiestan además el buen humor del Pensamiento creador divino. Sugerente, en ese sentido, es acompañar al gran escritor brasileño João Guimarães Rosa en su visita al zoológico de Hamburgo:

Lo cómico en el avestruz: tan caballar e incocinable, intenta, sin embargo, levitarse. Lo diverso en el listado de la cebra: en el cuerpo, uniforme; en la cara, tatuaje. La zorra: avanza, pero a pasos de quien se retira. El dromedario a-pesar-de. El camello, a-demás. La jirafa, sobre todo. El mono: hombre desajustado. El hombre viceversa o ídem. Monólogo del mono Simón, él que se vende por media cáscara de fruta: A los hombres, les falta sinceridad. Dicho lo cual, va a “simiar”. (ROSA, 1978, 94ss).

Y en esa gran obra de humor, que es la creación, no faltan ciertos mensajes cifrados, como en la conclusión de Guimarães Rosa: “El mono es para el hombre lo que el hombre es para x...” (ROSA, 1978, 94ss).

Lo lúdico divino/humano en el *Comentario al De hebdomadibus de Boecio*

Si en el Comentario a las Sentencias Tomás habla del Dios ludens, comentando paso a paso Prov. 8, 30-31, en el Comentario al De hebdomadibus nos presenta una interpretación más sugerente todavía del mismo tema, esta vez aplicada al hombre, a propósito de Eclesiástico 32, 15-16, que pone como epígrafe de su libro y objeto de todo el Prólogo. Tomás interpretará de modo originalísimo este versículo: “Juega y realiza tus concepciones...” (con aquel desparpajo al interpretar libremente la Biblia).

Aparentemente ese versículo es un consejo moral bíblico sin mayor importancia (así lo entiende Agustín en el Speculum [1994]); un consejo secundario, que pasó casi inadvertido por los autores anteriores (y también por los posteriores...). Un consejo que la Biblia de Jerusalén traduce por la anodina fórmula: “Ve corriendo a casa y no hagas el remolón. Allí diviértete y haz lo que te plazca, mas no peques con palabras insolentes” (Eclo. 32, 11-12).

Tomás ve en ese versículo una invitación a que el hombre ejerza su conocimiento, siguiendo –a su modo– lo lúdico de Dios. Su Prólogo fundamenta todo un programa pedagógico, con miras al fin por antonomasia de la educación: la contemplatio.

Sigamos a Tomás en su Prólogo (23), desde el epígrafe: “Praecurre prior in domum tuam, et illuc advocare et illic lude, et age conceptiones tuas” (Eclo. 32, 15-16).

“Corre para tu casa, y allá recógete, juega y ‘age’ tus concepciones” (Eclo. 32, 15). Tomás empieza diciendo que el aplicarse a la sabiduría tiene la ventaja de la autosuficiencia: al contrario de las obras exteriores, no depende sino de sí misma: todo lo que hace falta para aplicarse a la sabiduría es recogerse el hombre en sí mismo. De ahí que el Sabio (el autor del Eclesiástico) diga:

“corre para tu casa”. Se trata de una invitación a la fecundidad de la soledad y del silencio, al recogimiento, a entrar en uno mismo, con solicitud (“corre”), apartándose de toda distracción y cuidados ajenos a la sabiduría;

“recógete”. Con la palabra *advocare*, Tomás quiere subrayar –como en tantas otras ocasiones en que emplea ese vocablo (24)– el recogimiento de quien fue llamado, convocado para otra parte; la serena concentración que se abre a la contemplación intelectual de la realidad, de la maravilla de la creación;

“juega”. Además de las dos razones que indica en I Sent. –el jugar es delectable y no se dirige a un fin extrínseco–, aquí, Tomás añade que el jugar es puro placer, sin mezcla de dolor: de ahí la comparación con la felicidad de Dios. Y es por eso que dice –juntando las dos sentencias fundamentales– que Prov. 8 afirma: “yo me deliciaba en cada día, jugando en su presencia en todo tiempo”.

La conclusión de Tomás es de una densidad insuperable: “La divina sabiduría dice ‘diversos días’, indicando las consideraciones de las diversas verdades. Y por eso añade ‘realiza tus concepciones’, concepciones por las cuales el hombre acoge la verdad”.

Infelizmente, Tomás no nos dice cómo es esa imitación del Logos divino por la inteligencia humana, cómo se da este “*lude et age conceptiones tuas*” (“juega y realiza tus concepciones”); en todo caso se trata de una invitación a que el hombre –con su limitada inteligencia– entre en el juego del Verbum (en la Suma I, 37, 1, c., dice que *verbum* es vocablo “para significar el proceso intelectual de la concepción” –“*ad significandum processum intellectualis conceptionis*”), a que descubra sus piezas, su sentido: la “lógica lúdica” del Logos ludens.

Afirmar el Logos ludens es afirmar razón y misterio: misterio, que se da no por falta sino que por exceso de luz. La creación es exceso de luz y jamás podrá ser totalmente comprendida por el hombre. Es decir, el jugar del hombre que busca el conocimiento debe significar además el reconocimiento de esta nota esencial en la visión del mundo de Tomás: el misterio.

A partir de esa estructura dual del Logos ludens, se comprende la dualidad fundamental del conocimiento humano: conocemos, pero en el claro-oscuro del misterio, especialmente en lo que se refiere a los arcanos de Dios: en Él no hay una libertad compatible con la contradicción de un Ockham, ni tampoco las “*rationes necessariae*” de un Anselmo de Canterbury (PIEPER, 1978).

Referencias

- AGUSTÍN. **Speculum**, cap. XXIII. Brepols – Cetedoc Library of Christian Latin Texts/ Universitas Catholica Lovaniensis, 1994.
- DASGUPTA, S. **A history of Indian philosophy**. Delhi: Motilal Banarsidass, 1975. v. II. p. 42ss.
- LAUAND, J. **Educação, teatro e matemática medievais**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva/Edusp, 1990.
- LAUAND, J. **Idade Média: cultura popular**. São Paulo: CEAR-FFLCHUSP, 1995.
- MCCARTHY, J. F. The first four days according to St. Thomas. **Living Tradition**, Ponce, n. 49, Nov. 1993. Disponível em: <http://www.rtforum.org/lt/lt49.html>. Acesso em: Acesso em 10 de outubro de 2013
- PIEPER, J. **Scholastik**. München: DTV, 1978. Cap. XI.
- PIEPER, J. **Unaustrinkbares Licht**. 2. ed. München: Kösel, 1963.
- ROSA, J. G. **Ave palavra**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978. p. 94ss.
- ZAEHNER, R. C. **Hinduism**. New York: Oxford University Press, 1996. p. 190.

NOTAS

- 1 No se puede decir, por ejemplo, “brincar xadrez (ajedrez)”, sino sólo “jogar xadrez”. Y recíprocamente solamente se puede decir: “Não me tomas a sério, estás brincando comigo?” (“estás jugando conmigo?” sería incomprensible).
- 2 Así, por ejemplo, dice Tomás: “Las palabras o acciones en las cuales se busca sólo la diversión se llaman lúdicas o jocosas”; “La diversión se da por juegos (*ludicra*) de palabra y de acción (*verba et facta*)” (II-II, 168, 2, c.).
- 3 “[...] eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium. 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” (*Summa Theologiae, prol.*).
- 4 I-II, 33, 1, c. (aquí –y frecuentemente a lo largo de este estudio– empleamos en las citas las traducciones de las *Sumas* de las ediciones de BAC).
- 5 I-II, 37, 2, ad. 2.
- 6 I-II, 114, 2 ad 1.
- 7 “Et dicit, quod illi qui moderate se habent in ludis vocantur eutrapeli, quasi bene vertentes, quia scilicet ea quae dicuntur vel fiunt convenienter in risum convertunt” (*Sent. Libri Ethic. IV, 16, 5*).
- 8 “Circa id quod est secundum se malum et non potest habere rationem boni, non est virtus et vitium” (*Sent. Libri Ethic. IV, 16, 1*).

9 “Habet autem aliquam rationem boni, in quantum est utilis humanae vitae. Sicut enim homo indiget a corporalibus laboribus interdum desistendo quiescere, ita etiam indiget ut ab intentione animi qua rebus seriis homo intendit interdum anima hominis requiescat: quod quidem fit per ludum. Et ideo dicit quod, cum sit quaedam requies hominis ab anxietate sollicitudinum in hac vita et in conversatione humana per ludum, et sic ludus habet rationem boni utilis, consequens est quod in ludis possit esse quaedam conveniens collocutio hominum adinvicem; ut scilicet homo dicat et audiat qualia oportet et sicut oportet; et tamen in talibus multum differt dicere et audire. Multa enim aliquis homo decenter audit quae non decenter diceret. Ubicumque autem est differentia eorum quae oportet fieri et eorum quae non oportet ibi non solum est medium, sed etiam superabundantia et defectus a medio. Unde circa ludum contingit esse medium virtutis et extrema” (*Sent. Libri Ethic. IV, 16, 2*).

10 “Illi qui superabundant in derisione ludi, dicuntur bomolochi, idest raptores templi ad similitudinem milvorum, qui volabant circa templum, ut raperent intestina animalium immolatorum. Ita et isti insidiantur ad hoc quod possint aliquid rapere, quod convertant in derisionem. Et ideo tales sunt onerosi, quia desiderant undecumque facere risum; ad quod magis student, quam ad hoc, quod dicant aliqua decora, idest honesta, et quod non turbent illum cui ingerunt convicium ex ludo. Magis enim volunt dicere aliqua turpia, vel ex quibus alii turbentur, quam quod non inducant homines ad risum” (*Sent. Libri Ethic. IV, 16, 3*).

11 “Quod illi qui neque volunt dicere aliquid ridiculum et molesti sunt illis qui dicunt, dum ex hoc irrationabiliter turbantur, videntur esse agrii, idest agrestes, et duri, quasi qui non emolliantur delectatione ludi” (*Sent. Libri Ethic. IV, 16, 4*).

12 “Et ipsa sapientia loquitur, Prov. 8, 30: ‘Cum eo eram cuncta componens’. Hoc etiam specialiter Filio attributum invenitur, in quantum est imago Dei invisibilis, ad cuius formam omnia formata sunt: unde Col. 1, 15: ‘qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae, quoniam in ipso condita sunt universa’; et Joan. 1, 3: ‘omnia per ipsum facta sunt’” (*In I Sent., prol.*).

13 Su respuesta es: “*Ratio* propiamente designa el concepto de la mente, subrayando lo que está en la mente (aunque no venga a materializarse), mientras *Verbum* es el pensamiento que hace referencia a lo exterior. Por eso –como el evangelista al decir *Logos* no sólo indicaba la existencia del Hijo en el Padre, sino también la potencia operativa del Hijo por la cual ‘por Él todas las cosas fueron creadas’– los antiguos tradujeron *Logos* por *Verbum* (que subraya la referencia a lo exterior) y no por *Ratio*, que sólo sugiere el concepto en la mente” (*Super Ev. Io., I, 1*).

14 No es por casualidad que Tomás considera que “inteligencia” es *intus-legere* (“leer dentro”): la *ratio* del concepto en la mente es la *ratio* “leída” en lo íntimo de la realidad.

15 El concepto, la idea, la *ratio*.

16 “Deus Pater operatus est creaturam per suum Verbum” (I, 45, 6, c.).

17 “In recapitulatione divinorum operum, Scriptura sic dicit, igitur perfecti sunt caeli et terra, et omnis ornatus eorum. In quibus verbis triplex opus intelligi potest, scilicet opus creationis, per quod caelum et terra producta leguntur, sed informia. Et opus distinctionis, per quod caelum et terra sunt perfecta, sive per formas substantiales attributas materiae omnino informi, ut Augustinus vult; sive quantum ad convenientem decorem et ordinem, ut alii sancti dicunt. Et his duobus operibus additur ornatus. Et differt ornatus a perfectione. Nam perfectio caeli et terrae ad ea pertinere videtur quae caelo et terrae sunt intrinseca, ornatus vero ad ea quae sunt a caelo et terra distincta. Sicut homo perficitur per proprias partes et formas, ornatur

autem per vestimenta, vel aliquid huiusmodi. Distinctio autem aliquorum maxime manifestatur per motum localem, quo ab invicem separantur. Et ideo ad opus ornatus pertinet productio illarum rerum quae habent motum in caelo et in terra” (I, 70, 1, c.).

18 “Considerandum est de creatura corporali. In cuius productione tria opera scriptura commemorat, scilicet opus creationis, cum dicitur: ‘In principio creavit Deus caelum et terram, etc.’; opus distinctionis, cum dicitur: ‘Divisit lucem a tenebris, et aquas quae sunt supra firmamentum, ab aquis quae sunt sub firmamento’; et opus ornatus, cum dicit: ‘Fiant luminaria in firmamento etc.’” (I, 65, *prol.*).

19 I, 74, 3, ad 1.

20 “Quia enim evangelista dixerat ‘omnia per Ipsum facta sunt’, posset intelligi Patrem excludi ab omni causalitate; ideo consequenter addit ‘et sine ipso factum est nihil’. Quasi dicat: sic per eum facta sunt omnia, ut tamen Pater cum eo omnia fecerit. Nam tantum valet sine eo, ac si dicatur non solus; ut sit sensus: non ipse solus est per quem facta sunt omnia, sed ipse est alius, sine quo factum est nihil. Quasi dicat sine ipso, cum alio operante, scilicet Patre, factum est nihil; iuxta illud Prov. 8: ‘cum eo eram cuncta componens’” (Cap. 1, lec. 2).

21 El Dr. Mario Sproviero me ha sugerido la siguiente nota. Hay en sánscrito dos palabras para designar juego: *krîdâ* e *lîlâ*. El conocido diccionario Monier-Williams da los siguientes significados: *krîdâ* = entretenimiento, diversión, deporte, juego (en los dos sentidos), diversión amorosa, juego con Krishna, hacer milagros por pura diversión; *lîlâ* = juego (en los dos sentidos), deporte, diversión, entretenimiento, puro juego, juego de niños, facilidad en ejecutar algo, mera apariencia, disfraz, apariencia engañosa. En el pensamiento hindú, la creación por veces viene comparada a un mero juego (*lîlâ*) de Ishvara, principalmente para subrayar la gratuidad contra el necesitarismo. Así, en el Vedânta se dice que Brahma es completo en sí y, por eso, no tiene motivo ni necesidad de crear este gran mundo; lo crea a modo de juego: sin ganarse nada, sino sólo por el placer de hacerlo. Es puro juego cuyo similar más próximo es el juego de niños. El concepto de *lîlâ* se conecta con el de *mâyâ*, ilusión cósmica. Así en el Vedânta se evita caer en la creación como mera ilusión: no es el juego ilusorio de un mago, sino el juego cósmico divino: una invitación a la danza existencial... (cf. DASGUPTA, 1975, p. 42ss.). En este modo de pensar, el famoso Tagore fundó en Bengala una escuela en que sus discípulos tenían que portarse como en un juego, en que todos los días debían ser días festivos, es decir, sagrados. Quería que sus discípulos fuesen como la divinidad, en la cual no se distinguen trabajo y juego (*kârma* y *lîlâ*), esfuerzo sin esfuerzo, gastado en alegría (cf. ZAEHNER, 1996, p. 190).

22 “Illud quo aliquid cognoscitur quocumque modo, dicitur lux. Unumquodque autem cognoscitur per suam formam, et secundum quod est actu. unde quantum habet de forma et actu, tantum habet de luce [...] est, inquantum habet de entitate et luce”. Es por haber sido creada por el Verbo que una cosa es conocida. Tomás dice en las *Quaestiones disputatae de veritate*, q. I, a. 2, c.: “la realidad natural está ubicada entre dos cognoscentes” – “res naturalis inter duos intellectus constituta est”: el *intellectus divinus –mensurans* y *non mensuratum*– y el *intellectus humanus: mensuratum*, que recibe su medida de las cosas que, a su vez, recibieron su medida del Verbo. El libro fundamental para este tema es de Josef Pieper, *Unaustrinkbares Licht* (1963), donde se recoge otra sentencia importante de Tomás: “el mismo ser-en-acto de la cosa (su ser creado) es su luz” – “ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius” (*In Librum de causis*, lec. 6).

23 ‘Praecurre prior in domum tuam, et illuc advocare et illic lude, et age conceptiones tuas’. (Eclo. 32, 15-16) Habet hoc privilegium sapientiae studium, quod operi suo

prosequendo magis ipsa sibi sufficiat. In exterioribus enim operibus indiget homo plurimorum auxilio; sed in contemplatione sapientiae tanto aliquis efficacius operatur, quanto magis solitarius secum commoratur. Et ideo sapiens in verbis propositis hominem ad seipsum revocat, dicens: 'Praecurre prior in domum tuam', idest ad mentem tuam ab exterioribus sollicite redeas, antequam ab alio occupetur, per cuius sollicitudinem distrahatur: Unde dicitur Sap. 8: 'Intrans in domum meam, conquiescam cum illa', idest cum sapientia. Sicut autem requiritur ad contemplationem sapientiae quod mentem suam aliquis praeoccupet, ut totam domum suam contemplatione sapientiae impleat, ita etiam requiritur quod ipse totus per intentionem interius adsit, ne scilicet eius intentio ad diversa trahatur: et ideo subdit: 'et illuc advocare', idest totam intentionem tuam ibi congrega. Sic igitur interiore domo totaliter evacuata, et homine totaliter per intentionem in ea existente, quid agendum sit exponit subdens, 'et illic lude'. Ubi considerandum est, quod sapientiae contemplatio convenienter ludo comparatur, propter duo quae est in ludo invenire. primo quidem, quia ludus delectabilis est, et contemplatio sapientiae maximam delectationem habet: unde Eclo. 36, 24, dicitur ex ore sapientiae: 'Spiritus meus super mel dulcis'. Secundo, quia operationes ludi non ordinantur ad aliud, sed propter se quaeruntur. Et hoc idem competit in delectationibus sapientiae. contingit enim quandoque quod aliquis apud seipsum delectatur in consideratione eorum quae concupiscit, vel quae agere proponit. Sed haec delectatio ordinatur ad aliquid exterius, ad quod nititur pervenire; quod si deficiat vel tardetur, delectationi huiusmodi adiungitur non minor afflictio, secundum illud Prov. 14: 'risus dolore miscebitur'. Sed delectatio contemplationis sapientiae in seipsa habet delectationis causam: unde nullam anxietatem patitur, quasi expectans aliquid quod desit. propter quod dicitur Sap. 8: 'non habet amaritudinem conversatio illius, nec taedium convictus illius', scilicet sapientiae. Et ideo divina sapientia suam delectationem ludo comparat, Prov. 8: 'delectabar per singulos dies, ludens coram eo [...]', ut per diversos dies, diversarum veritatum considerationes intelligantur. Unde et hic subditur: 'et illic age conceptiones tuas', per quas scilicet homo cognitionem accipit veritatis" (*In Boet. De hebdom.*).

24 Por ejemplo, en II-II, 175, 4, c., dice que para conocer las cosas altísimas de Dios es necesario que "tota mentis intentio illuc advocetur".

Ludus in the Fundamentals of Aquinas's World-View

(English translation by Alfredo H. Alves)

“Il destino della scuola è legato alla trasformazione della vita, alla trasformazione della società, alla trasformazione del lavoro e del suo rapporto con il tempo libero. La società, com'è ormai ampiamente condiviso, è passata da un assetto industriale, centrato sulla produzione di beni materiali, a un assetto post-industriale centrato sulla produzione di beni immateriali: simboli, informazioni, estetica e valori. (...) Il lavoro offre soprattutto possibilità di realizzazione pratica, di guadagno, di prestigio e di potere. L'ozio offre soprattutto possibilità di introspezione, di gioco, di convivialità, di amicizia, di amore. Perpetuando programmi di ispirazione industriale, la scuola forma i giovani al poco lavoro che gli resta piuttosto che al molto più tempo libero che finiranno per dissipare”
(Domenico de Masi, “Se la vita è un'altra cosa anche la scuola deve cambiare”).

As we approach the third millenium many thinkers are concerned about the great problem: the end of the working society and the change in the paradigm of work itself. In 1963, Pieper warned: “It was pointed out [H. Arendt, 1958] that the age-old human dream of a life free of toil is on the verge of being uncannily fulfilled and ‘like the fulfillment of wishes in fairy-tales, comes at a moment when it can only be self-defeating’ because the ‘laboring society’ no longer knows ‘of those other and more meaningful activities for the sake of which this freedom would deserve to be won’”

(in Josef Pieper *In tune with the world*, Harcourt, Brace and Worl Inc.) In this article we present the basis of an alternative point of view: ludus, the fundamental of Aquinas's philosophy.

Introduction

God plays. God creates playing. And man should play if he is to live as humanly as possible and to know reality, since it is created by God's playfulness. The

enunciation of these theses - fundamental in Aquinas's world-view - should be enough to show that among the various prejudices against the Middle Ages, one of the most unfair is that which conceives of that period as one which was alien to laughter and playfulness, and even tried to suppress it. The truth is that medieval man - if we must use this expression - was full of playfulness.

In other works(1), we have shown that *ludus* pervaded medieval culture; here we intend to show the importance that Aquinas attaches to *ludus*. And so, we shall also present, in section 3 below, a complete list of the 173 places where the word *ludus* (or its derivatives) occurs in Aquinas's writings(2): 356 times.

These passages are of interest from many points of view: from the semantics of *ludus* - much ampler than any "equivalent" word in modern languages - to philosophical anthropology; from ethics to the very fundamentals of his theology.

To begin with, we shall make a brief comment on the two short and very similar studies which Aquinas made on the ludic: the *Summa Theologica* II-II, q. 168, art. 2, 3 e 4 and the *Commentary on the Ethics of Aristotle* IV, 16. Aquinas's point of view in both these studies is anthropological and ethical: the role of play in human life, the necessity of play, the virtues and vices in play. Then, we shall study Aquinas's very profound and original analysis of the divine playfulness and further on, in section 3, present his 173 sentences.

1. Anthropology and the ethics of play

The ludic in the *Summa Theologica* II-II, q. 168, aa. 2, 3 e 4

The two texts thematically dedicated to *ludus* (in the *Summa* and the *Ethics*), deal mainly with the following:

- Adult play (although of course Aquinas's theses may also be applied to children).
- Grace, the sense of humour, playfulness in word and deed, which make life pleasant and enjoyable.
- Play as a virtue in human relationship.

Regarding the words *ludus* and *jocus*, in Latin *jocus* is used more in relation to words (jokes, riddles etc.) whereas *ludus* refers to non-verbal play. However in the 13th century *jocus* and *ludus* frequently meant the same thing(3).

In the *Summa*, Aquinas treats of the ludic with more freedom than in his *Commentary on the Ethics*, with no preoccupation about making comments.

The central thesis of the praise of *ludus* is found in the ad 3 of art. 3: *Ludus est necessarius ad conversationem humanae vitae*, play is necessary to human life (and to have a life which is human).

The reason for this praise is anthropological and is developed in art. 2 of *quaestio* 168. Aquinas affirms that in the same way that man needs rest for his body so also does he need rest for his soul; and this is done by play. Indeed, recreation (*recreation*) can only come from *ludus* and, surprising as it might seem at first sight, this is more necessary for the intellectual and the contemplative, for they are more subject to the wearing out of their spiritual reserves. And since "material things are natural to man", play is of great importance to those who engage in rational activities.

Aquinas however points out some precautions that should be taken, such as the avoidance of rough practical jokes and coarse language.

He concludes by affirming a special virtue in play: *eutrapelia*: “All should be guided by the rule of reason [*reason*, here, meaning the objective knowledge of being]. And habit guided by reason is moral virtue. So in play there is the virtue which Aristotle calls *eutrapelia*”. In ad 1, Aquinas recommends to all those who address the public always to have a light touch.

In art. 3, he debates the question whether there might not be sin in overdoing play. Aquinas affirms that there can be excess of play in two ways. First by roughness and coarseness, such as when someone does harm his neighbour either in word or deed. Another possible excess is making jokes at the wrong time in the wrong place with the wrong person or thing.

The *quaestio* on play ends in art. 4, where Aquinas treats of vice by default: the lack of humour of those who know nothing about play and so make life unpleasant for others: so it is sinful not to do one’s part in making a joyful thing of life : “All that is contrary to the rule of reason is a vice; and to be a boor is against reason. (...) To sin in play through a defect is never to make jokes and also not allow others to joke, for the boor cannot tolerate other people’s happiness”. This theme is also found in the *Commentary on the Ethics*.

The ludus in the Commentary on the Ethics

Aquinas’s *Commentary* is approximately three times longer than Aristotle’s original (1127 b 30 - 1128 b 10) and follows step by step the translation at his disposal. That translation although good in those days has certain obscure passages.

Among Aquinas’s own observations on Aristotle’s original we find the fundamentals of play as a virtue.

His discussion begins by saying that if an act is not good in itself (envy or adultery, for example) speaking of virtue as regulating such an act would be an absurdity(4). Now, to play is good because it is useful to life, it being necessary to have a break from the anxiety and sadness that accompany life and as a rest from serious activities. With play tensions are dissipated and men can live in harmony with their fellows. Thus, as there is sin through either excess or defect, so there is a middle way of virtue in play(5). Next, Aquinas speaks of vice through excess and distinguishes between *bomolochus* and *irrisor*: the latter with his mockery and derision wishes to hurt or harm; the former will not refrain from joking even though with this he might hurt or embarrass. Vice through defect is typical of the bitter and hard, who refuse allow themselves any softening that the pleasure of play could bring(6).

2. Ludus in divine creation

The concept of *ludus*, as we have said, has different meanings in Aquinas.

First, there are the biblical examples, mainly the verses from Prov. 8, 30-31, in which the Wisdom of God speaks and the text used by Aquinas was: “*Cum eo eram cuncta componens et delectabar per singulos dies ludens coram eo omni tempore, ludens in orbe terrarum et deliciae meae esse cum filiis hominum*” (“I was at His side putting together everything, my delight increasing each day, playing before Him all

the while, playing in this world made of dust and my delight was to be with the sons of men.”).

Aquinas interprets these verses with great profundity: he sees in them nothing less than the foundations of divine creation and the possibility of knowing reality. For Aquinas, it is the Son, the Word, the Intelligence through which God creates all, who speaks in these verses. Thus, Creation is also an utterance made by God: creatures are because they are thought of and uttered by God: and *precisely because of that* they are knowable to human intelligence(7). It is in this sense that theology - in the happy formulation of Romano Guardini - affirms the “verbal character” (*Wortcharakter*) of all created things. Or to quote Aquinas himself: “In the same way that the sounded word manifests the ‘interior word’(8), likewise the creature is a manifestation of divine conception (...); *creatures are like words* which manifest the Word of God” (*In Sent.* I d. 27, 2.2 ad 3). This view of Creation as the thought of God, as “God’s utterance” is very well expressed in a profound sentence of Sartre’s though he was trying to say the opposite: “There is no human nature because there is no God to conceive it”. As we shall see this same word - *conceptio* - is essential for the interpretation of Aquinas.

And so, Creation is something more than simply “the giving of being”, but a “giving of being” which is *design*, an intellectual projection of the Word. “*Et ipsa sapientia loquitur, Prov. 8, 30: Cum eo eram cuncta componens. Hoc etiam specialiter Filio attributum invenitur, in quantum est imago Dei invisibilis, ad cuius formam omnia formata sunt: unde Col. 1, 15: qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae, quoniam in ipso condita sunt universa; et Joan. 1, 3: omnia per ipsum facta sunt*”. (*In I. Sent.*)

“My delight” (*delectabar*) was to share - comments Aquinas - in the glory of the Father. “*Delectabar, consors paternae gloriae*” (*In I Sent.* d.2 q.1 a.5 ex). “Playing” (*ludens*), the Wisdom of God creates by playing because the *otium* of contemplation is in the nature of wisdom in the same way as the activities of *ludus* are an end in themselves (cf. #1, #136). Besides, this *ludus* expresses the joy of God (#20, #170). Thus, God creates playing: “*Sicut enim operationes ludi non appetuntur propter aliud, sed in seipsis habent delectationem, ita et contemplatio sapientiae*” (*In I Sent.* d.2 q.1 a.5 ex).

But Aquinas’s comment on “each day” (*singulos dies*) is even more profound. By “day” is meant, first of all, light. And as we read in the *Commentary on I Tim* c.6 l.3 : “All that is known is called light. But being is known by his act, his form. From which it follows that that which he has in act, he has in light (...) and that which he has in being, he has in light”(9). And so Aquinas says: ‘*Per singulos dies*’, *quantum ad rationes creaturarum quae in Deo sunt lux*” (*In I Sent.* d.2 q.1 a.5 ex). It is by having been created by the Word that a thing is knowable. Aquinas says in his *De veritate* (I, 2): *res naturalis inter duos intellectus constituta est* - natural reality is situated between two beings that know: the *intellectus divinus - mensurans* and *non mensuratum* - and the *intellectus humanus - mensuratum* - that which receives the “measure” of things, which things in turn receive their “measure” from the Word. But this *singulos dies* also means the different *rationes* of the several days of divine creation. It is no surprise therefore that - precisely in the *Commentary on De hebdomadibus* of Boethius - Aquinas presents (#135 and #136) his most profound interpretation: *I* (the *Word*(10), the creative Intelligence of God) *was at His side putting together everything* (the pieces of a jigsaw puzzle, as it were, to us, *quoad nos*, an *enigma*) *my delight increasing each day* (in each part of the great game of creation), *playing before Him all the while... and my delight was to be with the sons of men* (we are participants of the Intelligence and therefore we are capable of

knowing creatures - in a limited way, of course). Thus, in the *On De Hebd.*, Aquinas looks at another text of Holy Scriptures which links *ludere* to knowledge, Eccl. 32, 15-16: “*praecurre autem prior in domum tuam et illic avocare et illic lude et age conceptiones tuas*”, “enter your house, play and ‘act’ your conceptions”, that is: know the various truths of things created by the divine Intelligence: “*Praecurre prior etc. Habet hoc privilegium sapientiae studium (...). Et ideo divina sapientia suam delectationem ludo comparat, prov. viii: delectabar per singulos dies... : ut per diversos dies, diversarum veritatum considerationes intelligantur. Unde et hic subditur: et illic age conceptiones tuas, per quas scilicet homo cognitionem accipit veritatis*”.

And so man - with his limited intelligence - is invited to play the game of divine Wisdom, to discover each piece, each part, each meaning of the “ludic logic” of Logos. Thus one understands, among other things, the special position of Aquinas with relation to the reach of our thought before the plans of God(11): for Aquinas there are no “*rationes necessariae*” of an Anselm, neither the freedom compatible with contradiction of an Ockham(12).

(1). *Educação, Teatro e Matemática Medievais*. 2a. ed. São Paulo, Perspectiva-Edusp, 1990 and *Idade Média: Cultura Popular*. S. Paulo, Cear-Fflchusp, 1995.

(2). These quotations are found in the Latin text edited by Roberto Busa *Thomae Aquinatis Opera Omnia cum hypertextibus* in Cd-Rom. Milano, Editoria Elettronica Editel, 1992. Whenever we make a quotation from this list we use the following numbering: #145, for example, means sentence number 145 in part 3.

(3). Thus, for example, Aquinas says: “Words and actions which are done to lighten the moment are called ludic or jocose” and “Entertainment comes about through *ludicra* in words or actions (*verba et facta*)” (II-II, 168, 2, c).

(4). Circa id quod est secundum se malum et non potest habere rationem boni, non est virtus et vitium (*Ethic.* 4, 16, 1).

(5). Habet autem aliquam rationem boni, inquantum est utilis humanae vitae. Sicut enim homo indiget a corporalibus laboribus interdum desistendo quiescere, ita etiam indiget ut ab intentione animi qua rebus seriis homo intendit interdum anima hominis requiescat: quod quidem fit per ludum. Et ideo dicit quod, cum sit quaedam requies hominis ab anxietate sollicitudinum in hac vita et in conversatione humana per ludum, et sic ludus habet rationem boni utilis, consequens est quod in ludis possit esse quaedam conveniens collocutio hominum adinvicem; ut scilicet homo dicat et audiat qualia oportet et sicut oportet; et tamen in talibus multum differt dicere et audire. multa enim aliquis homo decenter audit quae non decenter diceret. ubicumque autem est differentia eorum quae oportet fieri et eorum quae non oportet ibi non solum est medium, sed etiam superabundantia et defectus a medio. unde circa ludum contingit esse medium virtutis et extrema. (*Ethic.* 4, 16, 2).

(6). Quod illi qui neque volunt dicere aliquid ridiculum et molesti sunt illis qui dicunt, dum ex hoc irrationabiliter turbantur, videntur esse agrii, idest agrestes, et duri, quasi qui non emolliantur delectatione ludi. (*Ethic.* 4, 16, 4).

(7). It is not by chance that Aquinas considers that “intelligence” is *intus-legere* (“reading inside”): the *ratio* of the concept in the mind is *ratio* “read” in the innermost core of reality.

(8). The concept, the idea, *ratio*.

(9). “Illud quo aliquid cognoscitur quocumque modo, dicitur lux. unumquodque autem cognoscitur per suam formam, et secundum quod est actu. unde quantum habet de forma et actu, tantum habet de luce (...) est, in quantum habet de entitate et luce”. Fundamental to this theme is Josef Pieper’s book *Unaustrinkbares Licht* 2. ed., München, Kösel, 1963. Pieper quotes another important sentence by Aquinas: “*Ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius*, the same being-in-act of things (their created being) is their light”.

(10). In his *Commentary on John* (cp 1, lc 2) Aquinas explains that it is the action of the Father through the Word: “Quia enim evangelista dixerat omnia per ipsum facta sunt, posset intelligi patrem excludi ab omni causalitate; ideo consequenter addit et sine ipso factum est nihil. Quasi dicat: sic per eum facta sunt omnia, ut tamen pater cum eo omnia fecerit. Nam tantum valet sine eo, ac si dicatur non solus; ut sit sensus: non ipse solus est per quem facta sunt omnia, sed ipse est alius, sine quo factum est nihil. Quasi dicat sine ipso, cum alio operante, scilicet patre, factum est nihil; iuxta illud prov. 8: cum eo eram cuncta componens”.

(11). *Cfr.* e. g. Pieper *Scholastik*, München, DTV, 1978, cap. XI.

(12). God is happy and His “delight is to be with the sons of men”. And so God’s play is not a bad joke in Macbeth’s sense: “It (life) is a tale told by an idiot, full of sound and fury, signifying nothing” (Act V).

Spielen als Grund in der Weltanschauung des Thomas von Aquin

(Übersetzung ins Deutsche von Dr. Gabriele Greggersen)

Gott spielt. Gott schafft, indem er spielt und spielt in dem er schafft. Der Mensch muß spielen, wenn er menschlich leben möchte, aber auch wenn er gleichzeitig die von Gott gespielte Realität wahrnehmen möchte. Lediglich diese zwei Aussagen – Grundsätze in der Weltanschauung des Thomas von Aquin – genügen, um uns unmittelbar feststellen zu lassen, daß, von allen Urteilen, die noch gegen das Mittelalter erhoben werden, eins der ungerechtesten es als eine Zeit ansieht, die, bewußt oder gar unbewußt, gegen alles Lachen und Spielen kämpft. In Wirklichkeit ist der Mensch des Mittelalters –wenn man es so sagen darf – sehr empfindsam für alles Witzige (*Ludus*): die Lache, der Witz und das Spielen sind sozusagen ein Bestandteil seines Lebens.

Wie wir bereits versuchten klarzustellen(1), ist das Spielen in verschiedenen Instanzen der Kultur in dieser Epoche anwesend. In diesem Artikel beschäftigen wir uns mit der Reichweite und Bedeutung des Spielens in Thomas von Aquin. In diesem Zusammenhang bieten wir noch – im dritten Teil (S. 74 ff.) – eine vollständige Aufstellung der 173 Abschnitte aus den kompletten Werken des Thomas, in denen insgesamt 356 Fälle des Wortes *Ludus* (und entsprechender Nebenworte) vorkommen(2). Diese Worte erwecken verschiedene Interessen: vom semantischen Aspekt des *Ludus* – der im Thomas' Latein viel weiter reicht als irgendwelche "entsprechenden" Worte der modernen Sprachen – bishin zur Philosophischen Anthropologie; von der Ethik, bishin zu den Grundsätzen seiner eigentlichen Weltanschauung.

Zu Anfang erläutern wir flüchtig zwei kurze Texte – in denen ähnliche Gesichtspunkte dargestellt werden – die Thomas dem Spielen widmet: *Summa Theologica* II-II, q. 168, Artikel 2, 3 und 4 und *Kommentar zur aristotelischen Ethik*

IV, 16. In beiden Texten werden anthropologische und ethische Aspekte hervorgehoben: die Rolle des Spiels im menschlichen Leben, Spielen als Bedürfnis, Tugend und Last des Spiels. Im Anschluß widmen wir uns der tiefgehenden und einzigartigen Analyse des Thomas über das göttliche Spiel, und, im dritten Teil, fügen wir zusätzliche Bemerkungen linguistischer, psychologischer Natur usw. zur Aufstellung der 173 Sätze des Thomas über das Spielen hinzu.

1. Anthropologie und Ethik des Spielens in den thematischen Texten

Das Spielen in der *Summa Theologica* II-II, 168, 2, 3 und 4

Vorerst eine kurze Bemerkung über die Sprache. Im Gegenteil zur portugiesischen Sprache, in der man zwischen ein Spiel spielen (Beachtung bestimmter Regeln) und ganz einfach spielen (sich wie ein Kind vergnügen) unterscheidet, sind in *Ludus*, im Latein des Thomas – wie auch im Deutschen, Englischen und anderen Sprachen – beide Sinne vertreten. Es bedeutet weiterhin, wie im Deutschen, Spielen: ein Theaterspiel, usw. (verschiedene Bedeutungen des *Ludus* werden im dritten Teil diskutiert).

In beiden Texten, die thematisch dem *Ludus* gewidmet sind (in der *Summa* und der *Ethik*), handelt es sich vor allem um:

- ein erwachsenes Spielen (obgleich dies natürlicherweise auch für Kinder gilt).
- das Witzige, die gute Laune, die Sympathie, das lockere Reden und Handeln, die den Umgang befriedigend, angenehm, herzlich, heiter und liebevoll werden lassen.
- die Tugend des Zusammenlebens und der menschlichen Beziehung.

Über die Worte *Ludus* und *Jocus* ist zu bemerken, das im Latein *Jocus* im Wortspiel vorkommt: Sprüche, Rätsel, usw.; *Ludus*, auf der anderen Seite, bezieht sich eher auf dem nicht wörtlichen Spiel: den Tatsachen also. Dennoch werden, im 13. Jahrhundert, *Jocus* und *Ludus* oft als Synonyme angewendet(3).

Ohne die Sorge, sich mit Aristoteles selbst zu befassen, geht Thomas in der *Summa* mit größerer Freiheit mit dem Wort *Ludus* um, als in seinem *Kommentar zur Ethik*. Eine der wichtigsten Erkenntnis des *Ludus* befindet sich im ad 3 der Art. 3: *Ludus est necessarius ad conversationem humanae vitae*, Spielen ist notwendig fürs menschliche Dasein, um menschlich zu leben.

Die Aussage ist grundsätzlich anthropologisch, und wird im Art. 2 der *quaestio* 168 entwickelt. Thomas behauptet, daß gleichwie der Mensch Ruhe für den Körper braucht, um sich zu erholen – da er, wegen seiner physisch begrenzten Kräfte, nicht kontinuierlich arbeiten kann – so braucht er Ruhe für seine Seele: was durchs Spielen verwirklicht wird. So wie eine Mahlzeit (*Refectio, refectio*) die physischen Kräfte wiederherstellt, so werden auch die seelischen Kräfte durch Rekreation (*Re-creatio*) neu geschaffen.

Die im *Ludus* verwirklichte Rekreation – nachstehende Aussagen könnten auf dem ersten Blick etwas eigenartig erscheinen –, ist ein noch stärkeres Bedürfnis für den Intellektuellen oder Kontemplativen, der seine seelischen Kräfte sozusagen eher

“verbraucht” und von seiner Sinnlichkeit abrechnet. Und, da “das sinnlich Gute der menschlichen Natur entspricht”, haben die Aktivitäten des Geistes einen noch größeren Anspruch aufs Spielen. Davon lassen sich wichtige Folgen für die Erziehung schließen: der Unterricht darf niemals langweilig sein: *fastidium* ist ein ernstes Hindernis zum Lernen.

Man sollte, laut Thomas, in diesem Bereich drei Vorbeugungsmaßnahmen vornehmen:

1. Spiele vermeiden, die eine schändliche oder schädliche Handlung oder Rede mit sich bringen.
2. Sich nicht ohne Rücksicht vom Spielen überwältigen lassen, bishin zum Verlust der Ernsthaftigkeit der Seele. Diese Maximen für Erwachsene gelten aber auch für das Spielen der Kinder: “den Kindern sollte man keine Spiele erlauben: lediglich die ehrwürdige Rekreation”.
3. Man sollte dafür sorgen, daß das Spielen zeitlich, den Umständen, und den Menschen zum Besten dient.

Und hieraus leitet er eine spezifische Tugend des Spielens ab: die *Eutrapelia*: “All diese Dinge sollen abgeleitet werden von der Regel des Verstands (*Ratio* bedeutet hier: objektives Wissen über das Dasein). Die Angewohnheit, die aufgrund unseres Verstands funktioniert, ist nichts weiter als die Tugend der Sittlichkeit. Wir können also von einer Tugend des Spielens reden, die Aristoteles *Eutrapelia* nennt”.

Im ad 1, empfiehlt Thomas die didaktische Anwendung des Spiels und Witzes: zur Entspannung der Hörer und Studenten.

Im Art. 3, ist die Sprache davon, ob ein übermäßiges Spielen Sünde ist. Thomas behauptet, daß diese Art von Übertreibung auf zwei Weisen passieren kann: einmal, durch aggressives und schändliches Spielen, wie zum Beispiel, wenn jemand aus Spaß seinen Nächsten verletzt oder wenn er schändlich handelt oder redet; eine andere Art von Mißbrauch ist die, die sich auf ungemessene Umstände bezieht (wenn man im falschen Moment, Ort, oder mit dem Gegenstand oder der falschen Person spielt).

Die *Quaestio* endet in der Art. 4, wo Tomas sich der Schande als Defekt (Fehler) widmet: die Härte jener, die nicht zu spielen wissen zeigt sich, wenn sie unangenehm werden. Daher ist es Sünde, wenn man der allgemeinen Freude nichts beizutragen hat, indem man lästig und langweilig ist: “Alles was gegen die Regel des Verstands geht ist schändlich; und es ist nicht verständlich im Miteinanderleben langweilig zu sein: wenn man immer unangenehm ist und den Spaß Anderer verdirbt (...). Man kann aus Fehler im Spielen heraus sünden, indem man niemals Witze erzählt, aber auch, indem man keinen erlaubt, Witze zu erzählen, da man kein Verstand oder Toleranz hat für den Spaß und Witz der Anderen”. Dies wird auch in der *Ethik* thematisch auseinandergesetzt.

Das Spielen im Kommentar zur Ethik des Aristoteles

Die Kommentar des Thomas sind ungefähr drei Mal länger als die aristotelischen Originale (1127 b 30 - 1128 b 10) und sind, Schritt für Schritt, anhand

der Übersetzung geschrieben, über die Thomas verfügte. Diese Übersetzung – die zwar für seine Zeit nicht schlecht war – ist an manchen Stellen ziemlich vieldeutig(4). Unter den wenigen Innovationen des Thomas in Bezug auf die aristotelischen Originalen, muß der Grundsatz des Spielens als Tugend genannt werden. Die Diskussion beginnt mit dem Hinweis, daß, wenn eine Handlung nicht an sich gut sein kann (wie etwa der Neid oder Ehebruch), kann man nicht von Tugend als Regler dieser Handlung sprechen(5).

Das Spielen ist gut, weil es dem menschlichen Leben zum Besten dient: als erforderliche Entspannung von all dem Stress der Sorgen und Leiden des Lebens und Ruhe von aller ernstesten Beschäftigungen. Durchs Spielen wird ein harmonischer Dialog und Zusammenleben zwischen den Menschen geschaffen. Es gibt also ein *Medium* fürs Spielen, sowie man durch Übertreibung und durch Fehler Sünden kann(6).

Anschließend spricht Thomas von der Schande durch Übertreibung aufgrund des Unterschieds zwischen *bomolochus* und *irrisor*. Letzteres sucht, durch Übertreibungen, den Anderen zu verletzen und Schaden bringen, wozu alle möglichen Übertreibungen dienen; die erste versucht lediglich witzig zu sein, auch wenn man dazu Andere verletzt oder Anderen unangenehm werden könnte. Die Schande des Fehlers ist eine Eigenschaft der Bitteren und Hartherzigen, die sich durch Vergnügen und Spiel nicht besänften lassen(7).

2. *Ludus* in der göttlichen Schaffung(8)

Ludus hat in Thomas, wie gesagt, einen reichhaltigen Sinn und erhält verschiedene Bedeutungen und Anwendungen in hundert verschiedene Stellen seines Werkes. Erstens sind da biblische Beispiele, insbesondere die Verse der *Prd* 8, 30-31, in denen die göttliche Weisheit zur Sprache kommt, die Thomas folgendermaßen liest: “Cum eo eram cuncta componens et delectabar per singulos dies ludens coram eo omni tempore, ludens in orbe terrarum et deliciae meae esse cum filiis hominum” (“Da war ich als sein Liebling bei Ihm; ich war seine Lust täglich und spielte vor Ihm allezeit; ich spielte auf seinem Erdkreis und hatte meine Lust an den Menschenkindern”).

Dieser Text wird von Thomas tiefgründig interpretiert: es handelt sich ganz einfach um Grundlagen der göttlichen Schaffung und der Möglichkeit menschlicher Kenntnis über die Wirklichkeit. Laut Thomas geht es in diesem Text der Bibel um den Sohn, dem Verb Gottes: um die schöpferische Intelligenz durch die Gott alles schafft. Thomas weiß, daß im Evangelium des Johannes das griechische Wort *Logos* (Verstand und Wort zusammen) nicht zufällig als zweite Person der Heiligen Dreieinigkeit angewendet wird: der *Logos* ist nicht nur Bild des Vaters, aber auch Prinzip der Schöpfung: Er ist verantwortlich für die intellektuelle Artikulation der Dinge. So muß die Schöpfung als “innere Struktur” verstanden werden: als Projekt, *Design* der Formen der Wirklichkeit, die von Gott durch sein Verb, *Logos*, geschaffen wurden. In seiner Erläuterung des Johannes Evangeliums, erhebt Thomas sogar die Frage über die Angemessenheit der Übersetzung von *Logos* auf *Ratio* und nicht auf *Verbum*. Die letztere Form scheint besser zu sein, da sich beide Formen auf Gedanken beziehen, *Verbum* jedoch die Materialisierung der Gedanken hervorhebt (Verkörperung / Wort)(9).

So ist für Thomas die Schöpfung auch ein Sprechen Gottes: die geschaffenen Dinge sind, weil sie “gedacht” sind und weil sie von Gott “ausgesprochen” wurden:

und daher können sie auch vom menschlichen Verstand verstanden werden⁽¹⁰⁾. In diesem Sinne verteidigt die Theologie, in der erfolgreichen Formulierung von Romano Guardini- den *Wortcharakter* aller geschaffenen Dinge. Oder selbst in einem Satz des Thomas: “Sowie das hörbare Wort das interne Wort⁽¹¹⁾ verkörpert, so verkörpert auch die Kreatur die göttliche Konzeption (...); die Kreaturen sind wie Worte die das WORT Gottes offenbaren” (In Sent. I d. 27, 2.2 ad 3). Diese Idee der Schöpfung als Gottes Gedanke, der von Gott “spricht”, wurde sehr gut zum Ausdruck gebracht, in einem akuten Satz von Sartre (wenn auch um ihr zu widersprechen): “Es gibt keine menschliche Natur, weil es kein Gott gibt, der sie denken (*concevoir*) könnte”. Wie wir sehen werden, ist dieses Wort *-conceptio-* wesentlich in der Interpretation des Thomas.

So ist die Schöpfung Gottes nicht nur lediglich ein “Wesen erschaffen”, aber “Wesen schaffen”, die gleichzeitig ein *Design*, ein durchdachtes Projekt des Wortes sind. “*Et ipsa sapientia loquitur, Prov. 8, 30: Cum eo eram cuncta componens. Hoc etiam specialiter Filio attributum invenitur, in quantum est imago Dei invisibilis, ad cuius formam omnia formata sunt: unde Col. 1, 15: qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae, quoniam in ipso condita sunt universa; et Joan. 1, 3: omnia per ipsum facta sunt*”. (In I. Sent.)

“Meine Lust”, *delectabar*, liegt – kommentiert Thomas – in der Teilnahme an der Herrlichkeit des Vaters. “*Delectabar, consors paternae gloriae*” (In I Sent. d.2 q.1 a.5 ex).

“Ich spielte”, *ludens*, die Weisheit Gottes schafft spielend, weil sich die Weisheit in *Otium* der Kontemplation verkörpert, sowie in der Beschäftigung des Spielens, die aufgrund ihrer Zielsetzung an sich wünschenswert ist (siehe Sätze #1, #136). Außerdem drückt sie die Freude Gottes aus, auch im Schöpfen/Spielen (#20, #170). Also schöpft Gott spielend: “*Sicut enim operationes ludi non appetuntur propter aliud, sed in seipsis habent delectationem, ita et contemplatio sapientiae*” (In I Sent. d.2 q.1 a.5 ex).

Noch tiefer geht aber der Kommentar des Thomas über “täglich” (*singulos dies*, jeden Tag). “Tag” wird hier - in erster Linie - als Licht verstanden. Und wie man im *Kommentar über I Tim 6, 3* liest: “Alles was bekannt ist, sagt sich Licht”⁽¹²⁾. Und so sagt Thomas: ‘*Per singulos dies*’, *quantum ad rationes creaturarum quae in Deo sunt lux*” (In I Sent. d.2 q.1 a.5 ex). Weil es vom Wort geschaffen ist, ist ein Ding erkennbar. Thomas sagt in den *Quaestiones disputatae de veritate* (I, 2): *res naturalis inter duos intellectus constituta est* – die natürliche Wirklichkeit befindet sich zwischen zwei Intellekte: dem *intellectus divinus -mensurans und non mensuratum-* und dem *intellectus humanus: mensuratum*, der sein Maß erhält von den Dingen die, ihrerseits, gemessen wurden vom Wort.

Singulos bedeutet aber auch die mannigfaltigen *Rationes* aller einzelnen Tage der göttlichen Schöpfung. Daher ist es also nicht überraschend, daß – gerade in dem Kommentar zum *De hebdomadibus des Boethius-* Thomas seine tiefgehendste Interpretation formuliert (#135 e #136): “Somit (mit dem *Verbum*, Gottes schöpferischer Intelligenz) läßt sich alles verknüpfen (wie wenn man Teile eines Spiels zusammenbringt, vielleicht, *quoad nos*, eines Puzzles) und mein tägliches Vergnügen (in jedem Element des großen Spieles der Schöpfung) ist die ganze Zeit in

Seiner Gegenwart zu spielen, spielend über die ganze Sphäre der Erde; und es ist mir köstlich mit dem Menschensohn zusammen zu sein (als Teilnehmer der göttlichen Intelligenz und, so können wir auch die Kreaturen – wenn auch nur begrenzt – kennenlernen)”. So untersucht Thomas – im *Kommentar zum De Hebdomadibus* – noch ein Text der Schriften in dem er *ludere* und Kenntnis verknüpft, Sir 32, 15-16: “*Praecurre autem prior in domum tuam et illic avocare et illic lude et age conceptiones tuas*”, “Gehe in dein Haus, spiele und wandle deine Kenntnis in Akt um”, d.h.: erkenne die Wahrheit der durch Gottes Intelligenz geschaffenen Dinge in all ihrer Vielfältigkeit: ‘*Praecurre prior in domum tuam, et illic advocare et illic lude, et age conceptiones tuas*’. *Eccl. 32, 15-16. Habet hoc privilegium sapientiae studium (...). Et ideo divina sapientia suam delectationem ludo comparat, prov. viii: delectabar per singulos dies, ludens coram eo: ut per diversos dies, diversarum veritatum considerationes intelligentur. Unde et hic subditur: et illic age conceptiones tuas, per quas scilicet homo cognitionem accipit veritatis*”.

So ist der Mensch – mit seiner begrenzten Intelligenz – eingeladen am Spiel der göttlichen Weisheit teilzunehmen, durch die Aufdeckung verschiedener Teile, Elemente und Bedeutung: *die ludische “Logik”* des Logos... So versteht sich – unter vielen anderen Dingen – die eigenartige Position des Thomas im Bezug auf die Reichweite des menschlichen Denkens in Bezug auf Gottes Pläne(13): für Thomas gibt es keine “*rationes necessariae*” wie die eines Anselms, nicht einmal jene Freiheit, die Widersprüche, wie die eines Ockhams duldet (14).

(1). *Educação, Teatro e Matemática Medievais*. 2. Ausgabe, São Paulo, Perspectiva-Edusp, 1990. *Idade Média: Cultura Popular*. S. Paulo, CEAr-FFLCHUSP, 1995.

(2). Die Suche im Hypertext wurde anhand des lateinischen Textes der elektronischen Auflage von Roberto Busa *Thomae Aquinatis Opera Omnia cum hypertextibus in CD-ROM*. Milano, Editoria Elettronica Editel, 1992, durchgeführt. Wir benutzen diese Abkürzung: #145 bedeutet Satz 145, dritten Teil (S. 74 ff.).

(3). So sagt Thomas, zum Beispiel: “Man amüsiert sich durch *ludicra* des Wortes und der Handlung (*verba et facta*)” (II-II, 168, 2, c).

(4). Wie zum Beispiel, wenn Aristoteles den Unterschied zwischen tughaftes und schandhaftes Handeln illustriert, indem er es mit dem Unterschied zwischen alte und neue Komödien vergleicht.

(5). Circa id quod est secundum se malum et non potest habere rationem boni, non est virtus et vitium (*Ethic.* 4, 16, 1).

(6). Habet autem aliquam rationem boni, inquantum est utilis humanae vitae. sicut enim homo indiget a corporalibus laboribus interdum desistendo quiescere, ita etiam indiget ut ab intentione animi qua rebus seriis homo intendit interdum anima hominis requiescat: quod quidem fit per ludum. Et ideo dicit quod, cum sit quaedam requies

hominis ab anxietate sollicitudinum in hac vita et in conversatione humana per ludum, et sic ludus habet rationem boni utilis, consequens est quod in ludis possit esse quaedam conveniens collocutio hominum adinvicem; ut scilicet homo dicat et audiat qualia oportet et sicut oportet; et tamen in talibus multum differt dicere et audire. multa enim aliquis homo decenter audit quae non decenter diceret. ubicumque autem est differentia eorum quae oportet fieri et eorum quae non oportet ibi non solum est medium, sed etiam superabundantia et defectus a medio. unde circa ludum contingit esse medium virtutis et extrema. (*Ethic.* 4, 16, 2).

(7). Quod illi qui neque volunt dicere aliquid ridiculum et molesti sunt illis qui dicunt, dum ex hoc irrationabiliter turbantur, videntur esse agrii, idest agrestes, et duri, quasi qui non emolliantur delectatione ludi. (*Ethic.* 4, 16, 4).

(8). Diese Bemerkung stammt von Dr. Mario Sproviero. Es gibt auf Sanskrit zwei Wörter die Spielen bezeichnen: *Krîdâ* und *Lîlâ*. Das bekannte Wörterbuch Monier-Williams nennt folgende Bedeutungen für *Krîdâ* = Spiel (in beiden Sinne: mit Regeln oder ohne Regeln), Liebesbelustigung, Spiel mit Krischna, Wunder tun, aus reiner Belustigung. *Lîlâ* = Spiel (in beiden Sinnen), Sport, Belustigung, Unterhaltung, Zeitvertreib, reines Spiel, Kinderspiel, Leichtigkeit etwas auszuführen, äußerer Schein, Verstellung, Trugbild... Im hinduistisches Denken wird die Schöpfung oft mit einem reinen Spiel (*Lîlâ*) von Ischwara vergleicht, hauptsächlich um die Freiwilligkeit gegen die Notwendigkeit hervorzuheben. So sagt man im Vedânta, daß in sich Brahman vollkommen ist, und darum gibt es keine Gründe oder keine zwingende Notwendigkeit diese große Welt zu schaffen; er schafft sie spielend: ohne damit etwas zu gewinnen, sondern nur um der Freude willen. Es ist reines Spiel, dessen annäherndes Muster der Kinderspiel ist. *Lîlâ* ist mit dem Begriff *Mâyâ* (kosmische Illusion) verbunden. So vermeidet man die Schöpfung eine reine Illusion zu halten: es ist kein trügerisches Spiel eines Zauberers, sondern kosmisches Spielen: eine Einladung mit an einem existentiellen Tanz teilzunehmen... (Vgl. Dasgupta, S. A *History of Indian Philosophy*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1975, v. II, S.42 ff.). Dieser Denkweise hat der berühmte Tagore in Bengalen eine Schule gewidmet, in der seine Anhänger sich wie im Spiel benehmen sollten, in der alle Tage wie Feiertage sein sollten, in dem man nicht zwischen Arbeit und Spiel unterscheidet - *Kârma* und *Lîlâ* -: Anstrengung ohne Mühe mit aller Freude (Vgl. Zaehner, R. C. *Hinduism*, New York, Oxford Univ. Press, 1996, S. 190).

(9). *Super Io.* I, 1, 32.

(10). Thomas versteht unter "inteligere" nicht aus Zufall "intus legere" (von innen lesen): die ratio der Gedanken im Geist ist eine ratio in die Intimität der Wirklichkeit "hineinliest".

(11). Der Gedanke, die Idee, *Ratio*.

(12). "Illud quo aliquid cognoscitur quocumque modo, dicitur lux. unumquodque autem cognoscitur per suam formam, et secundum quod est actu. unde quantum habet de forma et actu, tantum habet de luce (...) est, inquantum habet de entitate et luce". Dennoch wird ein jedes Wesen durch seine Akte, seine Form erkannt: daher ist es so aktiv, als es Licht ist. Die wichtigste Referenz über dieses Thema ist Josef Pieper *Unaustrinkbares Licht*, München, Kösel, 1963. Pieper liest einen anderen, wichtigen Satz von Thomas auf: "Ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius".

(13). Cfr. z. B. Pieper *Scholastik*, München, DTV, 1978, cap. XI.

(14). Gott ist glücklich und hatte “seine Lust an den Menschenkindern”. Und so ist das Spiel Gottes kein böser Witz im Sinne Macbeths: “(Life) it is a tale told by an idiot, full of sound and fury, signifying nothing” (Akt V).

Breve comentário ao artigo sobre o ser humano como esquecedor

Sempre buscando garimpar o ouro antropológico no sítio da linguagem, em 1990 comecei a cursar as disciplinas de árabe na FFLCH-USP e tive como professor o lendário e saudoso Dr. Helmi Nasr, falecido em 24-11-2019.

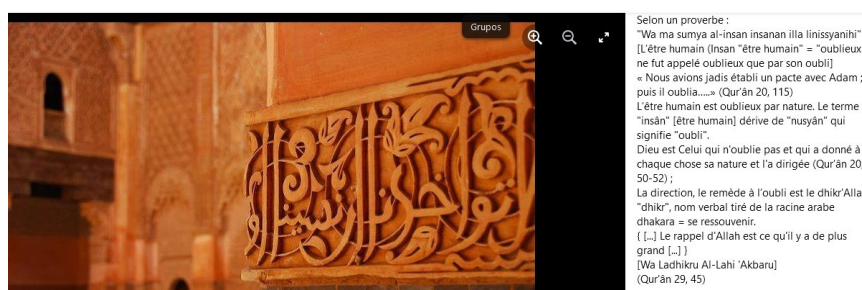
Já no primeiríssimo dia de aula, um impacto maravilhoso: o encontro com a palavra árabe *Insan*, para cuja magia já me havia alertado anos antes, Jaime Lauand. O aprofundamento no sentido dessa palavra confirmou-me em uma de minhas mais importantes linhas de pensamento: a educação como tentativa de vencer essa característica essencial da condição humana: a propensão ao esquecimento, que o Prof. Nasr ia mostrando como contida no vocábulo *al-Insan*.

Também este tema teve sua primeira versão em discurso de formatura na FEUSP, a de Patrono da turma de 1995.

Sempre me valia em minhas aulas dessa fecunda tese pieperiana (na verdade, de todos os antigos): “o homem é um ser que esquece”. Até tal ponto que alguns ex-alunos jornalistas chegaram a publicar a seguinte charge na Gazeta do Povo (23-11-2016):

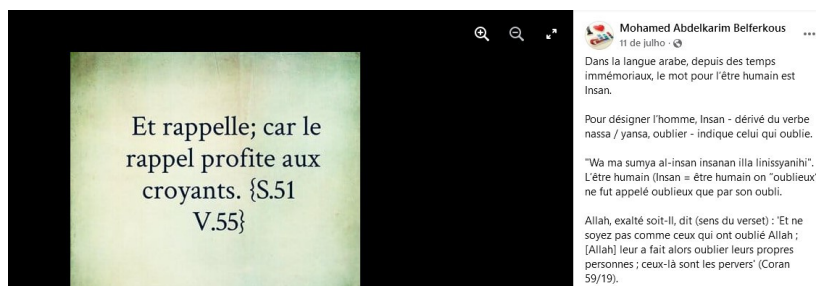


A mesquita de la Madeleine, em Nice, em sua página do Facebook, toma de meu artigo (sem citá-lo...) a ideia fundamental e até o provérbio “Wa ma sumya...”.



<https://www.facebook.com/mosqueedelamadeleine/photos/calligraphie-murale-grav%C3%A9e-sur-bois-en-k%C3%BBfi-fleuri-mosque%C3%A9e-de-marrakech-maroc-o%C3%B9/771499069600104/>

E o mesmo se dá com outra importante página islâmica do Facebook.



https://www.facebook.com/chakhchoukhaa/photos/dans-la-langue-arabe-depuis-des-temps-imm%C3%A9moriaux-le-mot-pour-l%C3%AAtre-humain-est-i/10233772580801923/?paipv=0&eav=AfatFNurqkoPGipsy1-FLlSkQYwyo5jCkAsyBtsCCVsmqCHEd9pAmKTvVIPedlmAfh0&_rdr

Resenha do artigo pelo Prof. Dr. Miguel Ángel García Olmo (Murcia).

Mi amigo Jean Lauand añade a su condición de filósofo medievalista el ser brasileño. Tal vez por ello sus artículos son de lectura amena y ágil. Y tal vez por ello, por la propensión estética que flota en aquel ambiente, vuelva él una y otra vez a abordar en sus escritos la inagotable relación existente entre belleza y Dios. De su vívida reflexión ni siquiera escapan las canciones de Paul McCartney o de Tom Jobim, ni los prodigiosos pies torcidos del añorado Garrincha, ni las expresiones populares de asombro que estallan en espontánea alabanza al Supremo Hacedor ("¡¡¡Oléééé...!!!" ―es decir: Wa-(a)llah, "¡Por Dios!"). Mi afición a lo clásico hace que paladee especialmente los comentarios que Jean suele dedicar al Himno a Zeus de Píndaro:

"La escena descrita por Píndaro es clara: Zeus decide intervenir en el caos. Toda la confusión y la deformidad van entonces dando lugar a la armonía y al orden: kosmos. Y cuando, finalmente, el mundo alcanza su estado de perfección, Zeus ofrece un banquete para mostrar a los demás dioses, atónitos ante tanta belleza, su creación... Mas, para sorpresa general, uno de los inmortales pide la palabra y apunta a Zeus un grave e inesperado defecto: faltan criaturas que alaben y reconozcan la grandeza divina de ese mundo... ¡Pues el hombre es un ser que olvida. El hombre, que fue agraciado por la divinidad con la llama del espíritu, el hombre, al final, salió mal hecho, mal acabado: tiende al embotamiento, a la insensibilidad... al olvido!"

Con permiso del pensador y del poeta, hubo, sin embargo, un tiempo en el que las criaturas, trascendiendo los decaimientos que acompañan la vida y su propia
https://www.eltestigofiel.org/index.php?idu=fr_7557

O homem, um ser que esquece

O homem é um ser que esquece!⁸⁰

Se perguntássemos à milenar tradição do pensamento pelos fundamentos filosóficos da Educação, os antigos dar-nos-iam esta sentença - tão simples - para meditar: “O homem é um ser que esquece”!

No Ocidente, já entre os gregos (de Hesíodo a Aristóteles, de Safo a Platão), encontramos constantemente um extraordinário papel dado à memória (por vezes personificada em *Mnemosyne*), na educação.

Um dos pontos altos dessa tradição dá-se - 500 anos antes de Cristo - com o poeta grego Píndaro. Seu *Hino a Zeus* - um poema que é, ao mesmo tempo, um tratado de antropologia - parece⁸¹ apresentar todas as características de uma das maiores obras-primas de todos os tempos.

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 (estreado 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!

⁸⁰. A primeira parte deste texto recolhe, com ligeiras modificações, o discurso que fiz como Patrono dos formandos FEUSP-1995; a segunda parte, o discurso que fiz como Paraninfo dos formandos da FEUSP-2001, 8-3-2002. Ao longo desta primeira parte, seguimos os capítulos 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; 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; e, sobretudo, de J. Pieper *Nur der Liebende singt*, Schwabenverlag, 1988, p.35 e ss.

⁸¹. O poema só fragmentariamente chegou a nós...

É a partir dessa constatação - dessa trágica constatação de nossa condição ontológica (também ela, hoje, esquecida...) - que se edifica toda a educação ocidental.

As musas (filhas de *Mnemosyne*), as artes, são já uma primeira tentativa de Zeus para remediar essa situação: elas foram dadas pela divindade ao homem como companheiras, para ajudá-lo a lembrar-se...

E é por essa mesma razão que os grandes pensadores da tradição ocidental consideravam as descobertas filosóficas, não tanto um deparar-se algo novo ou insólito, mas, precisamente, *des-cobertas*: trazer à tona algo já visto, já sabido, mas que, por essa entrópica tendência para o esquecimento, não permanecera na consciência.

Assim, a missão profunda da educação não é a de apresentar-nos o novo, mas, algo já experimentado e sabido que, no entanto, permanecia inacessível: precisamente o que se expressa com a palavra *lembrar*.

Claro que ao afirmar o caráter esquecediço do homem, não estamos 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 final do campeonato, nem das comidinhas realidades que compõem nosso rotineiro cotidiano. Esquece-se, sim, da sabedoria do coração, do caráter sagrado do mundo e do homem...

Se esse “jeito esquecido de ser” é tido, como dizíamos, no Ocidente, por uma característica básica do ser humano; na tradição oriental, por sua vez, tal consideração é ainda mais radical.

Na língua árabe, desde tempos imemoriais, a própria palavra para designar o ser humano é *Insan*. A surpreendente profundidade desse vocábulo torna-se manifesta quando dirigimos nossa atenção para seu significado literal: *Insan* - deriva do verbo *nassa/yansa*, esquecer -, e significa *aquele que esquece*.

A agudeza oriental, ao designar o homem por *Insan*, o esquecedor, vê-se confirmada pelo fato de que o próprio falante, em seu dia-a-dia, não se dê conta disso.

Daí a proverbial sentença árabe:

Wa ma sumya al-insan insanan illa linissyanihi

“O *Insan* (homem/esquecedor) foi chamado de *Insan* por causa de seu esquecimento”.

Naturalmente, há na formulação original, um delicioso jogo de palavras, como se disséssemos em português, com Drummond:

“O imposto chama-se imposto, porque nos é imposto”.

Não é de estranhar, pois, que, no Alcorão (20, 50-52), Deus se apresente - em contraposição ao homem - como “Aquele que não esquece”.

E o mesmo acontece na Bíblia, quando, pelo profeta, o próprio Deus diz: “Pode, acaso, uma mulher se esquecer de sua criança de peito?... Ainda que ela se esquecesse, Eu não me esqueceria de ti” (Is 49,15).

Essa tese antropológica - a de que o homem é essencialmente um esquecedor -, apesar de, ela mesma, estar esquecida, é-nos, no fundo, familiar. Não, não precisamos recorrer aos grandes filósofos para afirmá-la: baste-nos uma canção popular, cujo sucesso, ainda há poucos anos, correu o mundo todo.

Refiro-me a *Unforgettable* de Irving Gordon, que - na interpretação de Nathalie e Nat King Cole - foi a grande vencedora do prêmio *Grammy*.

Unforgettable (Irving Gordon, 1951)

Unforgettable, that's what you are
Unforgettable, though near or far
Like a song of love that clings to me
How the thought of you does things to me
Never before has someone been more
Unforgettable, in every way
And for ever more that's how you'll stay
That's why, darling, it's incredible
That someone so unforgettable
Thinks that I am unforgettable too...

Nessa canção, porém, após afirmar categoricamente a inesquecibilidade, a pretensa e pretendida inesquecibilidade (*Unforgettable, though near or far... Unforgettable, in every way etc.*), o poeta se trai e - através de duas construções adverbiais - acaba reconhecendo a fraqueza e os limites humanos.

São os versos em que fala em *more unforgettable* e *so unforgettable*, afirmando o caráter relativo de nossa lembrança, que admite gradações, mais e menos e, afinal, não é absoluta.

Só a partir dessa consciência de que o homem é esquecedor, é que se pode edificar, dizíamos, uma educação digna desse nome.

Nesse sentido, os antigos desenvolveram uma pedagogia - hoje *esquecida* e incompreendida -, a pedagogia do *dhikr*, a pedagogia do lembrar, a pedagogia baseada na sabedoria do povo, nos provérbios, na memorização, nos gestos, nas festas...

Cabe aqui, então, uma observação sobre a linguagem. Em diversas línguas, o lembrar, o memorizar está associado não já (ou não só...) a um processo intelectual, mas ao coração: saber de memória é, em inglês, *by heart*; em francês, *par coeur*; e esquecer-se de alguém, em italiano, é *scordarsi*, sair do coração...

Lembramos - sabemos *de cor* - o que está em nosso coração. Tomás de Aquino explica, agudamente, a razão profunda do lembrar e do esquecer: ele faz a ligação entre amar e lembrar: inesquecível é o que amamos! E, assim, comentando o salmo 9 e falando de Deus como o único que não se esquece, diz: *Illud quod aliquis cum studio et diligentia facit, non obliviscitur quin illud faciat; Deus autem studiosus est ad salutem hominum: et ideo non obliviscitur* (In Ps. 9, 8) ("O que não se esquece

é precisamente o que se faz com solicitude e amor⁸². Ora, Deus ama com solicitude o bem do homem; portanto, Ele não o esquece”).

E assim, um tanto inesperadamente, a tradição clássica em educação, a pedagogia do lembrar, revela-se também uma pedagogia do amor...

⁸². Nesse sentido, note-se que nas canções de amor em inglês, o primeiro sinônimo para *to love* é *to care*.

Man is a being that forgets!⁽¹⁾

(English translation by Alfredo H. Alves)

If we turn back to the millenarian traditions of thinking - both Western and Eastern - looking for the anthropological foundations of pedagogy, the ancients would enjoin upon us the meditation of a very short and simple sentence: "Man is a being that forgets!".

As far back as the time of the ancient Greeks (from Hesiod to Aristotle, from Sappho to Plato), a very important role was assigned to memory (sometimes personified in Mnemosyne) in pedagogy. A high point in this tradition is Pindar, who, as you know, lived five hundred years before Christ. His *Hymn to Zeus* (which is a magnificent poem as well as a "treatise" on the philosophy of education) seems⁽²⁾ to fulfil all the characteristics of a great world-masterpiece.

Pindar's scene is clear: Zeus decides to change *chaos* into *kosmos* and, gradually, confusion and deformity are transformed into harmony and beauty. And when his work is finally ready and the world reaches its perfection (with its newly created rivers, forests, animals and man...), Zeus invites the gods to a feast at which he shows his creation to his awestruck peers.

And suddenly, a surprise: one of the immortals begins to speak and points out a serious and unexpected imperfection: in this world, there are no creatures capable of being aware of the divine greatness of Creation and praising it.

For man is a being that forgets! Man - he that has been gifted by God with the flame of spirit - is, after all, insensible, forgetful - a clod. And, as I have said, it is precisely upon this idea, that man forgets (something forgotten nowadays), that our Western tradition of education has been built.

The Muses (daughters of Mnemosyne), the arts, are a first attempt on Zeus's part to repair this unfortunate human condition: they were given by the gods as companions to man: in order to remind!

And it is the same with philosophy. The great thinkers of the Western tradition consider philosophical discoveries not so much the finding of something new, but precisely *discoveries*. To discover: to bring to mind something already known (but - because of the entropical tendency for forgetting - not retained in consciousness).

Naturally, to talk about forgetfulness in man does not mean that he tends to neglect everything, but mainly what is essential. Certainly, he remembers many things: man - a "trivial creature", as Guimarães Rosa says - does not forget his payday nor does he forget to post a business letter or to buy his favourite magazine, and so on... But he does forget the sacred character of man, the presence of the divine in the world, the wisdom of the heart...

The consideration of man's inherent forgetfulness is even more marked in the Eastern tradition. Since the beginning of the Arabic language, its very word for man is *Insan*. The great profundity of this word is quite patent when we learn that, etymologically, *Insan* proceeds from verb *nassa/yansa* (to forget) and means: he who forgets. Oriental acuity in calling man *Insan* is confirmed by the fact that even the

Arabic man in the street is unaware of the deepest meaning of that word. And so, there is a proverbial Arab sentence: *Wa ma sumya al-insan insanan illa linissyanihi* (“*Insan* was called *Insan* because he forgets”). Naturally, its original formulation plays on words, almost as we might say in English: “*Sorry* is called *sorry* after *sorrow*”.

So, it is no surprise that in the Koran(3) God presents Himself - in contraposition to man - as He-who-does-not-forget. And it is the same with the Bible(4), when God says “Can a woman forget her little child? Even if she does, I will not forget you”.

Only by taking man’s forgetfulness into account, as I said above, can an education worthy of its name come into being. And so, the ancients conceived the pedagogy of *dhikr*, pedagogy of remembrance, based on the wisdom of the common man, proverbs, tales, memorising, feasts, and so on. And what are we doing here now if not celebrating - in a solemn way - a feast of memories of times past, in other words, *com-memorating*...?

In this respect, a remark on language. In many languages, “to remember” is linked not to an intellectual process but to the heart: retain in the memory is to know *by heart*; in French, *par coeur*; in Portuguese, *de cor*. And to forget someone in Italian is *scordarsi*, to take him away from the heart...

Thomas Aquinas with his penetrating mind explains the reasons for remembering and forgetting: “unforgettable is the beloved”. And talking about God, the only Rememberer, he says: God loves man *and so* He does not forget him. “*Illud quod aliquis cum studio et diligentia facit, non obliviscitur quin illud faciat; Deus autem studiosus est ad salutem hominum: et ideo non obliviscitur*” (*In Psalmos* 9, 8).

And so, in a rather unexpected way, we have terminated with the suggestion that the classical pedagogy of remembering - besides being a pedagogy of the Muses and arts, of feeling and wisdom - is something more: it is a pedagogy of love...

Thank you very much

Notes

(1). Speech on the occasion of the graduation ceremony of *Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo*, 18th December, 1995. The first part of this speech is based on the chapters of Michèle Simondon “Mnémosyne, 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; Bruno Snell “Pindar’s Hymn to Zeus” in *The Discovery of the Mind - The Greek Origins of European Thought*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1953; and especially Josef Pieper *Nur der Liebende singt*, Schwabenverlag, 1988, p. 35 et seq. The translation into English has been revised by Alfredo H. Alves.

(2). We have only fragments of this poem...

(3). XX, 50-52.

(4). Is 49, 15.

Al-Insan, l'Homme, ce grand Oublieux⁸³

La Tradition Occidentale

L'homme est fondamentalement, un être qui oublie! Dans cette caractérisation anthropologique aïgue coïncident les traditions de sagesse orientale et occidentale. Parmi les grecs, nous trouvons déjà l'extraordinaire rôle attribué à la Mémoire, *Mnemosyne*, dans les arts et la philosophie. "Mnemosyne c'est la mère des Muses" dit Hésiode 700 ans avant le Christ. Un siècle plus tard, Sappho affirme qu'il n'y a pas de mémoire sans les Muses (qui auraient hérité de leur mère, des aspects de leur don). et, après cent ans encore, Pindare établit aussi le caractère "souveneur" des muses dans son hymne grandiose, l'Hymne à Zeus. La scène est limpide: sous le pouvoir de Zeus, toute la confusion et toute la déformité ont donné lieu à l'harmonie et à l'ordre. Quand le monde atteint sa perfection de beauté, Zeus, dans un banquet, demande aux dieux s'ils croient qu'il manque quelque chose. "Oui - c'est la réponse - il manque des créatures divines qui louent cette beauté"...

Ce chœur de poètes ne s'exprime pas seulement au sujet de l'art ou de la philosophie de l'art; il s'exprime aussi et surtout de profondes convictions anthropologiques; l'homme est fondamentalement, un "oublieux": d'où le besoin des filles de *Mnemosyne* pour qu'il puisse se souvenir. C'est pour cette même raison que les grands penseurs de la tradition occidentale considéraient les découvertes philosophiques non exactement comme un "tomber" sur quelque chose de nouveau insolite, mais précisément en tant que dé-couvertes: amener à la conscience quelque chose de déjà vu, de déjà connu mais qui, par une raison quelconque n'était pas restée dans la conscience. Et tout d'un coup, un *insight*, une lumière intérieure permet de s'apercevoir de la réalité déjà vue: une ratio, jusque là, couverte. Ainsi, la mission de la Philosophie n'est pas non plus celle de nous présenter quelque chose de déjà vécu et su qui, cependant, restait inaccessible: justement ce qui s'exprime par le mot souvenir.

Il est évident que tout en affirmant le caractère "oublieux" de l'homme, on n'affirme pas qu'il oublie tout, mais surtout - et c'est presque une constatation d'ordre empirique - l'essentiel. En vérité, l'homme se souvient de beaucoup de choses: naturellement, lui, "créature triviale" (Guimarães Rosa) n'oublie pas de vérifier sa monnaie, n'oublie pas, non plus, la date de l'interview pour un nouvel emploi ni la date du dernier match d'un championnat et même pas des réalités qui composent la routine du quotidien. Beaucoup plus facile est le fait que précisément devant les sollicitations toujours urgentes du "journal des jours" (Guimarães Rosa), on puisse oublier les grandes vérités, comme la grandiosité de la création divine ou l'inexorable réalité de la propre mort. Ou, comme dit Dieu par la bouche du prophète Jérémie: "La

⁸³ Le présent bref article est basé sur les chapitres 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; Bruno Snell "Pindar's Hymn to Zeus" in *The Discovery of the Mind - The Greek Origins of European Thought*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1953; et Josef Pieper *Nur der Liebende singt*, Schwabenverlag, 1988, p. 35

filles, oublie-t-elle ses ornements? La fiancée, sa ceinture? mais mon peuple M'a oublié à jamais (Jér,2,32).

Le remède pour cet oublié-né c'est l'art (Pindare) et la philosophie en tant que reminiscence (Platon).

Pour conclure, encore un témoignage de la tradition occidentale qui provient de la théologie de S. Thomas: la mémoire est une puissante vertu intellectuelle-morale, une partie importante de la principale des vertus cardinales, la *prudentia*. D'où l'affirmation de S. Thomas sur la mission décisive de la méditation: maintenir vivant le souvenir devant de l'anthropique tendance à l'émoussement .

La Tradition Orientale

Si cette façon oubliée d'être est considérée, comme nous disions, une caractéristique essentielle de l'être humain dans l'anthropologie classique de l'Occident, dans la tradition orientale, telle considération est encore plus radicale. Dans la langue arabe, depuis des temps immémoriaux, le mot pour l'être humain est *Insan*. La surprenante profondeur anthropologique continue dans ce mot, se manifeste quand nous faisons attention à son signifié littéral, donnant emphase à une caractéristique humaine qui s'est "absolutisée" pour désigner l'homme, *Insan* - dérivé du verbe *nassa / yansa*, oublier - indique celui qui oublie.

L'infinie sagesse de la langue arabe, tout en désignant l'homme par *Insan*, l'"oublié" se trouve confirmée par le fait que le parleur arabe lui-même ne s'aperçoit pas, au jour le jour, de ce fait. D'où le vers judicieux: "*Wa ma sumya al-insan insanan illa linissyanihi*".

L'être humain (*Insan* = être humain ou "oublié") ne fut appelé oublié que par son oubli. Evidemment, il y a dans la formulation originale en jeu de mots délicieux, comme si on disait, en français, *toujours* à cause de *tous les jours*. On peut, donc, comprendre que dans la Bible, Dieu se présente fréquemment comme "celui qui n'oublie pas" en opposition à l'"oublié" par excellence, *Insan*. Est-ce qu'une femme peut oublier celui qu'elle allaite? Même si elle l'oubliait. Moi je ne t'oublierais pas (Is 49,15). Et l'homme dans sa prière, demande à Dieu "souviens": depuis Moïse (Ex 32,13) jusqu'au bon larron (Lc 23,42) la Bible est remplie de prières: "Souviens - Toi, ô Seigneur..."

L'oubli humain est fréquemment diagnostiqué comme auto-suffisance qui provient de la prospérité: "Qu'il arrive, dit Dieu, à l'entrée du peuple dans la terre promise, d'où jaillit lait et miel - qu'après avoir mangé à satiété ... et augmenté ton or etc.; tu viendras à oublier le Seigneur, ton Dieu (Dt 8, 12 et ss). Et en fait, Israël s'est engraisé et a oublié (Dt. 32,15) "Moi je les ai fait paître et ils se sont rassasiés; une fois rassasiés, leur cœur s'est exalté et, pour cela, ils M'ont oublié" (Os 13,6). Conscient du fait que l'homme est *Insan*, oublié, l'Orient développa une pédagogie - méprisée, oubliée et incomprise par l'homme occidental contemporain - la pédagogie *du dhikr*, la pédagogie du souvenir, la pédagogie fondée sur la répétition, sur le savoir par cœur, sur les fêtes, les gestes, les rituels...

L'homme occidental d'aujourd'hui est tellement déraciné (il oublie même sa condition d'oublié ...) si écarté de la sagesse, si auto-suffisante dans son habitat technologiquement domestiqué dans son monde si incolore et sans âme que ne se sensibilise par rien (exceptés, peut-être, les nouvelles formes de consommation ou les effets spéciaux ...) l'occidental pourrait s'exposer à la nécessaire complémentarité du dialogue avec l'Orient pour récupérer les racines d'une sagesse qui, finalement, ne sont que les racines de sa propre tradition occidentale.

Erziehen und Erinnern

(Patron Abschlußrede der Absolventen der Faculdade de
Educação da Universidade de São Paulo -1995)

(Übersetzung von Gabriele Greggersen)

Der Mensch ist ein vergeßliches Wesen!⁽¹⁾

Wenn wir die Denktradition nach den philosophischen Fundamenten der Erziehung fragten, würden uns die Alten den ganz einfachen Satz zur Meditation geben:

“Der Mensch ist ein Wesen, das vergißt!”.

Im Abendland, schon bei den Griechen (von Hesiod bis zu Aristoteles), finden wir die außerordentliche Wichtigkeit des Gedächtnisses für die Erziehung ständig vor (manchmal als *Mnemosyne* verkörpert).

Einer der Höhepunkte dieser Tradition befinden sich - 500 Jahre vor Christus - in dem griechischen Poeten Pindaro. Sein *Hymnus an Zeus* - ein Gedicht, daß gleichzeitig auch ein Erziehungstraktat ist -, scheint⁽²⁾ alle Eigenschaften der größten Kunstwerke aller Zeiten aufzuweisen.

Die von Pindaro beschriebene Szene ist deutlich: Zeus entscheidet sich dafür, in das *Chaos* einzugreifen. Von da an weicht alle Unordnung der Ordnung des Kosmos.

Als die Welt dann schließlich ihren perfekten Zustand erreicht (Erstaufritt der Erde, der Flüsse, der Tiere und des Menschen...), bietet Zeus ein Bankett, um es den anderen, über solche Herrlichkeit erstaunten Göttern, zu zeigen: sein Werk...

Aber zum Erstaunen aller, meldet sich einer der Unsterblichen und weist Zeus auf einen ernsten und unerwarteten Makel hin: Es fehlen doch Geschöpfe, die die göttliche Größe dieser Welt erkennen und preisen...

...Denn der Mensch ist ein Wesen, das vergißt!

Denn eigentlich ist der Mensch, wie er von der Gottheit mit der Flamme des Geistes begnadigt wurde, dieser Mensch, ist schlecht entworfen, unvollendet; er neigt zur Stumpfheit, zur Unempfindsamkeit... und zur Vergeßlichkeit!

Auf diese Feststellung, diese tragische Feststellung unseres ontologischen Zustandes (der heute in Vergessenheit geraten ist) - gründet sich alle abendländische Erziehung.

Die Musen (Töchter des *Mnemosyne*), die Künste, sind schon ein erster Versuch des Zeus, dieser Situation abzuweichen. Sie wurden dem Menschen von der Gottheit als Gefährtinnen gegeben, um ihm zu helfen, sich zu erinnern...

Und aus demselben Grund, betrachten die großen Denker der abendländischen Tradition die philosophische Entdeckungen niemals als ein Stoßen auf etwas Neues oder gar Außergewöhnliches, sondern vielmehr als *Entdeckungen*, als ein Aufheben von etwas längst Gesehenes, längst Gewußten, das aber, wegen dieser entropischen Tendenz zur Vergeßlichkeit, sich nicht im Bewußtsein erhalten hatte..

So ist also die tiefgründige Mission der Erziehung nicht die, uns etwas Neues vorzustellen, sondern etwas zuvor Erfahrenes und Gewußtes aufzudecken, das bis dahin unzugänglich geblieben war. Gerade das ist in dem Wort *erinnern* ausgedrückt.

Wenn manche behaupten, der Mensch sei ein vergeßliches Wesen, ist damit natürlich nicht gemeint, daß er alles vergißt, sondern - und diese ist auch eine Feststellung empirischer Art - das Wichtige und Wesentliche.

Denn, im Grunde, erinnert sich der Mensch an viele Dinge. Natürlicherweise *vergißt* er, dieses "Alltagsgeschöpf" ("*Criatura trivial*" - wie es Guimarães Rosa zum Ausdruck brachte), *niemals* den Tag der Einzahlung auf seinem Konto, nie vergißt er seine geliebte Zeitschrift, die Endweltmeisterschaft, auch nicht die üblichen Tatsachen, aus der die Routine unseres Alltags besteht.

Wohl vergißt er die Weisheit des Herzes, den heiligen Charakter der Welt und den Menschen...

Wenn, wie gesagt, diese "vergeßliche Seinsart des Menschen", im Abendland, für eine Grundeigenschaft des Menschseins angesehen wird, ist diese Feststellung wiederum in der östlichen Tradition viel radikaler.

In der arabischen Sprache lautet seit unabsehbaren Zeiten das Wort, das den Mensch bezeichnet "*Insan*". Die erstaunliche Tiefgründigkeit dieses Vokabels, wird offenbar wenn wir seine buchstäbliche Bedeutung betrachten: "*Insan*" - kommt vom Verb *nassa/yansa*, vergessen -, und meint "*der, der vergißt*".

Die orientalische Genauigkeit dieser Bezeichnung des Menschen als "*Insan*", als der "Vergeßliche", wird durch die Tatsache bestätigt, daß selbst der Sprecher, in seiner Alltagssprache diese Bedeutung nicht wahrnimmt. Daher kommt der sprichwörtliche arabische Satz:

Wa ma sumya al-insan insanan illa linissyanihi

("Der *Insan* - der Mensch also, der Vergeßliche - wurde wegen seiner Vergeßlichkeit *Insan* genannt".)

Natürlich enthält die Originalversion ein köstliches Wörterspiel, wie, wenn wir in deutsch, zum Beispiel, behaupten würden:

"Leidenschaft ist was Leiden schafft".

Daher ist es auch nicht außergewöhnlich, daß im Koran (Sure 20, 50-52), Gott sich vorstellt als der, der - im Gegensatz zum Menschen - "nicht vergißt". Dasselbe passiert auch in der Bibel, wenn der Prophet, und damit Gott selbst sagt: "Kann auch ein Weib ihres Kindleins vergessen, daß sie sich nicht erbarme über den Sohn ihres

Leibes? Und ob sie seiner vergäße, so will ich doch deiner nicht vergessen” (Jesaja 49:15).

Diese anthropologische These - daß der Mensch wesentlich ein Vergeßlicher ist - , ist uns im Grunde familiär, obwohl sie selbst längst in Vergessenheit geraten ist.

Nein, wir brauchen keine großen Philosophen zu befragen, um sie (die Vergeßlichkeitsthese) zu verteidigen. Es reicht, wenn wir eines populären Liedes gedenken, dessen Erfolg, noch vor kurzem, die ganze Welt erreichte. Ich beziehe mich auf “Unforgettable” von Irving Gordon, das in der Interpretation von Nathalie und Nat King Cole, der große Gewinner des Grammy Preises war:

Unforgettable

*Unforgettable, that's what you are
Unforgettable, though near or far
Like a song of love that clings to me
How the thought of you does things to me
Never before has someone been more
Unforgettable, in every way
And for ever more that's how you'll stay
That's why, darling, it's incredible
That someone so unforgettable
Thinks that I am unforgettable too...*

Nachdem er in diesem Lied, kategorisch die Unvergeßlichkeit, die angebliche und vermeintliche Unvergeßlichkeit (*Unforgettable, though near or far... Unforgettable, in every way*, usw.) behauptet, verrät sich der Poet - durch zwei adverbiale Konstruktionen - am Ende sieht er die menschliche Schwäche und Begrenzung ein. In den Versen, wo die Rede von **more unforgettable**, und **so unforgettable** ist, wird der relative Charakter unserer Erinnerung festgestellt, die sich große oder kleine Steigerungen leistet, und deswegen eben nicht absolut ist.

Nur von dieser Gewißheit her, daß der Mensch ein vergeßliches Wesen ist, kann man eine Erziehung aufbauen, die diesen Namen verdient.

In diesem Sinne, haben die Alten eine Pädagogik entwickelt - die heute vergessen und unverstanden bleibt - eine Pädagogik des *dhikr*, eine Pädagogik des Erinnerns, eine Pädagogik, die sich gründet auf die Weisheiten des Volkes, auf deren Sprichwörtern, auf dem Auswendiglernen, auf den Gesten, auf den Festen ...

Wenn wir nun diese Gedenkfeier, an der wir in diesem Moment teilnehmen in Betracht ziehen, an was denken wir, bzw. an was erinnern wir uns eigentlich? Wessen *ge-denken* wir, den wir nicht festlich und erhaben begrenzen und in unser Gedächtnis gravieren? Ein Gedenken, ist immer ein Versuch alle Erinnerungen dieser Jahre Studiums und Zusammenseins - der Freuden, der Entbehrungen (die jetzt auch Freuden sind...), des Wachstums in diesen Jahren - zusammenzufassen und unauslöschlich ins Herz zu einschreiben...

Hier ist eine Bemerkung über die Sprache angebracht. In vielen Sprachen ist das sich Erinnern, das Auswendiglernen, nicht gerade (oder nicht nur) mit einem Denkverfahren verbunden, aber eher mit dem Herzen: etwas aus dem Gedächtnis wissen heißt, im englischen, *by heart*; in französisch, *par coeur*; und jemanden vergessen, heißt auf italienisch *scordarsi*, aus dem Herzen hinaus scheiden ...

Was in unserem Herzen ist, daran erinnern wir uns - wir kennen es sogar auswendig. Thomas von Aquin, der große abendländische Denker erklärt, mit Genauigkeit, die wirklichen Gründe des Erinnerns und des Vergessens: er verknüpft Liebe und Erinnern: das was wir lieben ist unvergeßlich! Und so sagt er, zu seiner Erläuterung des Psalm 9, wo er über Gott spricht als den Einzigen, der nicht vergißt:

Illud quod aliquis cum studio et diligentia facit, non obliviscitur quin illud faciat; Deus autem studiosus est ad salutem hominum: et ideo non obliviscitur (In Ps. 9,8).

(Was mas mit Eifer und Liebe tut, eben das vergißt man nicht. Nun, Gott liebt das Wohl des Menschen, also vergißt Er es nicht).

Und so unverhoffter Weise, zeigt sich die klassische Erziehungstradition und die Erinnerungspädagogik gleichzeitig auch als eine Pädagogik der Liebe...

Herzlichen Dank

1- Im Laufe dieser Rede, befolgten wir die Kapitel von Michéle Simondon "Mnémosyne, 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; von Bruno Snell "Pindar's Hymn to Zeus" in The Discovery of the Mind - The Greek Origins of European Thought, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1953; und, von J. Pieper Nur der Liebende singt, Schwabenverlag, 1988, S.35 u. f.

2- Das Gedicht ist uns als Fragment überliefert worden.

Educazione e Memoria

(Tradotto all'italiano dal Dott. Mario Sproviero)

L'uomo è un essere che oblia!⁽¹⁾

Se domandassimo dei fondamenti filosofici dell'educazione alla millenaria tradizione del pensiero, gli antichi ci darebbero questa sentenza - così semplice - per meditare: "L'uomo è un essere che oblia!"

Occidente, già fra i greci (da Esiodo ad Aristotele, da Safo a Platone), rintracciamo di continuo uno straordinario ruolo assegnato alla memoria (talvolta personificata in *Mnemosyne*) nell'educazione.

Uno dei vertici di questa tradizione l'abbiamo - 500 anni avanti Cristo - nel poeta greco Pindaro. Il suo Inno a Zeus - un poema che è altrettanto un saggio d'educazione - sembra⁽²⁾ contenere tutte le caratteristiche d'uno dei più grandi capolavori di tutti i tempi.

La scena tracciata da Pindaro è chiara: Zeus decide intervenire nel caos e così tutta la confusione e deformità si dileguano e compaiono l'armonia e l'ordine: *kosmos*.

E quando infine il mondo perviene al suo stato di perfezione (esordendo la terra, i fiumi, gli animali, l'uomo...), Zeus offre un festino per mostrare agli altri dei - attoniti dinanzi tanta beltà - la sua creazione...

Però, con grande sorpresa generale, uno degli imperituri chiede la parola e indica a Zeus una grave ed inattesa lacuna: mancano creature che lodano e riconoscano la divina grandezza di questo mondo...

...Perciocché l'uomo è un essere che oblia!

L'uomo, colui che è stato aggraziato dalla divinità con la fiamma dello spirito, l'uomo insomma è riuscito mal fatto, mal finito, egli tende all'intorbidamento, all'insensibilità... all'oblio!

Da questa constatazione - da questa tragica constatazione della nostra condizione ontologica... - si edifica tutta l'educazione occidentale.

Le muse (figlie di *Mnemosyne*), le arti, sono già un primo tentativo di Zeus per rimediare questa situazione: esse sono state date dalla divinità all'uomo come compagne per aiutarlo a ricordarsi...

Ed è per questa stessa ragione che i grandi pensatori della tradizione occidentale considerano le scoperte filosofiche non tanto come un incontrarsi con qualcosa di nuovo od insolito, ma precisamente come *ri-trovamenti*: far venire a galla cose già viste, già sapute, però che per questa entropica tendenza all'oblio non erano rimaste nella coscienza.

Così la missione profonda dell'educazione non è quella di presentarci il nuovo, però qualche cosa di già provato e saputo che nondimeno rimaneva inaccessibile: precisamente quello che si esprime con la parola *ricordare*.

Certo che quando affermiamo il carattere dimentico dell'uomo, non diciamo che egli tutto dimentichi, ma principalmente - ed è anche una constatazione di ordine empirica - l'essenziale.

Poichè in verità l'uomo ricorda molte cose: naturalmente, egli, "creatura triviale" come ce lo dice Guimarães Rosa), non si dimentica della data del deposito bancario, non si dimentica di comprare il suo settimanale preferito, della finale per lo scudetto, neanche delle realtà spicciole che compongono la banalità della vita giornaliera.

Si dimentica, ohimé!, della saggezza del cuore, del carattere sacro del mondo e dell'uomo...

Se questa "boria obliosa d'esistere" è stimata, come dicevamo, in Occidente una caratteristica basilare del essere umano, nella tradizione orientale, a sua volta, questa considerazione è ancora più radicale.

Nella lingua araba da tempi immemori la parola che designa l'essere umano è presa dall'idea d'obliare: *Insan*. La sorprendente profondità di questo vocabolo appare quando facciamo attenzione al suo significato letterale: *Insan* - deriva dal verbo *nassa/yansa* obliare - e significa *quello che oblia*.

L'acutezza orientale nel designare l'uomo con *Insan*, l'obliante, si conferma nel fatto che il proprio parlante nella sua quotidianità non ne è consapevole.

Donde la proverbiale sentenza araba:

Wa ma sumya al-insan insanan illa linissyanihi.

("L'*Insan*, l'essere umano - l'obliante - è stato chiamato di *Insan* a causa del suo oblio").

Naturalmente c'è nella formulazione originale un delizioso gioco di parole come se dicessimo in portoghese, con Drummond:

"O imposto chama-se imposto porque nos é imposto".

(L'imposta si chiama imposta perché ci è imposta)

Non deve stupire allora che nel Corano (20, 50-52) Dio si presenta - in contrapposizione all'uomo - come "Quello che non oblia". E lo stesso accade nella Bibbia quando per mezzo del profeta Iddio stesso dice: "Si dimentica forse una donna del suo bambino... il figlio delle sue viscere? Anche se queste donne si dimenticassero, io invece non ti dimenticherò mai" (Is 49, 15).

Questa tesi antropologica - quella che l'uomo è essenzialmente un obliante - nonostante essa stessa giacere nell'oblio, è nel nostro fondo familiare.

No, noi non abbiamo bisogno di ricorrere ai grandi filosofi per affermarlo: ci basta una canzone popolare, il cui successo ancora recentemente ha percorso tutto il mondo. Mi riferisco a *Unforgettable* di Irving Gordon, che - nell'interpretazione di Nathalie e Nat King Cole - è stata la grande vincitrice del premio Grammy.

***Unforgettable* (Irving Gordon, 1951)**

Unforgettable, that's what you are
Unforgettable, though near or far
Like a song of love that clings to me
How the thought of you does things to me
Never before has someone been more
Unforgettable, in every way
And for ever more that's how you'll stay
That's why, darling, it's incredible
That someone so unforgettable
Thinks that I am unforgettable too...

In questa canzone dopo affermare categoricamente l'inobliabilità, la pretesa e presunta inobliabilità (*Unforgettable, though near or far... Unforgettable, in every way... ecc.*), il poeta si tradisce e - attraverso due costruzioni avverbiali - finisce per riconoscere la fiacchezza ed i limiti umani.

Sono i versi in cui parla di *more unforgettable* e *so unforgettable*, affermando il carattere relativo del nostro ricordo, il quale ammette graduabilità, più e meno, e quindi non è assoluto.

Solo partendo dalla coscienza che l'uomo è dimentico, si può edificare, come abbiamo detto, una educazione per risvegliare l'uomo dal suo torpore esistenziale.

In questo senso gli antichi hanno sviluppato una pedagogia - oggi *dimenticata* ed incompresa -, la pedagogia del *dhikr*, la pedagogia basata sulla saggezza del popolo, sui proverbi, sulla memorizzazione, sui gesti, sulle feste...

Attenzione proprio adesso a questa festa di laurea che stiamo nella semioscurità vivendo!

Cosa stiamo facendo qui, oggi?

Cosa tranne demarcando con festività e solennità, imprimendo nella memoria, "com-memorando"...?

Una commemorazione che cerca di raccogliere tutti i ricordi degli anni di studio e convivenza - le allegrie, i sacrifici (che adesso sono anche allegrie...), la crescita degli anni... - e imprimerle indelebilmente nel cuore...

Si addice qui dunque una osservazione sul linguaggio. In diverse lingue il ricordare, il rammemorare, è associato non già (o non solo) ad un processo intellettuale, ma piuttosto al cuore: sapere a memoria si dice in inglese *by heart*; in francese *par coeur*; in portoghese *saber de cor*; e dimenticarsi di qualcuno si dice in italiano *scordarsi*, cioè uscire dal cuore.

Ricordiamo - di *cor, cordis* - quello che abbiamo nel nostro cuore. Allora Santo Tommaso D'Aquino, il grande pensatore del Occidente, spiega

perspicacemente la ragione profonda del ricordare e del obliare: egli fa il legame fra l'amare e il ricordare: indimenticabile è proprio quello che noi amiamo!

E così commentando il Salmo 9 e parlando di Dio come l'unico che non oblia, dice:

Illud quod aliquis cum studio et diligentia facit, non obliviscitur quin illud faciat; Deus autem studiosus est ad salutem hominum: et ideo non obliviscitur (In Psalmos 9, 8).

“Quello che uno fa con amore e zelo veritariamente non si dimentica ⁽³⁾. Dunque, Iddio ama con zelo il bene dell'uomo; quindi Egli non lo dimentica”.

E così un tanto inaspettatamente e sotto voce la tradizione classica nell'educazione, la pedagogia del ricordare, si rivela anche una pedagogia del amore.

Tante grazie.

1- Discorso di patrono dei laureandi della Facoltà di Educazione della Università di San Paolo, Brasile, 1995. Lungo questo discorso seguiamo i capitoli di 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; da Bruno Snell “Pindar's Hymn to Zeus” in *The Discovery of the Mind - The Greek Origins of European Thought*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1953; e, soprattutto, da Josef Pieper *Nur der Liebende singt*, Schwabenverlag, 1988, p.35 e ss.

2- Il poema ci è arrivato solo frammentariamente...

3- In questo senso si faccia attenzione che nelle canzoni d'amore in inglese el primo sinonimo per *to love* è *to care*.

記憶與教育

Jean Lauand 著

何曄佳譯

人類是善於遺忘的！

如果我們向西方千年以前的傳統思想尋問教育哲學的根基，古人無疑地必會將這句話告訴我們，讓我們去深思：“人類是個遺忘者”！

從西方思想中(早自希臘文化起，從 Hesiod 到 Aristotle，從 Sapho 到 Plato)，我們可以看出，在教育的觀點上，記憶不斷地被賦予重要且特殊的角色(甚至在希臘神話裡，記憶被人格化為 Mnemosyne)。

西元前 500 年，希臘詩人 Pindar 就已把這個觀念帶至最高點。他當時寫的一首“讚美神”(不幸傳到我們時只是斷斷續續的幾句)，不但是一篇教育學論文，也是一首將任何好詩匯集其特點而展現無遺的創作。

詩中所描述的景象是明確的：有天，Zeus 神(即眾神之首)決定整頓混沌，祂於是讓一切的混亂和缺陷消失，使和諧與秩序行成，而創造了世界(kosmos)。

當世界終於達到了一個完美的境界(首次展現出極動人的山, 水, 萬物及人類), 為了要呈現祂得意的創作, Zeus神於是開了一場慶宴, 邀請了眾神。事實上, 所有的神也確實都被這至善無缺的巨作迷惑了, 都驚嘆不已!

但是, 更令人驚訝的是, 其中一位擁有敏銳, 細膩, 完美心思之特質的神竟舉手發言, 祂一語指出這驚奇傑作的一個嚴重的, 突如其來的, 未能預料的缺陷: Zeus神所造的人類是擅長遺忘的! 因此, 這世界便缺少了個能讚揚, 和感恩世界之神聖, 和偉大的生物。

人類, 這得到靈氣之火恩賜的生物, 其實是有毛病的, 他有愚鈍, 麻木, 和遺忘的傾向。

西方教育學就是建立在證實上述這有關人類本質的悲哀上。

於是, 被命掌管藝術的Muse女神們(即Mnemosyne的女兒們), 便是Zeus神為人類彌補這缺陷的辦法之一, 她們成為神賜予人們的好伴侶, 幫助人們去記憶。

也就是為了這個緣故, 西方傳統思想中具有代表性的大思想家都認為, 哲學探索的發現都不能稱為是新的發明, 而是把那些人們原本就知道的, 卻被一層遺忘之紗遮蓋了而無法保留在意識裡的, 重新找回, 再度去探覺, 去發現。

這麼一來, 教育最終的目的, 便不在於展示任何新的東西, 而主要是在能喚回那些古老的經驗: 那些早已知道, 卻一直沉睡在人們的記憶中的。

然而, 當我們提出人類善於遺忘的特點時, 並不表示他對一切事物都遺忘, 而是指對那屬於他自己本質的東西遺忘了。

因為, 事實上, 人們是記得很多事的: 他, ‘一個平凡的生物’(就如巴西名詩人GuimaraesRosa所說), 從不會忘記銀行定期存款的到期日, 不會忘記買他喜愛的雜誌, 收看他喜歡觀看的球賽, 和其他一切實際生活中零碎的小事情。

他所丟在腦後的, 是他心靈的智慧, 和他自己本身, 以及這整個世界所具有的神聖特質。

至此, 我們只針對西方傳統思想, 對人性的看法, 而下結論。其實, 在近東(阿拉伯一帶)傳統的思想裡也有此看法, 它甚至說得更嚴重一點。

在阿拉伯文, 自先古至今, “人”就是稱為“Insan”。這詞所包含的深奧意義, 把我們直接引入對記憶的探討: “Insan”

這名詞是從 Nassa 和 Yansa 這個動詞轉變而來的。Nassa 和 Yansa 就是“遺忘“的意思。而 Insan(人)就是“遺忘者“的意思。

當初，近東的文化敏銳地把人直接稱為“遺忘者“，而今日，連阿拉伯人自己也不再記得和察覺其含義了。這正證明了這名詞的確實性。

因此，在阿拉伯有一成語說：“Insan,人啊！遺忘者，被命名為 Insan,因為他擅長遺忘“。

當然，在原文裡含有的美妙文字遊戲，就像葡文詩人 Drumond 寫的“Imposto(葡文指“稅“)叫做 imposto,因為它是種強制責賦“(imposto 是由動詞 impor(強迫)轉變而成的名詞)。

(原文：“O Imposto chama-se imposto, porque nos e' imposto“)。

只有在明確地了解人類強烈的遺忘傾向後，我們的教育才可以正確而名副其實地，勝任它的定位。

因此，古人們發展過一套針對治療遺忘這毛病的教學(但在今日，它卻已被遺棄，甚至被誤解):就是記憶教育法，它是一種以民俗的知識為本，以成語教學，背誦古文，以人類的表達方式，種種禮儀，身體舉動，和歡樂愉快的慶典，宴會做為中心點的教育。

因為每個宴會都是為了要慶祝某個特殊的日子，或某件好的，或莊嚴的事的。是以一種愉快的，莊重的心態，將一個日子，或一件事，好好地刻記在每個來參加此慶典的人的心中(在葡文，co-memorar 是“一群人一同懷念，回憶“之意；而 comemorar 便是“紀念，慶祝“了)。舉行慶典不正是為了要在很久以後的將來，還能夠記得這一天，這件事嗎？

此外，我們在這還要提醒一點：在許多語言裡，默念，記得，回憶，懷念和“心“的關係都比和“腦“更深切。

且看看英文的 by heart,法文的 par coeur,葡文的 de cor,義大利文的“忘“(scordarsi:即“離開心“之意)。默念，記得，回憶，懷念的，其實就是那些存留在我們心中的一切。忘了，也就是離開心了。

聖湯母，西方一大思想家，也告訴了我們，人類所以能“記得“和“遺忘“的緣故，是因為他把記憶和愛緊緊繫在一起。他說：“難忘的是我們所愛的一切！“

這麼一說，有點使人驚喜的是，這個古老的傳統記憶教育法，也其實就是一套愛的教育法了。

*備註：在此，我們尚可加上中文的“念，憶，思，想，懷“等字，都和“心“部有關。而且“忘“不正是“逝去的心“，

或“在心中逝去“的意思嗎？且可想想中國孔夫子所提倡的“禮“和“溫故“的教育，不正也和此法有巧妙的遇合嗎？

** 原文本是作者於1995年應邀為教師代表，在聖大教育系畢業典禮之講詞。內容以Josef Pieper的研究著作“唯心中有愛的人才會歡唱“為主要參考書。中文翻譯刪去部份講文，並加上備註。

El hombre, ese olvidadizo

¡El hombre es un ser que se olvida!⁽¹⁾

Si a la milenar tradición de pensamiento le preguntásemos por los fundamentos filosóficos de la educación, los antiguos nos darían esta sentencia -tan simple- para meditar:

“El hombre es un ser que se olvida”.

En Occidente, desde los griegos (de Hesíodo a Aristóteles, de Safo a Platón), se encuentra constantemente el extraordinario papel que juega la memoria -a veces personificada en *Mnemosyne*- en la educación.

En esa tradición sobresale -500 años antes de Cristo- el poeta griego Píndaro. Su *Himno a Zeus* -un poema que es, a la vez, todo un tratado de educación- parece⁽²⁾ presentar todas las características de una de las mayores obras maestras de todos los tiempos.

La escena que presenta Píndaro es clara: Zeus decide intervenir en el caos y, entonces, toda la confusión y deformidad se van tornando armonía y orden: *kosmos*.

Y cuando, finalmente, el mundo alcanza su estado de perfección (estrenando la tierra, los ríos, los animales, el hombre...), Zeus ofrece un banquete para enseñar a los demás dioses -atónitos ante tanta belleza- su creación...

Pero, para sorpresa de los demás invitados, uno de los inmortales pide la palabra e indica a Zeus un grave e insospechado defecto: que en ese cósmos faltan criaturas que alaben y que reconozcan la grandeza divina del mundo..., pues el hombre es un ser que se olvida.

El hombre, que recibió de la divinidad la llama del espíritu; el hombre, está, después de todo, mal hecho, mal acabado: él tiende a la insensibilidad, a no darse cuenta... ¡a olvidarse!

Es con base en ese hecho -en ese trágico hecho de nuestra condición ontológica (el mismo, hoy día, olvidado...)- que se edifica toda la pedagogía de Occidente.

Las musas (hijas de *Mnemosyne*), las artes, aparecen como el primer intento de Zeus para arreglar las cosas: la divinidad se las regala al hombre como compañeras, para ayudarlo a que se acuerde...

Precisamente por eso los grandes pensadores de la tradición occidental consideraban también a los descubrimientos filosóficos, no como un encontrarse con

algo nuevo o *raro*, pero, sino precisamente, *descubrimientos*: traer a la luz algo ya visto, ya sabido, pero que, por esa entrópica tendencia al olvido, no permaneció en la conciencia.

De ahí que la misión profunda del educar no sea la de presentar algo nuevo, sino la de recuperar algo ya experimentado y sabido que, sin embargo, permanecía inaccesible: precisamente lo que se expresa con la palabra *recordar*.

Ciertamente, reconocer el carácter olvidadizo del hombre no significa afirmar que él se olvide de todo, sino sobre todo -y esto es una comprobación empírica- de lo esencial. Pues, de hecho, el hombre sí se acuerda de muchísimas cosas: él, “criatura trivial” (Guimarães Rosa), *no se olvida* de sus ingresos en su cuenta de ahorros, no se olvida de comprar la revista que le gusta, del juego de su equipo ni de tantas pequeñas realidades que componen nuestra vida cotidiana. Pero sí se olvida de la sabiduría del corazón, del carácter sagrado del mundo y del ser humano...

Si, en Occidente, el olvido es una nota esencial de la caracterización del hombre por parte de la antropología; en Oriente esa consideración es todavía más radical.

En la lengua árabe, desde siempre, la misma palabra que designa el ser humano es *Insan*. La sorprendente profundidad de ese vocábulo se torna patente cuando volvemos nuestra atención para su significado literal: *Insan* - que deriva del verbo *nassa/yansa*, olvidar- significa *aquél que se olvida*.

Esa aguda intuición oriental -que designa el hombre por *Insan* / el olvidador- se ve confirmada por el hecho mismo de que aún el hablante árabe, en su cotidiano, no se da cuenta de esta etimología. De ahí la sentencia proverbial:

Wa ma sumya al-insan insanan illa linissyanihi

(“El *Insan*, ser humano -el olvidador- ha sido llamado *Insan* porque olvida”).

Naturalmente, en la formulación original, se encuentra un delicioso juego de palabras, algo así como se dijésemos en castellano:

“Se dice ‘enhorabuena’ porque se trata de hora buena”.

Así, no sorprende que, en el Corán (20, 50-52), Dios se presente -en contraste con el hombre- como “Aquél que no se olvida”. Y algo semejante se lee en la Biblia, cuando, por ejemplo, por medio del profeta, el mismo Dios dice: “-¿Acaso olvida una mujer a su niño de pecho, sin compadecerse del hijo de sus entrañas? Pues aunque ésas llegasen a olvidar, yo no te olvido” (Is 49,15).

Esa tesis antropológica -la de que el hombre es esencialmente olvidadizo- es, en el fondo, muy familiar para nosotros (a pesar de que ella misma está olvidada). Y casi no nos hace falta leer a los grandes filósofos para comprobarla: es suficientemente ejemplar una canción popular, cuyo éxito, aún recientemente, recorrió todo el mundo.

Trátase de *Unforgettable* de Irving Gordon, que - en la interpretación de Nathalie y Nat King Cole - fué la gran vencedora del premio *Grammy*.

Unforgettable (Irving Gordon, 1951)

Unforgettable, that's what you are

Unforgettable, though near or far

Like a song of love that clings to me
How the thought of you does things to me
Never before has someone been more
Unforgettable, in every way
And for ever more that's how you'll stay
That's why, darling, it's incredible
That someone so unforgettable
Thinks that I am unforgettable too...

En esta canción, tras afirmar categóricamente lo inolvidable, lo que se presume inolvidable (*Unforgettable, though near or far... Unforgettable, in every way etc.*), el poeta se traiciona y -por medio de dos construcciones adverbiales- termina por reconocer la debilidad y los límites humanos.

Trátase de los versos en que se habla de *more unforgettable* y *so unforgettable*, afirmando el carácter relativo de nuestros recuerdos, que admiten grados, admiten más y menos, y, por tanto, al fin de cuentas, no son absolutos.

Sólo a partir de esa conciencia de que el hombre es olvidadizo, se puede edificar, decíamos, una educación digna de su nombre.

En esa línea, los antiguos han desarrollado una pedagogía -hoy *olvidada* e incomprensible-, la pedagogía del *dhikr*, la pedagogía del recuerdo, la pedagogía fundada en la sabiduría del pueblo, en los proverbios, en la memoria, en los gestos, en la fiesta...

Consideremos la misma fiesta que estamos, en este preciso momento, viviendo.

¿Qué hacemos nosotros aquí, hoy?

¿Qué, si no enmarcar de modo festivo y solemne, grabar en la memoria, “*conmemorar*”...?

Una conmemoración que busca recoger todos los recuerdos de esos años de estudio y de convivencia -las alegrías, los sacrificios (que, ahora, se vuelven también alegrías...), la formación recibida...- y grabarlos, de modo indeleble, en el corazón...

Cabe aquí, una nota sobre el lenguaje. En diversas lenguas, el memorizar se asocia no ya (o no sólo...) a un proceso intelectual, sino al corazón: saber de memoria es, en inglés, *by heart*; en francés, *par coeur*; y olvidarse de alguien, en italiano, es *scordarsi*, echar del corazón...

Recordamos -sabemos *de cor*, se dice en portugués- lo que traemos en el corazón.

Tomás de Aquino, el gran pensador de Occidente, expone con agudeza la razón última del recordar y del olvido: estableciendo un eslabón entre amar y recordar: ¡inolvidable es lo que amamos!

Así, comentando el salmo 9 y hablando de Dios como del único que no se olvida, dice:

Illud quod aliquis cum studio et diligentia facit, non obliviscitur quin illud faciat;
Deus autem studiosus est ad salutem hominum: et ideo non obliviscitur (In Ps. 9, 8).

“Lo que no se olvida es precisamente lo que se hace con solicitud y amor⁽³⁾. Ahora bien, Dios ama con solicitud el bien del hombre y, portanto, no lo olvida”.

De ese modo, la tradición clásica en educación, la pedagogía del recordar, termina -algo inadvertidamente- por ser también una pedagogía del amor...

Muchas gracias

1- Discurso de padrino de los graduados de 1995 de la *Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo*. En este discurso, seguimos los capítulos de Michèle Simondon “Mnémosyne, 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; 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; y, sobre todo, de Josef Pieper *Nur der Liebende singt*, Schwabenverlag, 1988, p.35 y ss.

2- El poema ha llegado fragmentariamente hasta nosotros...

3- No por acaso en las canciones de amor, en inglés, el primer sinónimo de *to love* es *to care*.

Breve comentário ao artigo sobre tolos e tolices em S. Tomás de Aquino

Sempre atento ao lúdico, dei-me ao árduo trabalho de identificar os 23 (!) tipos de tolos de que fala Santo Tomás de Aquino.

Sabendo da obsessão hispânica pelo tema *tonterías*, publiquei essa tipologia, em 1999: “*Tontos y tonterías en Tomás de Aquino*” (o mesmo artigo, em outras edições tem o título: “*La estulticia en el análisis de Tomás de Aquino*”) e a repercussão foi imensa! Originou muitas resenhas e citações na Espanha e nos países da Hispanoamérica. Veja-se, por exemplo, o comentário no jornal “La Nación”, da Costa Rica, em 01-03-2011 (<https://www.nacion.com/archivo/el-ocaso-de-los-genios/JZCACX7TN5F6XMASCTRK4RTQ5M/story/>)



Suscriptores Últimas noticias El País Política Puro Deporte Sucesos

El ocaso de los genios

Desafortunadamente, no existe vacuna que proteja a las personas de hacer tonteras

01 de marzo 2011, 12:00 a. m.

Pareciera que hay más tontos en el mundo que gente, lo que podría juzgarse como una tontería, si no fuera porque muchos tontos valen por dos. De acuerdo con el análisis que hiciera el filósofo Jean Lauand, de la Universidad de São Paulo sobre la obra de Tomás de Aquino, existen por lo menos 22 categorías diferentes de tontos, todos definidos en latín de acuerdo con la nomenclatura linneana, como sigue: asyneti, cataplex, credulus, fatuus, grossus, hebes, idiota, imbecillis, inanis, incrassatus, inexpertus, insensatus, insipiens, nescius, rusticus, stolidus, stultus, stupidus, tardus, turpis, vacuus y vecors. Ante esta

A revista *Vertebración* da Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (México), reproduziu o artigo em 2000.

Em 2002, sem que eu soubesse, a revista “*Cuadernos de Información e Comunicación*” da Universidad Complutense de Madrid, publicou-o também. Além das revistas *Arbil*, de Zaragoza; *Mercabá*, de Murcia; da Sociedad Internacional Tomás de Aquino, de Córdoba (Argentina) etc.

Além disso, esse texto virou, em mal disfarçado plágio, todo um capítulo de um livro sobre “los tontos” de um tal Leonardo Ferrari...



A técnica da hipocrisia e da má fé foi a seguinte: após uma ridícula “citação” sem sentido de JL (p. 92), somente para (mal) “legitimar” o descarado plágio que vem depois, ele copia na íntegra meu artigo “La tontería y los tontos...”.

Nunca discutas con un tonto

Análisis de la estulticia por Santo Tomás de Aquino

Jean **Lauand**, de la Universidad de São Paulo nos dice que los tontos son legión. Esta verdad que viene confirmada por la autoridad de Dios (como si hiciera falta revelación de una tal perogrullada) es citada más de veinte veces por Tomás de Aquino: "stultorum infinitus est numerus", sentencia de Salomón, dicha en un momento de vehemente desahogo y bajo los efectos del vino. Los necios –dice- "me rodean como avispas".

Pero no sólo hay infinitos tontos, sino que los hay de distintas formas: unas más ligeras; otras, más

O artigo teve também repercussão em inglês, na tradução de meu saudoso amigo e mestre Alfredo H. Alves: “Fools in Aquinas’s Analysis” e foi publicado na revista “Quodlibet Journal” (Univ. North Park - Chicago), hoje desativada, e no prestigioso site especializado canadense “Medievalists.Net”.

Medievalists.net

Foolishness and Fools in Aquinas’s Analysis

By Jean Lauand

Notandum, No. 32 (2013)

Introduction: Fools are legion. This self-evident truth, vouched for by Holy Scripture, is quoted more than twenty times by Thomas Aquinas: “stultorum



O artigo destacou-se também ocupando o Primeiro Lugar nos Top Ten (categoria “Filósofos”) de *Buscopium*, buscador espanhol de estudos medievais (cf. <https://www.jeanlauand.com/Buscopium.htm> - Print).

O artigo foi reproduzido parcialmente em polonês em um Congresso de Filosofia Medieval na Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego pelo Dr. Michał Zembruski em sua exposição “Głupota i 23 głupców u Tomasza z Akwinu” (Estupidez e 23 tolos com Tomás de Aquino). Recolheremos aqui também essa tradução.

Ao introduzir minha tipologia e análises, o Dr. Zembruski afirma:

Tipos de tolos.

Em Tomás (de Aquino), aparecem vinte e três formas de estupidez. Esta lista pode ser encontrada no excelente artigo *Fools in Aquinas's analysis* de L. J. Luanda [sic].

Outro eslavo, o Dr. Imrich Ruisel, cometeu um equívoco ao recolher (com ligeiras mudanças), traduzido ao eslovaco, trechos de meu artigo: ele considerou como autor não a mim, mas Roberto Busa (!!), que foi simplesmente o editor do CD de busca das obras de Santo Tomás de Aquino, que utilizei para minhas pesquisas...

Uma boa resenha é a de Fernando Rey:

El Norte de Castilla 170

FERNANDO REY

Viernes, 24 de febrero 2006, 01:00



CAE en mis manos (o mejor ante mis ojos, vía Internet) un estudio de L. Jean Lauand sobre el comentario de Santo Tomás de Aquino al conocido proverbio de un desengañado rey Salomón: «Los tontos son legión» (Eclesiástico, 1, 15). Esta frase, en manos del minucioso analista dominico, un auténtico relojero de precisión de la psicología humana,

No site da Universidad Santo Tomás (Colombia), tive a alegria de ver o artigo – “*una suerte de taxonomía de los tontos*” – indicado corretamente: <https://catedramayortomasdeaquino.wordpress.com/2017/10/20/humor-en-tomas-de-aquino/>



Especialmente no caso deste artigo, houve muitos que o copiaram em sua essência (ou por vezes o texto inteiro) sem citar a fonte. Assim, por exemplo um tal E. F. Rueda simplesmente se apropriou da tipologia que (arduamente) estabeleci nesse artigo, como se pode facilmente ver em seu site: <https://efrueda.com/tomas-de-aquino-y-los-tontos/> Ou este outro: <https://falangeautentica.wordpress.com/2008/05/13/la-estulticia-de-los-tontos-estultos-primera-parte/>

Tolos e Tolices na Análise de Tomás de Aquino

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 Aquinate⁸⁴, encontramos toda uma tipologia de tolos: *asyneti, cataplex, credulus, fatuus, grossus, hebes, idiota, imbecillis, inanis, incrassatus, inexpertus, insensatus, insipiens, nescius, 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

⁸⁴. 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.

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.⁸⁵). 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:

“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:

⁸⁵. “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).

“Admirans refugit in praesenti dare iudicium de eo quod miratur, timens defectum, sed in futurum inquirat. 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)⁸⁶.

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.

⁸⁶. “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”.

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 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 in quantum ex aliqua distantia suum obiectum percipit; vel in quantum 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 olfaciendo; 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 spirituale. 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 *instruidos* 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 sensibilium; 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 remédio é o estudo, a doutrina; contra as deficiências do intelecto prático: *consilium*, a deliberação e o conselho” (II-II, 32, 2).

CIC. Cuadernos de Información y Comunicación

Número actual Números publicados Indexación Avisos Estadísticas Políticas editoriales Acerca de

CIC
Cuadernos de **Información**
y **Comunicación**



Idioma

English

Español (España)

La tontería y los tontos en el análisis de Tomás de Aquino

Los tontos son legión. Esta verdad que viene confirmada por la autoridad de Dios (como si hiciera falta revelación de tal perogrullada) es citada más de veinte veces por Tomás de Aquino, que la lee en Ecle. 1, 15: “stultorum infinitus est numerus”, sentencia de Salomón, dicha en un momento de vehemente desahogo y bajo los efectos del vino (2, 3). Los necios –dice, por su vez, el Salmo (118, 12)– “me rodean como avispas”.

Pero no sólo hay infinitos tontos, sino que los hay de distintas formas: unas más ligeras; otras más graves; hay tonterías inocentes; otras que son pecado... A lo largo de toda la obra del Aquinate⁸⁷, encontramos: *asyneti, cataplex, credulus, fatuus, grossus, hebes, idiota, imbecillis, inanis, incrassatus, inexpertus, insensatus, insipientis, nescius, rusticus, stolidus, stultus, stupidus, tardus, turpis, vacuus* y *vecors*.

En este artículo examinaremos brevemente –nada más que algunos apuntes– más de veinte tipos de tontos presentados por Tomás, algunas de las causas, efectos y los remedios –en la medida en que cabe remedio...– de la tontería.

Por lo pronto, Tomás hace la comparación con los animales. Si en español “asno” se emplea para designar una persona ruda y de muy poco entendimiento y, también en portugués, “burro” es ya la primera palabra para designar la poca inteligencia, Tomás en veinte ocasiones compara el *insipiente* al jumento: porque los animales actúan movidos por la pasión (el perro tan pronto como se irrita, empieza a aullar; el caballo, cuando tiene un deseo, relincha, etc.)⁸⁸. Y el insipiente, que dimite

⁸⁷ Las búsquedas en hipertexto fueron hechas sobre el texto latino de la edición electrónica de Roberto Busa, *Thomae Aquinatis Opera Omnia*, cum hypertextibus en CD-ROM, Milano, Editoria Elettronica Editel, 1992.

⁸⁸ “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, 9: ‘Nolite fieri sicut equus et mulus, etc.’” (*In Ps.* 48, 6).

de la razón (de su honor, que es la razón, como repite Tomás), se reduce a un asno o 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).

Se le compara al asno, porque el asno es asno, animal estulto: “Quia asinus est animal stultum, unde dicitur asinus, idest insensatus. Sic homo insensatus (...)” (*Super Ev. Mt.*, cap. 21, lec. 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. Mt.*, cap. 10, lec. 2). Y, como vemos, el tonto *stolidus*, es parangonado a la oveja.

El problema de la tontería se cifra siempre en el buen juicio sobre la realidad y sobre todo en los *agibilia*.

Si *sensatus* es el hombre razonable, con sentido común, en lo que se refiere a las acciones particulares; a los *insensati* o *asyneti* les falta el sentido para estas acciones (Tomás agudamente hace notar que no se puede decir de niños que sean insensatos, sino sólo de adultos). “Insensatus autem proprie dicitur qui sensu caret” (*Super ad Gal.*, cap. 3, lec. 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).

Una primera característica de diversas formas de tontería es la parálisis. Ocurre por ejemplo en el *stupidus* (que, por veces, Tomás designa por *cataplex* –“cataplex, id est stupidus”, *Sent. Libri Ethic.* II, 9, 11–), que recibe este nombre precisamente de una especie parálisis que le sobreviene por *stupor*.

El estupor es distinto de la admiración: esta es una actitud positiva que acaba por requerir la disquisición; aquél, la impide:

“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).

La parálisis es común a otros tipos de tontos: acomete también al *torpe*, de ahí que ya Isidoro de Sevilla recoja la curiosa etimología del pez *torpedo*, que *entorpece* a los miembros de quien le toca (*Etym.* XII, 6, 45).

Tomás incluye el *stultus* entre los paralizados y citando a Isidoro, hace derivar el mismo nombre *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.).

Además de la parálisis, otro factor importante en la caracterización de la tontería está en la (falta de) sensibilidad: en ese mismo artículo, distinguiendo entre estulto y fatuo, dice que la estulticia comporta embotamiento del corazón y obtusidad de la inteligencia (“stultitia importat hebetudinem cordis et obtusionem sensuum”).

La fatuidad es la total ausencia de juicio (el estulto tiene juicio, pero lo tiene embotado...). De ahí que la estulticia sea contraria a la sensibilidad de quien sabe: sabio (*sapiens*) se dice por saber: así como el gusto discierne los sabores, el sabio discierne y saborea las cosas y sus causas: a la obtusidad se opone la sutilidad y la

perspicacia de quien sabe (“*fatuus caret sensu iudicandi; stultus autem habet, sed hebetatum; sapiens autem subtilem ac perspicacem*”, II-II, 46, 1, c.).

La metáfora del gusto, de la sensibilidad en el gusto como paradigma para quien sabe saborear la realidad, encierra una de las principales tesis de Tomás sobre la tontería.

En el comienzo de la parte I-II de la *Suma*, por ejemplo, discutiendo cuál es el fin último del hombre, considera la objeción de que la felicidad estaría en el dinero pues esa es la opinión común...

Y contesta:

“‘Todo se sujeta al dinero’ es lo que afirma la legión de estultos que saben sólo de bienes corporales, que el dinero puede comprar. Pero el juicio sobre el bien humano no lo debemos tomar de los estultos sino de los sabios, lo mismo que en el caso de sabores preguntamos a quienes tienen paladar sensible” (I-II, 2, 1, ad 1)⁸⁹.

Se trata siempre de una percepción de la realidad: las cosas que de hecho son amargas o dulces, parecen tales para quienes poseen una buena disposición de gusto, pero no para aquellos que tienen el gusto deformado.

Cada cual se deleita en lo que ama: a los que padecen de fiebre, se les corrompe el gusto y no encuentran dulces cosas que en verdad lo son:

“*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 Ethic.* III, 10, 6).

Cuando Tomás busca caracterizar el estulto –la estulticia como opuesto a la sabiduría– se refiere propiamente al no darse cuenta de la conexión entre medios y fines: “*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.).

Además, el actuar del estulto sigue a su falso juicio que tiene por bien lo que no lo es:

“*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.*, cap. 6, lec. 1).

⁸⁹ “*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*”.

Tomás distingue entre la estulticia especulativa y la práctica: hay gente muy limitada de inteligencia, pero que sabe actuar bien; hay en cambio personas inteligentísimas que son estultos en su actuar:

“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, a. 5, c. y ex.).

En otro lugar, Tomás, siempre atento al lenguaje, distingue entre el estulto, que no asciende a los conocimientos superiores; el insipiente, que no saborea su dulzura y el *vecors*, a quien le falta corazón para decidirse: “Stultus, quantum ad cognitionem divinorum, insipientes, quantum ad experientiam dulcedinis ipsorum; vecordes, quia sine corde quantum ad electionem agibilium” (*In Hier.*, cap. 4, lec. 7).

Y luego indica otra distinción entre el insipiente y el estulto: el insipiente puede tener conocimientos terrenos pero no los eternos, mientras el estulto carece aún de los conocimientos 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).

Otra característica del insipiente es creer –también él– que todos tienen su condición: “Cum ipse sit insipiens, omnes stultos aestimat” (II-II, 60, 3, c.). Y cuando Tomás considera la etimología, hace notar que el insipiente es el *in-sapiente*, el no-sabio, que no saborea la sabiduría divina: “Unde cum contradicat sapientiae divinae, vocat eam insipientem. Quasi dicat: insipiens (...)” (*Super I ad Cor. XI-XVI*, cap. 15, lec. 5) y: “Vir insipiens contemnit cognitionem divinorum” (*In Ps.* 52, 1).

Otra constante en diversos tontos es la obtusidad, que se opone a la agudeza, lo agudo penetra en la realidad: de ahí que se hable de “sentidos agudos” y “inteligencia aguda”, que penetran hasta en el íntimo de la realidad, y del *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, in quantum ex aliqua distantia suum obiectum percipit; vel in quantum 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 olfaciendo; 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.).

La obtusidad puede ser pecaminosa, culpable:

“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.*, cap. 3, lec. 3).

Y: “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, sc. 3).

De ahí también los errores crasos, gordos, groseros y las metáforas de la grosería del intelecto o del corazón: *incrassatus*.

“Ideo cor populi huius, id est mens, incrassatum est, id est 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. Mt.*, cp. 13, lec. 1).

Le falta sensibilidad también al *stolidus*, incapaz de relacionar el efecto con su causa: “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).

Éste es comparado a la oveja: “Per ovem, quae est animal stultum, significatur hominis stoliditas (...)” (*Super Ev. Io.*, cap. 2, lec. 2). Y –siguiendo Aristóteles– afirma que los *stolidi* por antonomasia son los celtas: “Potest autem dici insanus, sicut dicitur de celtis qui sunt stolidi” (*Tabula libri Ethic.*, cap. t).

De entre las causas morales de la percepción de la realidad, se destaca la buena voluntad que es como una luz, mientras la mala voluntad sumerge en la tiniebla del prejuicio: “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” (*Cat. Aur. in Mt.*, cap. 19, lec. 7).

Otro punto importante en el análisis de la tontería es que hay –y es algo evidente– grados de inteligencia (y de tontería...): el *rústico* no se puede comparar al 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 I, 3, 5).

Y ahí encontramos otro tipo: el *idiota*. Siempre atento a los orígenes de los nombres, Tomás hace notar que *idiota*, propiamente, significa aquel que sólo conoce su lengua materna: “idiota proprie dicitur, qui scit tantum linguam, in qua natus est” (*Super I ad Cor. XI-XVI*, cap. 14, lec. 3). Pero el sentido se extiende: se trata principalmente del cultivo de la inteligencia.

El tonto, por no cultivado, es el idiota. Así, en el texto citado de la *Contra gentiles*, Tomás confronta el “intellectus optimi philosophi” al “intellectus rudissimi idiotae” y afirma que el idiota toma por falso lo que él no puede comprender.

Es en general el *inexpertus* (“non habens scientiam acquisitam”) como aquel esclavo ignorante del *Ménon* de Platón (I, 84, 3, 3). Tomás habla incluso de la contraposición entre atletas *instruidos* y *idiotas*, es decir, rudos sin experiencia: “Et simile est de athletic, id est pugilibus fortibus et instructis cum idiotis, id est rusticis inexpertis” (*Sent. Libri Ethic. III*, 16, 11).

El rústico se asombra de lo que desconoce (y que para otros es harto conocido y no despierta admiración): “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 eclipsis solis miratur rusticus, non autem astrologus” (I, 105, 7, c.).

Imbecillis se refiere a la flaqueza en general (moral, de ánimo, de la fe, etc.) y no especialmente a la intelectual. En todo caso, Tomás habla de *imbecillitas intellectus*, *imbecillitas sensus* y *imbecillitas mentis*. Se refiere así a los *tardos* en comprender: “Ipsorum tarditatem ad ea capienda, ibi quoniam imbecilles” (*Super ad Hbr.*, lec. 2), y a la dificultad de aprensión intelectual directa sin comparaciones:

“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.*, cap. 3, lec. 3).

Imbécil significa, además, no superar el nivel primario de la inteligencia, que no supera lo sensible, como es el caso del politeísmo:

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

En relación a Dios, todo hombre es tardo de intelecto (Dios lo conoce todo en un solo acto) y por tanto para aprender requiere muchas metáforas. Un intelecto elevado, de pocas cosas extrae mucho conocimiento, mientras los tardos necesitan de muchos ejemplos 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).

Los más tardos se resisten a atinar con la realidad y dan interpretaciones groseras: la voz que glorifica a Jesús en el Evangelio es tomada por los más *groseros* por trueno: “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. Io.*, cap. 12, lec. 5).

El *nescius* es el ignorante, con ignorancia culpable o no: “Sicut autem Caiphás nescius dixit: oportet unum hominem mori pro populo, sic milites nescientes faciunt” (*Cat. Aur. in Mc.*, cap. 15, lec. 3).

El *crédulo* es superficial en el creer: “Quod esse credulum in vitium sonat, quia designat superfluitatem in credendo, sicut esse bibulum superfluitatem in bibendo” (*De veritate* I, q. 14, a. 10, ad 6).

Interpretando el versículo de Mt. 5, 22: “El que llame a su hermano *racha*, será reo ante el Sanedrín”, Tomás discute los posibles significados de *racha*: según Jerónimo, *racha* indica el *inanis*, *vacuus* (“que tiene la cabeza vacía, hueca, sin cerebro”): “Hieronymus: ‘vel racha hebraeum verbum est, et dicitur chenos, id est inanis aut vacuus, quem nos possumus vulgata iniuria absque cerebro nuncupare’” (*Cat. Aur. in Mt.*, cap. 5, lec. 13).

No siempre el problema de los tontos es un problema de intelecto propiamente. Pues si bien el intelecto no es potencia corpórea, sin embargo, necesita en su operación de las potencias corporales como la imaginación, la memoria y la cogitativa.

Y si las operaciones de estas sufren algún impedimento por parte del cuerpo, no puede darse buen funcionamiento del intelecto:

“Sciendum est tamen quod, licet corpora caelestia directe intelligentiae nostrae 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).

Tras ese recorrido un tanto inquietante –esos veinte y pico tipos de tontos siguen siendo actuales...– terminamos recogiendo brevemente las indicaciones que Tomás da de los remedios contra las tonterías (propias o ajenas).

Primero, hay que recordar que de entre las obras de misericordia, es decir, las más importantes, las siete “limosnas espirituales”, tres guardan relación más o menos directa con nuestro tema: soportar los molestos (“portare onerosos et graves”), enseñar al que no sabe (“docere ignorantem”), dar buen consejo al que lo ha menester (“consulere dubitanti”).

El remedio –cuando lo hay...– es así propuesto por Tomás:

“Las deficiencias espirituales se socorren con obras espirituales de dos modos. Uno, pidiendo auxilio a Dios, y para esto está la oración. (...)”

Contra las deficiencias del intelecto especulativo, el remedio es el estudio: la doctrina; contra las deficiencias del intelecto práctico: la deliberación y el consejo” (II-II, 32, 2, c.).

Fools in Aquinas's Analysis

(English translation by Alfredo H. Alves)

Fools are legion. This self-evident truth, vouched for by Holy Scripture, is quoted more than twenty times by Thomas Aquinas: “*stultorum infinitus est numerus*” (Eccles. 1, 15).

Not only is there an infinite number of fools, but they exist in a multitude of forms: some kinds are harmless, others bad; some foolish acts are innocent, others are mortal sins. In going through Aquinas's writings⁹⁰, we find a catalogue of all types of fools:

Asyneti, cataplex, credulus, fatuus, grossus, hebes, idiota, imbecillis, inanis, incrassatus, inexpertus, insensatus, insipiens, nescius, rusticus, stolidus, stultus, stupidus, tardus, turpis, vacuus and vecors.

In this article we shall examine briefly - just short notes - these twenty-odd types of fools presented by Aquinas and some of the causes as well as their effects of these types; and the remedies - insofar as there are any - for foolishness.

Firstly, Aquinas draws comparisons with animals. In the same way as “donkey” is used in English to designate a stupid person, Aquinas gives twenty comparisons of the **insipiens** person with *jumentum* (donkey): for animals act through passion (a dog, for example, is no sooner irritated than it starts barking; a horse neighs when it wants something, and so on⁹¹). And the *insipiens* who forgoes the use of his reason (which is the same thing as forgoing his honour, as Aquinas says), reduces himself to being an ass or a donkey:

“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).

He is compared to the ass, because an ass is an ass, a doltish animal:

⁹⁰. The quotations from Aquinas are found in the Latin original edited by Roberto Busa *Thomae Aquinatis Opera Omnia cum hypertextibus* in CD-ROM. Milano, Editoria Elettronica Editel, 1992.

⁹¹. “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...” (Sup Ev. Mt. 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” (Sup Ev. Matt. cp 10 lc 2).

And as we shall see, the **stolidus** is compared to the lamb. The problem of foolishness hinges upon the lack of the right judgement of reality and above all of the *agibilia*. If the *sensatus* is the reasonable person who acts with common sense, the **insensati** or **asyneti** are those who are devoid of it (Aquinas points out, quite rightly, that only adults can be termed *insensati*, and not children).

“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 discretione careat, non autem in puerili aetate” (In Met. X, 6, 20).

A main characteristic of the different forms of foolishness is paralysis. This occurs, for example in the **stupidus** (sometimes Aquinas uses the term **cataplex** as a synonym - *“cataplex, id est stupidus”* - Sent. Libri Ethic. II, l. 9, 11). The **stupidus** is so termed precisely because a kind of paralysis takes hold of him through *stupor*. Stupor is quite different from wonder, which is a positive attitude requiring explanation, whereas stupor precludes explanation or enquiry:

“Admirans refugit in praesenti dare iudicium de eo quod miratur, timens defectum, sed in futurum inquirat. 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).

Paralysis is common to other types of foolishness. For example the **turpis** is seized with it. And regarding this word, Isidore of Seville recalls the etymology of the *torpedo* or numbfish (electric ray), contact with which numbs (figuratively, stupefies) (Etym. XII, 6, 45). Aquinas includes the **stultus** among the paralysed and quotes Isidore as deriving *stultitia* from *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).

Besides paralysis, another important factor in the characterization of foolishness is in the (lack of) sensibility: in the article quoted, distinguishing between

stultus and **fatuus**, Aquinas says that *stultitia* deadens the heart and dulls the intelligence (“*stultitia importat hebetudinem cordis et obtusionem sensuum*”).

Fatuity is a total absence of good sense (the *stultus* has a sense of judgement but it is a dulled judgement...). *Stultitia* is a negation of the sensibility of a person who knows: sapience comes from *sapere* (to know and at the same time to savour): in the same way that the sense of taste discerns different tastes or flavours, the wise man discerns and savours things and their causes: obtuseness is the opposite of the subtlety and discernment of the person who knows:

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

The metaphor of taste, of sensibility in taste, as a paradigm of a person who knows how to savour reality is what comprises one of the principal theses of Aquinas on foolishness at the beginning of I-II. For example, discussing what is the last end of man, he considers the objection: “It would seem that man’s happiness consists in wealth. For since happiness is man’s last end, it must consist in that which has the greatest hold on man’s affections. Now this is wealth: for it is written (Eccles. 10:19): ‘All things obey money.’ Therefore man’s happiness consists in wealth”. And he answers: “-’All material things obey money’, so far as the multitude of fools is concerned, who know no other than material goods, which can be obtained for money. But we should take our estimation of human goods not from the foolish but from the wise: just as it is for a person whose sense of taste is in good order, to judge whether a thing is palatable” (I-II, 2, 1, ad 1)

It is always a question of a perception of reality: what is in fact bitter or sweet, seems bitter or sweet to one who has the right disposition in taste, but not to those who have a deformed taste. Everyone takes delight in that which they love: those who suffer from fever have a deformed taste and do not find sweet those things which are in reality sweet...

“*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).

When he characterizes the *stultus*, Aquinas says such a person is incapable of linking means to ends:

“*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).

Besides, what the *stultus* does is based on his false judgement, which considers good what is not good:

“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” (Sup. ad Gal. cp6 lc1).

Aquinas distinguishes between speculative and practical *stultitia*: there are people of limited intelligence who, however, know how to act well; on the other hand, there are highly intelligent people who are *stulti* in their actions:

“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)

Elsewhere, Aquinas, always careful with language, distinguishes between the *stultus*, who does not rise to higher knowledge, the *insipiens*, who does not savour the sweetness of knowledge, and the *vecors*, who lacks the quality of decision:

“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).

And he follows up by indicating another difference between the *insipiens* and the *stultus*: the *insipient* can have a knowledge of earthly but not of eternal things, while the *stultus* lacks even a knowledge of earthly things:

“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).

Another characteristic of the *insipiens* is that he believes that everybody is like him: *“cum ipse sit insipiens, omnes stultos aestimat”* (II-II, 60, 3). And when Aquinas looks at the etymology of the word, he draws to our attention that the *insipiens* is the *insapiente*, one who has no wisdom, who does not savour divine wisdom:

“Unde cum contradicat sapientiae divinae, vocat eam insipientem. Quasi dicat: insipiens...” (Super I ad Cor. XI-XVI cp15 lc5).
“Vir insipiens contemnit cognitionem divinorum” (In Ps 52, 1).

Yet another constant in many fools is that they are obtuse, that is, the opposite of perspicacious; the perspicacious person sees reality very clearly: which is why we speak of “a sharp intelligence”, one which penetrates reality to its inmost recesses. The opposite of sharp is *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 in quantum ex aliqua distantia suum obiectum percipit; vel in quantum 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 olfaciendo; 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).

The obtuse person may be sinful, culpable in his obtuseness:

“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).

“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).

And from obtuseness come crass errors, great and crude errors, whence the imagery of crudeness of the intellect and the heart: **incrassatus**.

“Ideo cor populi huius, id est mens, incrassatum est, id est 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).

Another type of fool, the **stolidus**, lacks sensibility and is incapable of relating an effect to its cause:

“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).

The **stolidus** is compared to the lamb:

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

And - following Aristotle - Aquinas affirms that the Celts are the perfect type of the **stolidi**:

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

Among the moral causes listed for the perception of reality, Aquinas gives first place to good will, which is like a light, whereas ill will drags one down to the darkness of prejudice:

“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).

Another important point in Aquinas’s analysis of foolishness is - and this is self-evident - that there are different grades of intelligence (and foolishness...): the **rusticus** cannot be compared to the subtle philosopher:

“Adhuc ex intellectuum 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).

From which we come to another type of fool: the **idiota**. Always with an eye to the origin of words, Aquinas tells us that *idiota* means in its root the person who knows only his mother-tongue:

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

However, this meaning is extended chiefly to the cultivation of the intelligence. The fool for lack of such cultivation is an idiot. Thus in the text quoted from the *Contra Gentiles*, Aquinas compares the “*intellectus optimi philosophi*” with the “*intellectus rudissimi idiotae*” and says that the idiot considers untrue what he cannot understand. He is, generally speaking, the **inexpertus** (“*non habens scientiam acquisitam*”) like the ignorant slave in Plato’s *Meno* (I, 84, 3, 3).

Aquinas speaks also of the contrast between athletes who are *instructi* and those who are *idiotae*, that is, uncouth and with no experience:

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

The *rusticus* marvels at what to others is so well known as to be taken for granted:

“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 is the term applied to weakness in general - moral weakness, lack of courage, weakness in faith etc. - and not specially to the intellect and so Aquinas speaks of *imbecillitas intellectus*, *imbecillitas sensus* and *imbecillitas mentis* to designate the **tardus** and his difficulty in understanding without similes:

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

“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).

Imbecility also means letting the senses rule the intellect, which means not getting over the primary stage of intelligence.

Polytheism is an example:

“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).

Compared with God, man is slow of intellect (God knows all in one single act) and in order to learn, must have recourse to metaphors. A person of powerful intellect gleans much from little, whereas the slow of intellect need many examples to understand:

“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)

The more tardy find it impossible to grasp reality and can only give gross explanations: the voice giving glory to Christ in the Gospel is mistaken for thunder by the **grossioris**:

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

The **nescius** is the ignorant, whose ignorance may be either culpable or not:

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

The **credulous** is superficial in the act of believing:

“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).

In interpreting Matt. 5 22: “Whosoever shall say to his brother, *Raca*, shall be in danger of the Sanhedrin”, Aquinas discusses the possible meanings of *Raca*. According to St Jerome, the word designates the *inanis*, the *vacuus* (one who is empty-minded, who is brainless).

“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).

The problem of fools is not always, strictly speaking, a problem of the intellect. For if the intellect is not a material power, nevertheless, it needs the bodily faculties such as the imagination and the memory in order to function. And if the functioning of these faculties suffers some physical impediment, the intellect cannot function properly.

“Sciendum est tamen quod, licet corpora caelestia directe intelligentiae nostrae 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).

In face of all these disquieting cases - and of course fools always exist - we end by presenting briefly, Aquinas’s remedies for foolishness (of ours as well as that of others).

Firstly, we must remember that among the works of mercy, the most important are the seven spiritual works of mercy, three of which are clearly related to what we are writing about. These are: to suffer bores (“*portare onerosos et graves*”), to teach the ignorant (“*docere ignorantem*”); and to give advice to those who need it (“*consulere dubitanti*”).

The remedy - if there is any at all - is the following, given by Aquinas: “In like manner spiritual needs are relieved by spiritual acts in two ways, first by asking for help from God, and in this respect we have *prayer*, whereby one man prays for others; secondly, by giving human assistance: First, in order to relieve a deficiency on the part of the intellect, and if this deficiency be in the speculative intellect, the remedy is applied by *instructing*, and if in the practical intellect, the remedy is applied by *counselling*...” (II-II, 32, 2).

Głupota i 23 głupców u Tomasza z Akwinu

Michał Zembrzuski (traduz/interpreta JL)

[...] 3. Rodzaje głupców.

U Tomasza pojawia się dwadzieścia trzy formy głupoty. Tę listę można znaleźć w znakomitym artykule *Fools in Aquinas's analysis* L. J. Luanda.^[20]

Różnorodność form głupoty można znaleźć u jej piewcy - w *Pochwale mądrości (Moriae encomium)* – Erazma z Rotterdamu. Widoczne to jest w opisie jej powstania i w jej towarzyszkach. Według Erazma głupota poczęła się z boga bogactwa Plutona i nimfy Neotety (młodości), urodzona w Arkadii posiadała orszak służebnic, do których należały: miłość własna (*Filantia*), pochlebstwo (*Kolakia*), zapomnienie (*Lete*), lenistwo-pogarda dla pracy (*Mizoponia*), rozkosz (*Hedone*). A zdanie Erazma o wielości, mimo tego, że szydercze i kpiące wskazuje właśnie na nieskończony orszak „Pani głupoty”: „ja uważam, że tyle mam posągów, ilu jest ludzi, którzy choćby nawet nie chcieli, jako żywy mój obraz po świecie się noszą”.^[21] U Tomasza można wyróżnić takie postacie głupoty:

1. **asinus (iumentum)** – osioł, głupiec
 - „Osioł wydaje się być bez rozumu, ponieważ w jego intelekcie zawiera się zaprzeczenie rozumu i przez to jest określana jego różnica gatunkowa”.^[22]
 - „Ponieważ osioł jest zwierzęciem głupim, stąd nazywa się osłem, ponieważ jest bezmyślny, tak jak człowiek bezmyślny”.^[23]
2. **cataplex**
 - „Ten, kto zbyt obficie wszystkiego się wstydy nazywany jest cataplex, to znaczy głupi, zaś ten, kto w ogóle niczego się nie wstydy nazywany jest bezwstydnikiem”.^[24]
3. **credulus** – łatwowierny, ufny
 - „Łatwowierność oznacza wadę, ponieważ jest określeniem nadmiaru w wierze, tak jak to, że ktoś jest pijakiem, wskazuje na nadmiar w picciu. Kto natomiast wierzy Bogu, nie przekracza miary w zawierzeniu, gdyż jego wiara nigdy nie może być zbyt wielka”.^[25]
4. **demens (amens)** – nierozumny, niepoczytalny, głupi
 - „Według wspomnianej opinii nie ma zła w demonach inaczej niż przez bezrozumny gniew, bezmyślną żądzę, groźne urojenia. Mówi zaś bezmyślna żądza i bezrozumny gniew, ponieważ pożądanie niczego nie dodaje do rozumu, gniew zaś dodaje, lecz niedoskonałość”.^[26]
 - „Jak wprost szalonym głupcem byłby więc ten, kto by utrzymywał, że twierdzenia filozofów są fałszywe, dlatego że on ich nie może pojąć, tak jeszcze większym głupcem jest człowiek, który podejrzewa, że rzeczy objawione przez Boga za pośrednictwem aniołów są fałszywe, dlatego że nie można ich zbadać rozumem”.^[27]
5. **fatuus** – tępy, głupiec, błazen, kiep, dureń

- „Tępotą całkowicie pozbawia człowieka zmysłu duchowego [...] człowiek tępy pozbawiony jest zmysłu sądzenia”.^[28]

6. **grossus** – gruby, duży, niedojrzały, nieociosany, prostacki

- „Niektórzy zaś mają intelekt niedojrzały i opieszwały, inni zaś wyostrzony [...] Leniwi i grzeszący nie dostrzegają głosu inaczej niż tylko poprzez dźwięk i dlatego są nazywani synami błyskawicy”.^[29]

7. **hebes** – przytępiony, tępy, zmęczony, słaby, ograniczony, prostacki, gnuśny, osłupiały

„Tępotą przeciwstawia się bystrości. Byстрыm zaś jest ten, co ma wnikliwy umysł; stąd też tępym zwiemy tego, co ma zakutą pałę, niezdatną do wnikania. Obrazowo zaś mówimy o cielesnym zmyśle, że wnika do sedna, gdyż osiąga swój przedmiot z pewnej odległości, albo gdy może dostrzec w przedmiocie, jakby wnikając, nawet to, co najmniejsze i dogłębne. Stąd też, w sferze cielesnego (poznania), ten ma bystry zmysł n kto może dostrzec coś odległego wzrokiem, słuchem, powonieniem; i na odwrót, ten jest tępego zmysłu, kto dopiero dostrzega coś wielkiego i to z bliska. Otóż na podobieństwo zmysłu cielesnego mówimy także o zmyśle w poznaniu umysłowym; jak mówi (Filozof), zmysł ten dotyczy pierwszych (zasad) i końcowych (wniosków), podobnie, jak zmysł (cielesny) dotyczy poznawania przedmiotów zmysłowych, które stanowią punkt wyjściowy poznania”.^[30]

8. **idiota** – 1. niewtajemniczony w jakąś sztukę lub umiejętność, nieświadom, niewykształcony, nieuczony, bez znawstwa, laik, partacz; 2. niedołączny, głupowaty

- „Idiotą nazywa się tego, kto zna tylko język kraju w którym się urodził. [...] Jeżeli chodzi o modlitwę prywatną, to ten byłby idiotą, kto odmawiając Psalmu lub modlitwę Pańską, nierozumiał tego, co mówi, to znaczy słów modlitwy”.^[31]

9. **imbecillis** – wątpy, słaby, znikomy, nierozwinięty

- „Można podać cztery przyczyny dla których ludzie stwarzają sobie wielu bogów. Najpierw ograniczenie ludzkiego umysłu. Ludzie słabo rozwinięci umysłowo nie potrafią wznieść się ponad świat materialny i dlatego przedmiotom materialnym odznaczającym się większą doskonałością przypisują rolę kierowniczą nad światem, szczególnie ciałom niebieskim: słońcu, księżycowi, gwiazdom, oddając im cześć boską. Podobnie postępuje człowiek, który udawszy się na dwór królewski, bierze za króla pierwszego lepszego sługę, dlatego, że jest on pięknie ubrany lub posiada jakąś godność”.^[32]

- „Im doskonalszy ma intelekt, tym więcej rzeczy poznaje za pomocą mniejszej liczby obrazów – stąd tym, którzy mają powolny umysł trzeba podawać szczegółowe przykłady, by z nich czerpali poznanie rzeczy”.^[33]

10. **inanis** – 1. próżny, bez treści; 2. zarozumiały, niepożyteczny, daremny; 3. biedny, opuszczony

- „Sława może stać się próżna z trzech powodów: a) gdy rzecz, z powodu której ktoś szuka sławy, jest jej niegodna, zanikająca i ulegająca zepsuciu; b) gdy ktoś szuka sławy u ludzi, których sąd jest niepewny; c) gdy ktoś tego pragnienia sławy nie odnosi ku godziwemu celowi, a więc ku chwale Bożej lub ku dobru bliźnich”.^[34]

11. **incrassatus** – 1. tłusty, otyły; 2. obojętny, zatwardziały

- „Dlatego serce tego człowieka, to znaczy jego dusza jest zatwardziała, to znaczy zaślepiona”.^[35]

12. **inexpertus** – niedoświadczony, nieprzywykły do czegoś
- „Glossa dodaje, że Adam nie znając sprawiedliwości Bożej mógł ulec złudzeniu w tym tylko, że sądził, że grzech, który popełnił, jest tylko powszedni”.^[36]
13. **insensatus** – głupi, nierozsądny, bezmyślny, nierozumny, nieczuły
- „Starożytni Grecy ludzi mających rozsądek (*synesis*) nazywali *synetoi* tj. mający wycucie, lub *eusynetoi*, tj. ludzie o dobrym wycuciu i przeciwnie ludzi pozbawionych tej zdolności nazywali *asynetoi*, tj. tępi”.^[37]
14. **insipiens** – niemądry, nierozumny, głupi, pozbawiony smaku
- „Mąż nierozumny gardzi poznaniem rzeczy boskich”.^[38]
 - „Ktoś będąc zły sam w sobie i świadomy swej złośliwości z łatwością podejrzewa drugich o zło, zgodnie z słowami Pisma św. (Ekle 10, 3): *Na drodze kiedy głupi idzie, sam będąc nierozumnym, wszystkich ma za głupich*”.^[39]
15. **nescius** – niewiedzący, nieznający, nieznan, taki, który nie potrafi, który nie może
- „Tak jak Kajfasz kierowany niewiedzą miał powiedzieć: koniecznie jeden człowiek musi umrzeć za naród, i tak żołnierze z niewiedzy uczynili”.^[40]
16. **rusticus** – 1. wiejski, pojedynczy, prosty, gruby, niezgrabny, nieokrzesany, głupkowaty; 2. prosty chłop, grubianin, prostak, wieśniak
- „Można to łatwo stwierdzić także na podstawie stopni intelektów. Z dwóch ludzi, z których jeden ujmuje jakąś rzecz subtelniej od drugiego, ten, którego intelekt jest doskonalszy, poznaje wiele rzeczy, których drugi zupełnie nie potrafi pojąć. Dotyczy to prostaka, który żadnym sposobem nie może zrozumieć subtelnych rozważań filozofii. Intelekt anioła zaś bardziej przewyższa ludzki niż intelekt najznakomitszego filozofa przewyższa intelekt najbardziej prymitywnego głupca”.^[41]
17. **stolidus** – głupi, tępy, nedorzeczny
- „Nikt nie wydaje się godzien nagany za to, że nie posiada szczęścia – raczej pochwała się tych, którzy nie mając szczęścia dążą do niego. Najbardziej zaś godzien nagany wydaje się ten, komu brak powyższego poznania Boga. W tym bowiem, że człowiek nie dostrzega tak oczywistych znaków Bożych, najbardziej ujawnia się ludzka głupota. Podobnie uznano by za głupca kogoś, kto widząc człowieka, nie pojmowałby, że ma on duszę. Stąd też powiedziano w Psalmie 14 (14,1) *Rzekł głupi w sercu swoim: nie ma Boga*”.^[42]
18. **stultus** – 1. głupi, naiwny, nierozsądny; 2. głupiec, błazen
- „Głupim jest człowiek, który zdrętwiał do tego stopnia, że stał się nieruchliwy”.^[43]
19. **stupidus** – 1. odurzony, oszołomiony; 2. słaby umysłowo, dureń
- „Podziwiający wzbrania się przed wydaniem obecnie sądu o tym, co podziwia, lękając się by nie zbłądzić, lecz nie zaniechuje dalszych badań tej rzeczy w przyszłości. Natomiast ten, kto ulega osłupieniu boi się zarówno sądzić o teraźniejszości, jak i badać przyszłości. Dlatego zdziwienie było początkiem filozofii, a osłupienie stanowi przeszkodę w filozofowaniu”.^[44]
20. **tardus** – powolny, opóźniający się, gnuśny, niechętny, nieskory, przeszkadzający
- „Gnuśność ich intelektu do uchwycenia prawdy pochodzi jakby z ich słabości”.^[45]

21. **turpis** – brzydki, szpetny, szkaradny, haniebny, bezwstydy, niemoralny

• wyprowadzenie stupor od czasownik torpedo (odrętwienie; drętwą – ryba) Izydor w *Etymologiae* (XII, 6, 45)

22. **vacuus** – 1. próżny, wolny; 2. niezapełniony, bezowocny, bezskuteczny, nieważny; 3. niezajęty, bepański, bezdomny; 4. wolny, nieżonaty; 5. bez wartości, nieużyteczny, daremny

• „Słowo *racha* jest słowem hebrajskim i określa inne słowo – *chenos*, to jest próżny i pusty, przez które z powodu trudności w mózgu nie możemy odpowiednio nazwać słowami zwykłej krzywdy”.^[46]

23. **vercors** – nierozumny, obłąkany, szalony

• „Głupiec odnosi się do poznania rzeczy Boskich, nierozumny odnosi się do swego doświadczenia przyjemności, natomiast obłąkany jest bez serca, to odnosi się do wyboru sposobu działania”.^[47]

^[20] L. J. Lauand, *Fools in Aquinas's analysis*, Quodlibet Online Journal of Christian Theology and Philosophy, www.quodlibet.net, Winter 2001 Issue. Jego lista nie obejmowała określenia demens (amentis).

^[21] Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, Warszawa 2001, s. 86.

^[22] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 4 a. 1 ad 1.

^[23] Super Ev. Mt., 21, l.1.

^[24] Sententia Ethic., lib. 2 l. 9 n. 11.

^[25] De veritate, q. 14 a. 10 ad 6.

^[26] In De divinis nominibus, cap. 4 l. 19.

^[27] Contra Gentiles, lib. 1 cap. 3 n. 5.

^[28] S. Th. II-II, q. 46, a. 1, co.

^[29] Super Ev. Io., 12, l. 5.

^[30] S. Th., II-II, q. 15, a. 2, co.

^[31] Super I Cor. [reportatio vulgata], 14, l. 3.

^[32] In Symb. Ap. a. 1.

^[33] Contra Gentiles II, 98, n. 12.

^[34] S. Th. II-II, q. 132, a. 1, co.

^[35] Super Ev. Mt. 13, l.1.

^[36] S. Th., I-II, q. 89, a. 3, arg. 1.

^[37] S. Th. II-II, q. 51, a. 3, co.

^[38] In Ps 52, l. 1.

^[39] S. Th. II-II, q. 60, a. 3, co.

^[40] Cat. Aur. Mc. 15, 3.

^[41] Contra Gentiles I, 3, n. 5

^[42] Contra Gentiles III, 38, n. 5.

^[43] S. Th. II-II, q. 46, a. 1, co.

^[44] S. Th. I-II, q. 41, a. 4, ad 5.

^[45] Super ad Hebr. 5, 2.

^[46] Cat. Aur. in Mt. cp 5, lc 13.

^[47] In Hier. cp 4 lc 7.

Tomáš prirovnával hlúposť k zvieratám

Imrich Ruisel

Tomáš prirovnával hlúposť k zvieratám. Podobne ako somár znamená hlupáka, bláznov (*insipiens*) možno prirovnať k jumentum (dobytok). Pretoblázní, ktorí sa zrieknu rozumu (čo je podľa filozofa rovnaké, akoby sa vzdalicti), klesajú na úroveň nižších bytostí ako somár alebo osol.

Podľa Tomáša výrazným prejavom rôznych foriem hlúposti je paralýza.

Prejavuje sa najmä vo forme *stupidus* (miestami je synonymom pojmu *cataplex* a preto *cataplex, id est stupidus*). *Stupidus* reprezentuje paralýzu, získanúprostredníctvom stuporu. Stupor (strnulosť) sa výrazne odlišuje od údivu, pretože údiv vyvoláva pozitívny postoj, usilujúci o vysvetlenie určitého problému, zatiaľ čo stupor vysvetľovanie alebo vyšetrovanie odmieta. Paralýza sábežne vyskytuje aj pri iných formách hlúposti, medzi ne patrí napríklad aj *turpis* (hlúpy). Pri vysvetľovaní pôvodu pojmu, to jest *turpitude* (hlúposť), Izidor zo Sevilly uviedol torpédo alebo elektrickú rybu (raja elektrická), ktorá pri dotyku hrozí úderom alebo omráčením (Etym. XII, 6, 45). Tomáš zaradil *stultitia* medzi formy paralýzy a citoval Izidora, ktorý ju odvodil od stuporu.

Okrem paralýzy hlúposť charakterizuje aj nedostatok citlivosti, preto sauvažuje o rozdieloch medzi *stultus* (ten síce dokáže usudzovať, avšak jeho úsudok je zhoršený) a *fatuus* (pochabý, hlúpy). Podľa Tomáša *stultitia* blokuje srdce a utlmuje inteligenciu.

Hlúposť (*fatuitas*) nesie so sebou nedostatok zdravého rozumu. *Stultitia* významne znižuje citlivosť človeka, ktorý vie, že múdrosť (*sapientia*) je odvodená od *sapere* (poznať alebo skúšať). Chuťový zmysel preto rozlišuje medzi rôznymi chuťami alebo príchuťami, múdry človek rozlišuje a ochutnáva produkty a identifikuje ich podstatu: tuposť je opakom citlivosti a ovplyvňuje úroveň poznania. Metafora chuti a jej citlivosti ako paradigmy poznávajúceho človeka, ktorý si vychutnáva realitu, patrí k principiálnym tézám Tomáša o hlúposti.

Filozof rozlišoval aj medzi špekulatívnou a praktickou hlúposťou. Niektorí ľudia majú síce obmedzenú inteligenciu, avšak správajú sa primerane. Na druhej strane aj vysoko inteligentní ľudia sa neraz správajú hlúpo. Možno preto rozlišoval medzi ľuďmi typu *stultus*, ktorí nie sú schopní dospieť k vyššiemu poznaniu, *insipiens*, ktorí si nedokážu dopriať sladkosť poznania a *vecors*, ktorí nie sú schopní kvalitne sa rozhodovať. Rozlišoval aj medzi *insipiens* a *stultus*, pričom pojem *insipient* je založený na poznaní pozem - ských, ale nie večných problémov, zatiaľ čo *stultus* postrádajú aj pozemské pôžitky. *Insipiens* sú tiež presvedčení o svojej obľúbenosti.

Významným nositeľom hlúposti je aj idiota, ktorý ovláda iba svoj materinský jazyk (idiota proprie dicitur qui scit tantum linguam in qua natus est), a tým znižuje kultiváciu svojej inteligencie. Idiota je hlupák trpiaci nedostatkom takejto kultivácie.

Na druhej strane imbecillitas vyžaruje všeobecnú mentálnu slabosť, ktorú sa prejavuje zhoršenou morálkou, strachom, nedostatkom odvahy, slabou intenzitou viery a podobne. Netýka sa však len inteligencie, a preto Tomáš hovoril o imbecilitas intellectus, imbecillitas sensus a imbecillitas mentis ako súčasťach tardus (tupý, duševne lenivý) a ťažkostiach s porozumením bez porovnávaním. Imbecilitas predstavuje stav, pri ktorom zmysly síce inteligenciislužia, no neprekročia jej nižší stupeň.

Avšak Tomáš tiež upozornil, že hlúposť nesúvisí vždy s inteligenciou.

Keďže inteligencia nemá materiálnu podstatu, navonok sa prejavuje poznávacími funkciami ako sú predstavivosť a pamäť. Ak tieto nie sú primerané, inteligencia sa znižuje.

Opatrenia možno podľa Tomáša prijímať dvomi spôsobmi: duchovné potreby uspokojovať najmä spirituálnymi aktivitami, a to buď modlitbami požiadať Boha alebo pomocou ľudí kompenzovať nedostatky inteligencie. Nedostatky špekulatívnej inteligencie sa tlmia učením a praktickej inteligencie poradenstvom (Busa, 1992).

Breve comentário ao artigo sobre o “Let it be” de Paul McCartney

Outro artigo (de 2001) que causou muito impacto na Espanha, foi “*Mother Mary Comes to me...*” minha interpretação do “Let it be” de Paul McCartney, como um possível hino a Maria, mãe de Jesus. Já o título não significa “deixa estar”, mas o próprio *fiat*, “faça-se”, de Maria (no evangelho em inglês “let it be”). Um importante jornal da Espanha, “La Razón”, publicou (2001) um artigo sobre meu estudo.



LA RAZÓN digit@l
miércoles 14 de noviembre de 2001

RELIGIÓN

INICIO
PORTADA
CANELA FINA
OPINION
NACIONAL
INTERNACIONAL
CULTURA
MADRID
SOCIEDAD
RELIGION
ECONOMIA
ESPECTACULOS
GENTE
TOROS

Busca en nuestro Web

TIEMPO
CLASIFICADOS

Polémica con «Let it be» que podría ser un canto a la Virgen

José Ángel Agejas - Madrid.-
Jean Lauand, catedrático de filosofía de la educación de la Universidad de Sao Paulo, ha publicado un artículo en el que defiende que la canción «Let it be» de Paul McCartney, que da título al último álbum de los Beatles, es una oración a la Virgen María.

Canción religiosa

El ex componente del grupo ha explicado que el origen de esa canción está en una visión que una noche tuvo de su madre, María, muerta cuando él tenía 10 años. Pero la canción sigue en el disco a otra, titulada «Lady Madonna», dedicada a las mujeres trabajadoras de Liverpool, pero que, como el mismo Paul contó en una entrevista, la mayoría de las mujeres trabajadoras que él conocía en Liverpool eran católicas y había



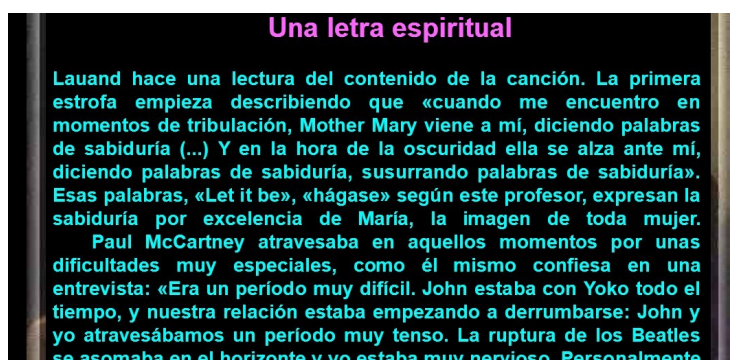
Paul McCartney en concierto

O artigo foi rememorado, mais de vinte anos depois, em 2012, quando um jornalista espanhol, famoso por suas “ousadas” (ou disparatadas) polêmicas, César Vidal Manzanares, declara no rádio⁹² a “ortodoxia católica do dogma” dos Beatles (além de outras pérolas como a de que, tirando uma dúzia de canções, são medíocres, plagiadores etc.). E toma, sem me citar, os argumentos de meu artigo, absolutizando-os. A reação veio dos críticos espanhóis do jornalista. Um deles escreveu no site do próprio César Vidal:

En esto, como en casi todo, Vidal extrapola, para variar... La hipótesis del “Let it be” de los Beatles como himno mariano es una hipótesis con firma de autor [mais um dos tantos plágios de meus escritos]. Y su autor no es precisamente César Vidal, sino un académico católico de Brasil (al que Vidal no cita, claro), que la plasmó en cierto oportuno artículo que alguna fortuna tuvo en su día en España. Concretamente se trata del prof. Jean Lauand, catedrático de Filosofía de la Universidad de Sao Paulo. (<http://www.libertaddigital.com/opinion/cesar-vidal/hay-salida-xvi-filadelfia-64406/3.html>)

⁹². O programa pode ser ouvido em: <http://esradio.libertaddigital.com/fonoteca/2012-05-08/el-primer-piso-de-herrero-la-crisis-hace-perder-al-pp-cuatro-puntos-43766.html>. E os comentários de César Vidal, aparecem a partir do minuto 19.

Uma curiosidade: um site no Equador montou com o artigo um pps de slides (<https://creser.net/resumen4.html>)



También no Equador, Rodolfo de la Rosa publica em seu site:

viernes, 1 de marzo de 2013

LA HISTORIA DETRÁS DE LA CANCIÓN "LET IT BE" DE THE BEATLES

Jean Lauand, catedrático de filosofía de la educación de la Universidad de Sao Paulo, ha publicado un artículo en el que defiende que la canción «Let it be» de Paul McCartney, que da título al último álbum de los Beatles, es una oración a la Virgen María.

El ex componente del grupo ha explicado que el origen de esa canción está en una visión que una noche tuvo de su madre, María, muerta cuando él tenía 10 años. Pero la canción sigue en el disco a otra, titulada «Lady Madonna», dedicada a las mujeres trabajadoras de Liverpool, pero que, como el mismo Paul contó en una entrevista, la mayoría de las mujeres trabajadoras que él conocía en Liverpool eran católicas y había una gran vinculación entre ellas, sus hijos y la Virgen María, «por lo tanto, el concepto original era la Virgen María como símbolo de toda mujer, la imagen de la Madonna

<http://bitacoradeunguayaco.blogspot.com/2013/03/>

Mother Mary Comes to me - a Radical Insegurança da Condição Humana⁹³

“Il est absurde que nous soyons nés, il est absurde que nous mourions” (Sartre)

“Mary said: ‘Let it be to me according to your word’” (Luke: 1, 38)

“A veneração a Maria está profundamente inscrita no coração humano” (Martinho Lutero⁹⁴)

A radical insegurança da vida humana

A vida humana é insegurança, radical insegurança. E o coração humano, que anseia por segurança radical, acaba por apegar-se a pseudo-seguranças (ou “seguridades”...), precárias e provisórias, como se fossem a definitiva.

Os antigos distinguiam entre felicidades, realizações e esperanças (em plural, *secundum quid*) e felicidade, realização e esperança (em singular, *simpliciter*). As *secundum quid* referem-se aos mil aspectos do “dar-se bem” - a saúde, as finanças, a aceitação social, a integridade física e a dos próprios bens etc. -; já *simpliciter* refere-se ao “dar-se bem” último, radical e definitivo: *to be or not to be* é que é a questão!

Nesse sentido, o filósofo alemão Josef Pieper faz notar uma profunda sutileza da língua francesa: a existência de duas palavras para esperança: *espoir* e *espérance*, aparentemente sinônimas (os dicionários costumam apontar que a primeira é mais coloquial e a segunda mais “literária”), mas, na verdade o que geralmente as distingue é o fato de que *espoir* se aplica aos aspectos *secundum quid*, plurais (as mil esperanças: de cura, de êxito financeiro, da classificação do meu time etc.), enquanto *espérance* - esta é singular!- é a esperança definitiva, a do *to be or not to be*, ou, em linguagem cristã, a salvação.

Naturalmente, não há que exagerar na separação das duas dimensões da vida humana, como se o “dar-se bem definitivo” não se fizesse acompanhar das esperanças referentes a realidades tão importantes como a saúde ou a paz entre os povos...

Seja como for, é possível que alguém esteja “dando-se mal” nos aspectos *secundum quid* (saúde, finanças etc.) e profundamente realizado no *simpliciter* (e vice-versa). Pieper fala mesmo de uma tendência, uma espécie de lei empírica, de o desespero profundo fazer-se acompanhar de uma euforia de segurança nos aspectos superficiais (o caso *Titanic* é uma boa amostra disso).

⁹³ Originalmente publicado poucos meses depois do fatídico 11-9-2001.

⁹⁴ Martin Luther, Weimar edition of *Martin Luther's Works* (Translation by William J. Cole) 10, III, p.313. Cf. <http://www.mariology.com/sections/reformers.html>

Nossa época, que apostou nas realizações e nas felicidades (em detrimento da realização e da felicidade) oferece uma confirmação a mais dessa regra. Hoje, mais do que nunca, o homem procura seguranças⁹⁵: do *check-up* ao *check-in*, das apólices à indiferença para com o outro, etc.

A ilusão de uma absoluta segurança nesses aspectos *secundum quid* sofreu um forte abalo com o desmoronamento das torres do WTC em 11 de setembro. Coincidentemente, seguiu-se uma campanha de publicidade (as agências de publicidade sabem mais antropologia do que todos os filósofos juntos...) do maior banco do Brasil (e da América Latina) vinculando o bem mais procurado hoje: a segurança (e na peça de publicidade se trata nada menos da segurança dada pela promessa de amor incondicional), ao fato de ser correntista do Banco. Cinismos à parte, do ponto de vista técnico (aí é que reside o cinismo: explorar “tecnicamente” a existência humana) o anúncio é uma obra prima: tocante, sensível e “certo”: sim, a segurança é “poder contar”:

Um casal com jeito e voz de apaixonados, e uma música doce ao fundo:

Ela - E se eu ficar velha?

Ele: - Eu fico junto

Ela - Se eu ficar feia?

Ele: - Eu fico míope

Ela - E se eu ficar triste?

Ele: - Eu viro um palhaço

Ela - Se eu ficar uma chata?

Ele: - Eu te faço cócegas (ela, discretamente, acusa umas cócegas)

Ela - E se eu ficar gorda?

Ele: - Eu quebro o espelho

Uma voz (provavelmente do gerente): O importante na vida é ter com quem contar - Bradesco, colocando você sempre à frente!

Certamente, o espírito lúdico brasileiro - também ele uma tentativa de domesticar a insegurança, mas que, afinal, acaba sendo a defesa do bom-senso - não demorou em desmascarar a miragem, desferindo a piada fatal, que acrescenta uma fala final a esse romântico diálogo:

Ela - E se eu ficar inadimplente?

Ele: - Aí você está “perdida”, porque o Banco ó... (gesto obsceno)

Essas falsificações são possíveis porque, como ensina Santo Tomás - e este será um ponto essencial em nossa análise - o ser e o bem criados são *participação* do nada da criatura no Ser/Bem de Deus e, assim, a consecução de qualquer bem criado (o sorriso da pessoa amada ou mesmo um copo de água fresca num dia de calor) traz uma prefiguração da felicidade definitiva⁹⁶

Essa metafísica da participação é expressa na linguagem coloquial do espanhol, que quando algo está gostoso (aquele cigarro depois do café da manhã, por exemplo) diz: “*¡Sabe a gloria!*”, tem gosto de céu...

⁹⁵ Até no sentido derivado: o daqueles senhores de terno e walkman, que querem passar despercebidos como se fizessem parte normal do ambiente.

⁹⁶ “Assim como o bem criado é uma certa semelhança e participação do Bem Incriado, assim também a consecução de um bem criado é uma certa semelhança e participação da bem-aventurança final” (*De Malo* 5, 1, ad 5)

Tomás, já no séc. XIII, ao discutir a felicidade humana no começo da I-II da *Summa*, denuncia *avant la lettre* os perigos existenciais de nossa sociedade de consumo: acenar para a ânsia de infinito do coração humano com a absolutização de bens limitados, mas que prometem uma falsa infinitude: é o perigo, diz ele, dos bens artificiais (*divitiae artificiales*) que o dinheiro pode comprar: eles falseiam a infinitude genuína do coração humano (I-II, 2, 1, 3, *corpus* e ad 3).

Essa é a razão do sucesso das campanhas de publicidade que insinuem a felicidade plena acenando com um refrigerante ou um sanduíche. Pelo mesmo instinto de felicidade eterna pelo qual as crianças são magneticamente atraídas por histórias que acabam com “... e foram felizes para sempre”, assim também as agências nos lançam cenas de felicidade imperturbável, associadas ao Big Mac: “Gostoso, como a vida deve ser”. E por longos anos a Coca-Cola associou-se ao advérbio: “Sempre!” (que, em português, não traduz somente “always” mas também “forever”...). Tal como a língua árabe - sempre repleta de referências religiosas, mesmo para as realidades mais comezinhas - cunhou a fórmula de satisfação: *Dayman!* Quando algo (um prato, uma bebida...) está muito gostoso, vem a exclamação: *Dayman!*, “Sempre!”, que fique assim por toda a eternidade... E a resposta é: *Dayman bihayatuka!*, “Para sempre e com tua vida!”...

Esse “instinto” de paz e felicidade duradouras (não por acaso a operação “*infinite justice*” mudou de nome para a não menos equívoca “*enduring freedom*”) é tão forte que nos deixa perplexos quando somos confrontados com a realidade, que misteriosamente se apresenta como “vale de lágrimas”... É como se nosso coração dissesse: “não era para ser assim!”. Será essencialmente condenado à frustração esse desejo de paz, amor e felicidade perfeitos?

A radical segurança: Maria e a antropologia filosófica

A tradição cristã ao mesmo tempo que afirma que esta vida é “*valle lacrimarum*” (expressão do salmo 83,7 da *Vulgata*, consagrada pelos escritos dos padres e doutores e principalmente pela *Salve*) apresenta também uma esperança: a misericórdia maternal da Mãe. Não se trata de algo especificamente católico: é Ortega quem repete que a melhor definição da vida humana é: “vale de lágrimas” e Herrmann Wohlgschaft chega a afirmar que para Lutero as profundas raízes (*zutiefst verwurzelt*) humanas da veneração a Maria era algo evidente (*selbstverständliche*)⁹⁷.

Sempre de novo, quando se trata de - ante a percepção da precariedade da existência - buscar delicadeza, acolhimento, perdão, segurança, “colo materno”, recorre-se a Maria: ela é que é - explícita ou implicitamente - acionada. É a segurança radical: não a do *Ersatz* que nos é oferecida em apólices de agências ou em promesas de partidos políticos... Nem tampouco a falsa sensação de segurança que advém do esquecimento desse traço essencial da condição humana, ao sabor do ruído do entretenimento dos *mass-media* ou simplesmente da agitação da vida moderna...

Não sei se após o atentado ao WTC aumentou o número de correntistas do Bradesco. Assistimos, isso sim, ao crescimento da devoção a Maria⁹⁸. O recurso à Maria - pessoal e coletivamente - é sempre função inversa da arrogante auto-suficiência com que um indivíduo ou uma sociedade (ou uma igreja...) vê-se a si mesmo.

⁹⁷ Babel und Bibel, S. 164. Edição on line: <http://karlmay.uni-bielefeld.de/kmg/seklit/JbKMG/1991/148.htm>

⁹⁸ Cfr. p. ex. Arruda, Roldão “O crescimento do marianismo é um dos fenômenos religiosos mais notáveis atualmente”, *O Estado de S. Paulo*, Geral, 21-10-01.

Em meio à insegurança própria da vida humana (e, principalmente, a insegurança última da existência), Maria representa a segurança radical por duas razões concatenadas: **maternidade** e **onipotência**: ela une o carinho incondicional da figura humana, terrena e feminina da mãe à onipotência de sua intercessão diante de Deus. Não se pense que com isto estamos deixando o âmbito da filosofia para adentrar o da teologia ou o da mística. Não. Continuamos na antropologia filosófica e neste artigo nos interessam mais os testemunhos de Fernando Pessoa, Paul Mc Cartney e Heidegger do que o dos poetas medievais ou o de João Paulo II. Interessa-nos, metodologicamente, somente a experiência, o fenômeno. E é por esta razão que invocamos, por exemplo, as grandes campanhas de publicidade do Bradesco, da Coca-Cola e do McDonald's.

Para além das inseguranças quanto à saúde, emprego, Anthrax etc., está, como dizíamos, a insegurança radical neste vale de lágrimas. E aí a instintiva instância primeira é a mãe.

Dela, nos fala Fernando Pessoa, no *Livro do Desassossego*:

“Quando ponho de parte os meus artificios e arrumo a um canto, com um cuidado cheio de carinho - com vontade de lhes dar beijos - os meus brinquedos, as palavras, as imagens, as frases - fico tão pequeno e inofensivo, tão só num quarto tão grande e tão triste, tão profundamente triste!... Afinal eu quem sou, quando não brinco? Um pobre órfão abandonado nas ruas das sensações, tiritando de frio às esquinas da Realidade, tendo que dormir nos degraus da Tristeza e comer o pão dado da Fantasia.

De meu pai sei o nome; disseram-me que se chamava Deus, mas o nome não me dá ideia de nada. Às vezes, na noite, quando me sinto só, chamo por ele e choro, e faço-me uma ideia dele a que possa amar... Mas depois penso que o não conheço, que talvez ele não seja assim, que talvez seja nunca esse o pai da minha alma...

Quando acabará isso tudo, estas ruas onde arrasto a minha miséria, e estes degraus onde encolho o meu frio e sinto as mãos da noite por entre os meus farrapos? Se um dia Deus me viesse buscar e me levasse para a sua casa e me desse calor e afeição... Às vezes penso isto e choro com alegria a pensar que o posso pensar... Mas o vento arrasta-se pela rua fora e as folhas caem no passeio... Ergo os olhos e vejo as estrelas que não têm sentido nenhum... E de tudo isto fico apenas eu, uma pobre criança abandonada, que nenhum Amor quis para seu filho adoptivo, nem nenhuma Amizade para seu companheiro de brinquedos.

Tenho frio de mais. Estou tão cansado no meu abandono. Vai buscar, ó Vento, a minha Mãe. Leva-me na Noite para a casa que não conheci...”⁹⁹

E Heidegger, no *Der Feldweg*, o caminho do campo, que não leva a nenhum lugar definido, também evoca a figura da mãe (novamente a referência à terra, na contra-mão da tradição alemã...):

Os meninos, porém, recortavam seus navios na casca do carvalho. Equipados com bancos para o remador e o timão, flutuavam os barcos no Mettenbach ou no lago da escola. Nessas brincadeiras, as grandes

⁹⁹ *Livro do Desassossego por Bernardo Soares*, Lisboa, Edições Ática 1982, v. II pp. 14-15.

travessias atingiam facilmente seu termo e facilmente recobravam o porto. A dimensão de seu sonho era protegida por um halo, apenas discernível, pairando sobre todas as coisas. O espaço aberto era-lhe limitado pelos olhos e pelas mãos da mãe. Tudo se passava com se sua discreta solicitude velasse sobre todos os seres (*Ihr Reich umgrenzten Auge und Hand der Mutter. Es war, als hütete ihre ungesprochene Sorge alles Wesen*). Essas travessias de brinquedos nada podiam saber das expedições em cujo curso todas as margens ficam para trás. Entrementes, a consistência e o odor do carvalho começavam a falar, já perceptivelmente da lentidão e da constância com que a árvore cresce. O carvalho mesmo assegurava que só semelhante crescer significa: abrir-se à amplidão dos céus, mas também deitar raízes na obscuridade da terra; que tudo que é verdadeiro e autêntico somente chega à maturidade se o homem for simultaneamente ambas as coisas: disponível ao apelo do mais alto céu e abrigado pela proteção da terra que oculta e produz¹⁰⁰.

Naturalmente, pode-se objetar que, nesses casos, não se trata de Maria, mas simplesmente da respectiva mãe: Frau Heidegger, Sra. Pessoa ou Mrs. McCartney em “Let it be” (que analisaremos em seguida e aí a alusão a Maria de Nazaré é ainda mais forte).

Seja como for, necessariamente queremos o bem. Tomás de Aquino edifica toda sua doutrina da motivação sobre a convicção de que buscar o bem próprio é um instinto natural na vontade, dado ao homem pelo próprio Deus¹⁰¹, E o homem não pode não querer seu bem, sua felicidade:

Appetitus ultimi finis non est de his, quorum domini sumus (I, 82, 1 ad 3).

Daí o caráter trágico da condição humana: instinto de felicidade, de plenitude de bem..., cuja realização **não** está assegurada. Em todo caso, sempre de novo ansiamos pela felicidade e pela felicidade definitiva.

A “Mother Mary” de Paul Mc Cartney

Também a conhecida “Let it be” dos Beatles foi composta em momentos dramáticos e ainda que Paul McCartney afirme que se trata de uma evocação de sua mãe, Mary McCartney, é muito difícil não ver aí também Maria de Nazaré¹⁰².

Também nesta canção, dizíamos, momentos difíceis da vida (“*times of trouble*”), hora escura, noite sombria (*hour of darkness, cloudy night*) etc. Aqui não se

¹⁰⁰ <http://www.heidegger.hpg.ig.com.br/caminho.htm>

¹⁰¹ *Primus ... voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturae aut superioris causae* (I-II,17,5 ad 3).

¹⁰² Da canção “Lady Madonna”, Paul afirma: “‘Lady Madonna’ started off as the Virgin Mary, then it was a working-class woman, of which obviously there’s millions in Liverpool. The people I was brought up amongst were often Catholic; there are a lot of Catholics in Liverpool because of the Irish connection and they are often quite religious. When they have a baby I think they see a big connection between themselves and the Virgin Mary with her baby. So the original concept was the Virgin Mary but it quickly became symbolic of every woman; the Madonna image but as applied to ordinary working-class woman. It’s really a tribute to the mother figure, it’s a tribute to women”. Miles, Barry. *Paul McCartney – Many Years From Now*. Secker & Warburg. London, 1997, p. 449.

trata de horrores de guerra nem da percepção pura e simples da orfandade existencial, mas do desmoroamento de todo o projeto “The Beatles”, problemas com drogas etc.¹⁰³. Então, numa noite - é o próprio Paul quem o narra -, aparece-lhe em sonhos a mãe, falecida há dez anos, para confortá-lo e tranquilizá-lo¹⁰⁴. Na mesma entrevista, perguntado pelo caráter religioso da canção, afirma:

“Mother Mary makes it a quasi-religious thing, so you can take it that way”.

Seja como for, é interessante notar que o próprio refrão “let it be”, repetido na canção por Maria, a Mãe, não é só - como pensam muitos dos leitores brasileiros - uma fórmula banal como: “Não esquenta, não!”, “Deixa prá lá!”, mas é a própria sentença - (speaking words of wisdom: “let it be”) - com que Maria de Nazaré expressa sua sabedoria. De fato, a palavra de sabedoria por excelência é o *fiat* de Lc 1, 38: “Faça-se em mim segundo a tua palavra...”, que em inglês soa precisamente: “**Let it be** to me according to your word”.

Já a maravilhosa canção “Romaria” de Renato Teixeira (sobretudo na inesquecível interpretação de Elis), praticamente dispensa comentários. É o vale de lágrimas, de sonho e de pó, de laço e de nó, amargo como jiló, a mina escura e funda, a solidão. Interessante é observar que é o coletivo anônimo (ou como diz Lutero, *der Seele des Volkes*) quem recomenda o recurso a Maria: “Me disseram, porém, ...”

O incondicional amor de Maria na poética medieval: o milagre de Teófilo

Também na arte medieval, Maria representa o acolhimento radical em relação aos pecadores e perdidos: misericórdia “quimicamente pura”. Tal como em tantos outros temas da época, essa imagem aparece no famoso *Milagre de Teófilo* (objeto de inúmeras poesias, peças de teatro, vitrais etc.). De meu estudo introdutório à tradução brasileira (1997) do *Milagre de Teófilo* de Gonzalo de Berceo (séc. XIII), recolho os seguintes parágrafos:

A estrutura temática do *Teófilo* gira em torno da intervenção de Maria para salvar um pecador ou um desesperado, tema corrente nos quadros da literatura medieval. No caso do *Teófilo*, há uma especial radicalidade do pecado e do perdão: Teófilo atingiu o fundo da desgraça e tinha chegado a assinar e selar um contrato com o próprio diabo! E, mesmo nestes extremos de perdição, a Senhora consegue sua salvação. Estamos, aqui, diante de uma raiz fundamental não só da cultura medieval, mas também de seu próprio eixo de equilíbrio emocional. Em todas as épocas, a principal insegurança do homem não se dá no enfrentamento de fatores externos: doenças, intempéries ou falta de técnicas de domínio sobre a natureza, mas diante das misérias, descaminhos, desvarios e angústias do próprio coração humano.

O *Milagro de Teófilo* toca a fundo a pedagogia da “segurança existencial”: a figura de Maria significa a certeza concreta, dada a cada homem, de um amor

¹⁰³ O próprio Paul fala das circunstâncias em que compôs “Let it be”: “This was a very difficult period. John was with Yoko full time, and our relationship was beginning to crumble: John and I were going through a very tense period. The breakup of the Beatles was looming and I was very nery. Personally it was a very difficult time for me, I think the drugs, the stress, tiredness and everything had really started to take its toll. I somehow managed to miss a lot of the bad effects of all that, but looking back on this period, I think I was having troubles”. *Ibidem*, p. 538.

¹⁰⁴ It was such a sweet dream I woke up thinking, Oh, it was really great to visit with her again. I felt very blessed to have that dream. So that got me writing the song ‘Let It Be’. I literally started off ‘Mother Mary’, which was her name, ‘When I find myself in times of trouble’, which I certainly found myself in. The song was based on that dream”. *Ibidem*, p. 538

absoluto, incondicional e maternal a ele, pessoalmente, dirigido. Um amor, além do mais, onipotente e dotado de uma infinita capacidade de perdão. Por mais miserável, mesquinha e desastrada que tenha sido uma vida, sempre está aí, ao alcance da mão, a doçura da solicitude da Mãe, que diz ao desgraçado que nada está perdido: que ele está ancorado, ele tem “para onde voltar...” e tem um caminho seguro de volta, preparado pela Senhora.

João Paulo II e o coração de Maria

Disso também nos fala João Paulo II. Na *Dives in Misericordia*, para contextualizar a misericórdia radical do coração de Maria, o papa discorre sobre a misericórdia na Bíblia e seus diversos termos. Um primeiro é “hesed”, que indica uma atitude de bondade e que, quando se estabelece entre duas pessoas, passa a significar também compromisso de fidelidade: tal como na Aliança de Deus com Israel. É a fidelidade de Deus a si próprio (mesmo ante a infidelidade de Israel): “hesed we’emet” é uma ligação de dois termos coordenados: “fidelidade e verdade” (fidelidade é verdade) “Eu faço isto, não por causa de vós, ó casa de Israel, mas pela honra do meu santo nome” (Ez 36,22). Esse tipo de misericórdia é uma característica mais masculina.

A Bíblia fala também de “hamal”, originariamente a misericórdia de “poupar a vida (do inimigo derrotado)”, mas que também significa em geral “manifestar piedade e compaixão” e, por conseguinte, perdão e remissão da culpa.

Já o termo “hus” exprime igualmente piedade e compaixão, mas isso sobretudo em sentido afetivo. É oportuno ainda lembrar o já citado vocábulo “emet”, que significa: em primeiro lugar “solidez, segurança” (no grego dos Setenta, “verdade”); e depois, também “fidelidade”; e desta maneira parece relacionar-se com o conteúdo semântico próprio do termo “hesed”.

Mas em Deus há também a misericórdia “rahamim”, que já pela própria raiz, denota o amor da mãe (rehem= seio materno). Do vínculo mais profundo e originário, ou melhor, da unidade que liga a mãe ao filho, brota uma particular relação com ele, um amor particular.

Deste amor se pode dizer que é totalmente gratuito, não fruto de merecimento, e que, sob este aspecto, constitui uma necessidade interior: é uma exigência do coração. É uma variante como que “feminina” da fidelidade masculina para consigo próprio, expressa pelo “hesed”.

Sobre este fundo psicológico, “rahamim” dá origem a uma gama de sentimentos, entre os quais a bondade e a ternura, a paciência e a compreensão, ou, em outras palavras, a prontidão para perdoar. O Antigo Testamento atribui ao Senhor estas características quando, ao falar d’Ele, usa o termo “rahamim”. Lemos em Isaías: “Pode porventura a mulher esquecer-se do seu filho e não ter carinho para com o fruto das suas entranhas? Pois ainda que a mulher se esquecesse do próprio filho, eu jamais me esqueceria de ti” (Is 49,15). Este amor, fiel e invencível graças à força misteriosa da maternidade, é expresso nos textos do Antigo Testamento de várias maneiras: como salvação diante dos perigos (especialmente ante os inimigos), como perdão dos pecados e, finalmente, prontidão em satisfazer a promessa e a esperança (escatológicas), não obstante a infidelidade humana, conforme lemos em Oseias: “Eu os curarei das suas infidelidades, amá-los-ei de todo o coração” (Os 14,5).

Daí que a encíclica “Dives in Misericordia” (as discussões semânticas acima estão na nota 52 da DM), conclua falando do amor e da misericórdia incondicionalmente maternais do coração de Maria:

DM V,9 - Precisamente deste amor “misericordioso”, que se manifesta sobretudo em contato com o mal moral e físico, participava de modo singular e excepcional o coração daquela que foi a Mãe do Crucificado e do Ressuscitado. Nela e por meio dela o mesmo amor não cessa de revelar-se na história da Igreja e da humanidade. Esta revelação é particularmente frutuosa, porque se funda, tratando-se da Mãe de Deus, no singular tato do seu coração materno, na sua sensibilidade particular, na sua especial capacidade para atingir todos aqueles que aceitam mais facilmente o amor misericordioso da parte de uma mãe.

Mother Mary Comes to me - La radical inseguridad de la condición humana

Traducción al castellano - Miguel Ángel García Olmo

“Il est absurde que nous soyons nés, il est absurde que nous mourions” (Sartre)

“Mary said: ‘Let it be to me according to your word’” (Luke: 1, 38)

“La veneración a María está profundamente inscrita en el corazón humano” (Martín Lutero¹⁰⁵)

La radical inseguridad de la vida humana

La vida humana es inseguridad, radical inseguridad. Y el corazón humano, que anhela la seguridad radical, acaba por apegarse a pseudo-seguridades precarias y provisionarias como si fueran la seguridad definitiva.

Los antiguos distinguían entre felicidades, realizaciones y esperanzas (en plural, *secundum quid*) y felicidad, realización y esperanza (en singular, *simpliciter*). Las *secundum quid* se refieren a los mil aspectos del “salir bien” -la salud, los negocios, el éxito social, la integridad física y la de los bienes que uno posee, etc.-, mientras que *simpliciter* se refiere al “salir bien” último, radical y definitivo: *to be or not to be* será siempre la cuestión¹⁰⁶. Un nivel radical, último y decisivo (en cristiano, salvación).

En ese sentido, el filósofo alemán Josef Pieper hace notar una profunda *tourmure* de la lengua francesa: la existencia de dos palabras para esperanza, *espoir* y *espérance*, aparentemente sinónimas (los diccionarios suelen decir que la primera es más bien coloquial y la segunda “literaria”), pero en realidad lo que las diferencia es el hecho de que *espoir* se refiere a los aspectos *secundum quid*, plurales (las mil esperanzas: de curación, de éxito financiero, de clasificación de mi equipo de fútbol, etc.), mientras *espérance* -¡esta es singular!- es la esperanza definitiva, la del *to be or not to be*.

Naturalmente, no hay que exagerar la separación de estas dos dimensiones de la vida humana, como si el “éxito definitivo” no se dejase acompañar de las

¹⁰⁵ Martin Luther, Weimar edition of *Martin Luther's Works* (Translation by William J. Cole) 10, III, p.313. Cf. <http://www.mariology.com/sections/reformers.html>

¹⁰⁶ En el fondo, toda el mundo sabe que uno puede estar muy bien de salud, de dinero, de prestigio social, etc. y sin embargo haber fracasado en cuanto a hombre. Y al revés: la enfermedad, la escasez, el desprecio de los demás, etc. no constituyen el fracaso sin más de un hombre. (Naturalmente, caben también las demás combinaciones...).

esperanzas que recaen sobre realidades tan importantes como la salud o la paz entre los pueblos...

En todo caso, puede ser que uno esté muy mal en los *secundum quid* (salud, dinero, prestigio social, etc.) y profundamente realizado, sin embargo, en el *simpliciter* (y al revés). Pieper llega a hablar de una tendencia -una especie de ley empírica- de la desesperación profunda a hacerse acompañar de una euforia de seguridad en los aspectos superficiales (el caso *Titanic* es buena muestra de ello). Nuestra época, que ha apostado por las realizaciones y felicidades (en detrimento de la felicidad y la realización) ofrece toda una confirmación de esa regla. Hoy más que nunca se buscan seguridades: en toda clase de *chequeos* -del *check-up* al *check-in*-, en pólizas, en la indiferencia hacia el otro, etc.

El espejismo de la absoluta seguridad se ha desmoronado junto con las Torres Gemelas el 11 de septiembre. No por casualidad (las agencias de publicidad saben más de antropología que todos los filósofos juntos...), el anuncio más difundido hoy en la tele y en la radio de Brasil pretende asociar la imagen de una vida segura al hecho de ser cliente de un determinado banco (el mayor de Latinoamérica). En ese *spot* publicitario, el Banco X te ofrece nada menos que la seguridad inherente a las promesas de amor incondicional. Cinismos aparte y desde el punto de vista técnico (y es ahí donde reside el cinismo: en explorar “técnicamente” la existencia humana), el anuncio es una obra maestra: toca el corazón porque la seguridad es, de hecho, el “poder contar con”. El anuncio presenta a una pareja de enamorados musitando (con una dulce música al fondo):

Ella - ¿Y si me pongo vieja?
Él: - Yo me pongo viejo también
Ella - ¿Y si me vuelvo fea?
Él: - Yo me vuelvo miope
Ella - ¿Y si me vuelvo triste?
Él: - Yo me convierto en payaso
Ella - ¿Y si me vuelvo molesta?
Él: - Yo te hago cosquillas (ella, discretamente, acusa unas cosquillas)
Ella - ¿Y si me pongo gorda?
Él: - Yo rompo el espejo
Lo que importa en la vida es tener con quién contar: BANCO X, etc.

Ciertamente, el espíritu lúdico brasileño -un intento también de domesticar la inseguridad, pero que acaba por ser la defensa del sentido común- no ha tardado en desenmascarar el espejismo, disparándole el chiste fatal que añade una postrera sentencia al diálogo dulzón:

Ella: - ¿Y si me vuelvo insolvente?
Él: - Entonces estás “j@\$%”, porque el Banco te... (gesto obsceno)

Semejantes falsificaciones son posibles porque, como enseña Santo Tomás -y este es un punto esencial en nuestro análisis-, el ser y el bien creados son *participación* desde la nada de la criatura en el Ser/Bien de Dios y, así, la consecución de cualquier bien creado (la sonrisa de la persona amada o incluso un vaso de agua fresca en un día de calor) constituye una prefiguración de la felicidad definitiva:

“Así como el bien creado es cierta semejanza y participación del Bien Increado, de igual modo la consecución de un bien creado es también cierta semejanza y participación de la felicidad definitiva” (*De Malo* 5, 1 a 5).

Esa metafísica de la participación se expresa en el lenguaje coloquial cuando se dice: “¡Sabe a gloria!”...

Tomás, ya en el siglo XIII, discutiendo sobre la felicidad humana en el comienzo de la I-II de la *Summa*, denuncia *avant la lettre* los peligros existenciales de nuestra sociedad de consumo: ofrecer al corazón humano, que quiere infinito, la absolutización de bienes limitados, pero que prometen una falsa infinitud. Es el peligro, dice Tomás, de los bienes artificiales (*divitiae artificiales*) que el dinero puede comprar: falsean la infinitud genuina del corazón (I-II, 2, 1, 3, *corpus* y ad 3).

Esa es la razón del éxito de las campañas de publicidad que insinúan la felicidad plena a partir de un refresco o un sandwich. Por el mismo instinto de felicidad eterna que hace que los niños sean magnéticamente atraídos por historias que acaban en “...y vivieron felices para siempre”, también las agencias nos ofrecen escenas de felicidad imperturbable ligadas a un *Big Mac*: “Sabroso, como debe ser la vida”. Y durante largos años, a la Coca-Cola se le ha asociado al adverbio “¡Siempre!” (que en español traduce no solamente “always”, sino también “forever”...). “Y durante largos años, a la Coca-Cola se le ha asociado al adverbio “¡Siempre!” (que en español traduce no solamente “always”, sino también “forever”...). Cabe aquí recordar la expresión árabe -como se sabe las fórmulas cotidianas árabes son a menudo religiosas- de satisfacción: cuando se toma algo muy bueno, sigue la exclamación *Dayman!* ¡siempre!, que se quede así por toda la eternidad... Y se contesta: *Dayman bihayatuka!*, ¡Para siempre, con tu vida!...

Ese “instinto” de paz y felicidad duraderas (no por azar la operación “*Infinite Justice*” ha trocado su nombre por el no menos equívoco de “*Enduring Freedom*”) es tan vehemente que nos deja perplejos cuando nos confrontamos con la realidad, que misteriosamente se presenta como “valle de lágrimas”... Es como si nuestro corazón dijese: “¡no, no tenía que ser así!”. ¿Estará esencialmente condenado a la frustración ese deseo de paz, amor y felicidad perfectos? [...]

La radical seguridad: María y la antropología filosófica

La tradición cristiana, a la vez que afirma que esta vida es “*lacrimarum valle*” (expresión del salmo 83,7 de la *Vulgata*, consagrada por los escritos de los padres y doctores y sobre todo por la *Salve*), presenta también una esperanza: la misericordia maternal de la Madre. No se trata de algo específicamente católico: es Ortega quien repite que la mejor definición de vida humana es “valle de lágrimas” y Hermann Wohlgshaft llega a afirmar que para Lutero las profundas raíces (*zutiefst verwurzelt*) humanas de la veneración a María eran algo evidente (*selbstverständliche*)¹⁰⁷.

Siempre que, ante la percepción de la precariedad de la existencia, se trata de buscar delicadeza, acogida, perdón, seguridad, “regazo materno”, se recurre -explícita o implícitamente- a María. Ella es la seguridad radical; no la del *Ersatz* que nos es ofrecida en pólizas de agencias o en promesas de partidos políticos... Ni tampoco la falsa impresión de seguridad que resulta del olvido de ese rasgo esencial de la

¹⁰⁷ Babel und Bibel, S. 164. -: <http://karlmay.uni-bielefeld.de/kmg/seklit/JbKMG/1991/148.htm>

condición humana, al compás del bullicio de los *mass-media* o simplemente de la agitación de la vida moderna...

No sé si tras el atentado a las Torres Gemelas ha aumentado el número de clientes del banco aquel. Asistimos, eso sí, a un crecimiento de la devoción a María¹⁰⁸. El recurso a María -personal y colectivo- está siempre en función inversa a la arrogante autosuficiencia con que un individuo o una sociedad (o una iglesia...) se ven a sí mismos.

En medio de la inseguridad propia de la vida humana (y, sobre todo, la inseguridad última de la existencia), María representa la seguridad radical por dos títulos: **maternidad** y **omnipotencia**. Ella une el cariño incondicional de la figura humana, terrena y femenina de la madre a la omnipotencia de su intercesión ante Dios. No se piense que con esto estamos dejando el ámbito de la filosofía para adentrarnos en el de la teología o la mística. No: seguimos en la antropología filosófica y en este artículo nos interesan más los testimonios de Fernando Pessoa, Paul McCartney y Heidegger que los de los poetas medievales o el de Juan Pablo II. Nos interesa, metodológicamente, sólo la experiencia, el fenómeno. Y es por esta razón por la que, a guisa de ejemplo, invocamos las grandes campañas de publicidad de bancos, de Coca-Cola y de McDonald's.

Mas allá de las inseguridades que tienen que ver con la salud, el empleo, el ántrax, etc. se sitúa, como decíamos, la inseguridad radical de este valle de lágrimas. Y ahí, la instancia instintiva y primera es la madre.

De ella habla Fernando Pessoa en el *Livro do Desassossego*:

“A fin de cuentas, ¿quién soy yo cuando no juego? Un pobre huérfano abandonado en las calles de las sensaciones, tiritando de frío en las esquinas de la Realidad, teniendo que dormir en los peldaños de la Tristeza y comer el pan dado por la Fantasía. De mi padre sé el nombre; me han dicho que se llamaba Dios, pero por el nombre no me hago idea de nada. A veces, en la noche, cuando me siento solo, le llamo y lloro, y me hago una idea de él a la que pueda amar... Pero luego pienso que no le conozco, que tal vez él no sea así, que tal vez no sea nunca ese el padre de mi alma. (...) Tengo demasiado frío. Estoy tan cansado en mi abandono. Vete, viento, a traerme a mi Madre!¹⁰⁹

Y Heidegger en *Der Feldweg*, el sendero del campo, que no conduce a ningún lugar definido, evoca también la figura de la madre (y otra vez encontramos la referencia a la tierra, en contra de la tradición alemana...):

De la corteza del roble cortaban los niños sus barcos que, provistos de remo y timón, navegaban en el arroyo Mettenbach o en la fuente Schulbrunnen. En los juegos, los viajes a través del mundo llegaban todavía fácilmente a su meta y lograban encontrar de vuelta las costas. La ensoñación de aquellos viajes permanecía envuelta en un

¹⁰⁸ Cf. p. ej. Arruda, Roldão “O crescimento do marianismo é um dos fenômenos religiosos mais notáveis atualmente”, *O Estado de S. Paulo*, Geral, 21-10-01.

¹⁰⁹ *Livro do Desassossego por Bernardo Soares*, Lisboa, Edições Ática 1982, v. II pp. 14-15.

brillo entonces todavía apenas visible, pero que existía sobre todas las cosas. Ojo y mano de la madre delimitaban su reino. Era como si su tácito cuidado abrigara toda esencia (*Ihr Reich umgrenzten Auge und Hand der Mutter. Es war, als hütete ihre ungesprochene Sorge alles Wesen*). Aquellos viajes del juego no sabían aún de las travesías en las cuales toda orilla queda atrás. Pero, en cambio, la dureza, y el perfume de la madera del roble empezaban a hablar más perceptiblemente de la lentitud y constancia con las cuales crece el árbol. El roble mismo decía que sólo en tal crecimiento está fundamentado lo que perdura y fructifica: que crecer significa abrirse a la amplitud del cielo y -al mismo tiempo- estar arraigado en la oscuridad de la tierra, que todo lo sólidamente acabado prospera sólo cuando el hombre es de igual manera ambas cosas: dispuesto a la exigencia del cielo supremo y amparado en la protección de la tierra sustentadora.¹¹⁰

Ciertamente puede objetarse que, en estos casos, no se trata de María, sino de las correspondientes madres: Frau Heidegger, la Sra. Pessoa o Mrs. McCartney en “Let it be” (que analizaremos enseguida y donde la alusión a María de Nazaret es todavía más fuerte).

Sea como fuere, sigue siendo válido aquel terceto de Dante en la *Divina Comedia* (que casi que pone la Suma Teológica en verso): tras los múltiples deseos y búsquedas del inquieto corazón humano, vamos buscando un único dulce fruto: la felicidad, plena y definitiva. Es lo que Dante oye al divisar el Paraíso:

Quel dolce pome che per tanti rami
cercando va la cura de' mortali,
oggi porra la in pace le tue fami (Purgatorio, XXVII)

En la misma línea, Tomás de Aquino edifica toda su doctrina de la motivación humana sobre la convicción de que buscar el bien propio es un instinto natural en la voluntad dado al hombre por el mismo Dios:

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

Y el hombre no puede no querer su bien, su felicidad:

Appetitus ultimi finis non est de his, quorum domini sumus (I,82,1 ad 3).

Tal es el carácter trágico de la condición humana: el hombre lleva dentro un instinto radical de felicidad, de plenitud de bien... cuya realización **no** está asegurada.

¹¹⁰ “El sendero del campo” Trad. de Sobine Langenheim y Abel Posse, publicada en el matutino *La Prensa* el 12 de agosto de 1979 -
http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/el_sendero_del_campo.htm

En todo caso, siempre ansiamos el dulce fruto de la felicidad definitiva (y la buscamos -en forma vicaria- “por tantas ramas” de deseos y veleidades.

La “Mother Mary” de Paul McCartney

(canción y e letra http://jean_lauand.tripod.com/page26e.html#2)

También la conocida canción “Let it be” de los Beatles fue escrita en momentos dramáticos y, aunque Paul McCartney afirme que se trata de una evocación de su madre, Mary McCartney, es muy difícil no ver ahí igualmente a María de Nazaret¹¹¹.

También en esta canción, decíamos, momentos difíciles de la vida (“*times of trouble*”), hora oscura, noche sombría (*hour of darkness, cloudy night*), etc. Aquí no se trata de horrores de guerra ni de la percepción pura y simple de la orfandad existencial, sino del derrumbe de todo el proyecto “The Beatles”, problemas con drogas, etc.¹¹² Entonces, una noche -es el propio Paul quien lo cuenta-, se le aparece en sueños la madre, fallecida hacía diez años, para confortarle y tranquilizarle¹¹³. En la misma entrevista, preguntado por el carácter religioso de la canción, afirma: “Mother Mary makes it a quasi-religious thing, so you can take it that way”.

En todo caso, es interesante notar que el mismo refrán “let it be”, repetido en la canción por María, la Madre, no es sólo -como muchos lectores en lengua española piensan - una fórmula banal del tipo “déjalo estar”, “no pasa nada”, sino la misma sentencia (*speaking words of wisdom: “let it be”*) con que María de Nazaret expresa su sabiduría. De hecho, la palabra de sabiduría por excelencia es su *fiat* de Lc 1, 38: “Hagase en mí según tu palabra...”, que en inglés es precisamente “**Let it be** to me according to your word”.

El incondicional amor de María en la poética medieval: el milagro de Teófilo

También en el arte medieval, María representa la misericordia radical para con los pecadores y perdidos: misericordia “químicamente pura”. Al igual que en tantos otros temas de la época, esa representación aparece en el *Milagro de Teófilo* (objeto de innumerables poesías, obras de teatro, vidrieras, etc.). De mi *Estudio introductorio* a la traducción brasileña <http://www.hottopos.com/mp2/berceo.htm> (1997), del *Milagro de Teófilo* de Gonzalo de Berceo recojo los siguientes párrafos:

La estructura temática del *Teófilo* gira en torno a la intervención de María para salvar a un pecador o a un desesperado, tema corriente en la literatura medieval. En

¹¹¹ De la canción “Lady Madonna”, Paul afirma: “‘Lady Madonna’ started off as the Virgin Mary, then it was a working-class woman, of which obviously there’s millions in Liverpool. The people I was brought up amongst were often Catholic; there are a lot of Catholics in Liverpool because of the Irish connection and they are often quite religious. When they have a baby I think they see a big connection between themselves and the Virgin Mary with her baby. So the original concept was the Virgin Mary but it quickly became symbolic of every woman; the Madonna image but as applied to ordinary working-class woman. It’s really a tribute to the mother figure, it’s a tribute to women”. Miles, Barry. *Paul McCartney – Many Years From Now*. Secker & Warburg. London, 1997, p. 449.

¹¹² El mismo Paul habla de las circunstancias en que compuso “Let it be”: “This was a very difficult period. John was with Yoko full time, and our relationship was beginning to crumble: John and I were going through a very tense period. The breakup of the Beatles was looming and I was very nervy. Personally it was a very difficult time for me, I think the drugs, the stress, tiredness and everything had really started to take its toll. I somehow managed to miss a lot of the bad effects of all that, but looking back on this period, I think I was having troubles”. *Ibidem*, p. 538.

¹¹³ It was such a sweet dream I woke up thinking, Oh, it was really great to visit with her again. I felt very blessed to have that dream. So that got me writing the song ‘Let It Be’. I literally started off ‘Mother Mary’, which was her name, ‘When I find myself in times of trouble’, which I certainly found myself in. The song was based on that dream”. *Ibidem*, p. 538

el caso del *Teófilo*, se da una especial radicalidad en el pecado y en el perdón: ¡Teófilo ha tocado el fondo de la desgracia y ha llegado a firmar y sellar un pacto con el mismo diablo! Y hasta en semejantes extremos de perdición logra la Señora su salvación. Nos hallamos aquí ante una raíz fundamental no sólo de la cultura medieval, sino también de su propio eje de equilibrio emocional. En todas las épocas, la inseguridad principal del hombre no se da en su enfrentamiento con factores externos: enfermedades, intemperies o carencia de técnicas de dominio sobre la naturaleza, sino frente a las miserias, descarríos, desvaríos y angustias del propio corazón humano.

El *Milagro de Teófilo* se sumerge de lleno en la pedagogía de la “seguridad existencial”: la figura de María significa la certeza concreta, dada a cada hombre, de un amor absoluto, incondicional y maternal dirigido a él personalmente. Un amor, además, omnipotente y dotado de una infinita capacidad de perdón. Por más miserable, mezquina y desastrosa que haya sido una vida, siempre está ahí -al alcance de la mano- la dulce solicitud de la Madre, que dice al desgraciado que nada está perdido: que él está anclado y tiene “a dónde volver...”, y tiene un camino seguro de vuelta preparado por la Señora.

Juan Pablo II y el corazón de María

De ello también nos habla Juan Pablo II. En la *Dives in Misericordia*, para contextualizar la misericordia radical del corazón de María, el Papa analiza las distintas misericordias en la Biblia y sus diversos términos (cf. nota 52 de la DM).

Uno de esos vocablos que en la terminología del Antiguo Testamento sirve para definir la misericordia es **rahamim**, que tiene un matiz distinto de la misericordia *hesed* (una misericordia más bien masculina). Mientras ésta pone en evidencia los caracteres de la fidelidad hacia sí mismo y de la «responsabilidad del propio amor» (que son caracteres en cierto modo masculinos), *rahamim*, ya en su raíz, denota el amor de la madre (*rehem* = regazo materno). Desde el vínculo más profundo y originario, mejor, desde la unidad que liga a la madre con el niño, brota una relación particular con él, un amor particular. Se puede decir que este amor es totalmente gratuito, no fruto de mérito, y que bajo este aspecto constituye una necesidad interior: es una exigencia del corazón. Estamos ante una variante casi «femenina» de la fidelidad masculina a sí mismo expresada en el *hesed*. Sobre ese trasfondo psicológico, *rahamim* engendra una escala de sentimientos entre los que están la bondad y la ternura, la paciencia y la comprensión, es decir, la disposición a perdonar. El Antiguo Testamento atribuye al Señor precisamente esos caracteres cuando habla de él sirviéndose del término *rahamim*. Leemos en Isaías: «¿Puede acaso una mujer olvidarse de su mamoncillo, no compadecerse del hijo de sus entrañas? Aunque ellas se olvidaran, yo no te olvidaría» (Is 49, 15).

Cuando Zacarías habla de las «entrañas misericordiosas de nuestro Dios», se expresa claramente el concepto de *rahamim* (traducción latina: *viscera misericordiae*), que más bien identifica la misericordia divina con el amor materno.

Y así, la encíclica “*Dives in Misericordia*” habla de la misericordia incondicionalmente maternal del corazón de María:

DM V,9- Precisamente, en este amor «misericordioso», manifestado ante todo en contacto con el mal moral y físico, participaba de manera singular y excepcional el corazón de la que fue Madre del Crucificado y del Resucitado —participaba María—. En ella y por ella, tal amor no cesa de revelarse en la historia de la Iglesia y de la humanidad. Tal revelación es especialmente fructuosa, porque se funda, por parte de la Madre de Dios, sobre el tacto singular de su corazón materno, sobre su sensibilidad particular, sobre su especial aptitud para llegar a todos aquellos que aceptan más fácilmente el amor misericordioso de parte de una madre. Es éste uno de los misterios más grandes y vivificantes del cristianismo, tan íntimamente vinculado con el misterio de la encarnación.

Mother Mary Comes To Me – 人心的不安

仁洛恩 (J. Lauand) 著

何擘佳 (Ho Y. Chia) 譯

Revisão da tradução 唐雅陵 (Tang Ya Lin)

“Il est absurde que nous soyons nés,
il est absurde que nous mourions” (Sartre)

“Mary said: ‘Let it be to me
according to your word’”
(Luke: I, 38)

“A veneração a Maria está profundamente
inscrita no coração humano”
(Martinho Lutero)

人生根固的不安全感

人生是徹底地缺乏安全感的。而渴望一份真正安全感的人心，往往最終捉著的是一種假的，虛弱的，臨時的安全，但人們卻誤以為是永恆的安全。

古老的西方思想曾分辨過兩種不同的幸福，成就，與希望。第一種(*secundum quid*, 複數詞)是指生活中種種小成就，小幸福(譬如在健康，經濟，事業，人緣，外表各方面的成就等等)。第二種(*simpliciter*, 單數詞)所指的是那最終的，最主要的，永恆的成就：也就是自問 “to be or not to be, that is the question”!

德國哲人比巴(Josef Pieper)注意到在法文裡能用兩個不同的詞來表達“希望”：*espoir* 和 *esperance*。更妙的是，比巴發現 *espoir* 通常是用在生活中種種的小要求上，而 *esperance* 是指那永恆的希望，人類最深奧的疑問：“to be or not to be”。

當然，我們無需太過份分別這兩種成就，好似追求永恆的問題和自己的健康，或世界和平等種種問題是分開的。不過，無論如何，一個人有可能在 *secundum quid* (健康，經濟等)方面一蹋糊塗，而在 *simpliciter* 方面成績輝煌。(或正好相反的例子也到處可見)。比巴也提到當一個人深感絕望時，會有往表面成就過份表現的傾向(鐵達尼號的悲劇就是一個好例子)。

在今日的社會裡,我們更處處可以見到尋找安全感的失措,徬徨的人: check-up, check-in, 從各式各樣的保證單到人與人之間的冷漠,現代人心的不安都時時表露無疑.

但是,在今年的九月十一號,這種 *secundum quid* 所能獻給我們的安全幻覺的假面具就要跟著雙子大樓一起掉落了. 巧合與否,巴西(也是整個南美洲)最大的銀行時下所推出的電視廣告所賣的就是現代人最想要的安全感(在廣告片裡所暗示的正是無條件的真愛誓言),我們暫且不提他的虛偽和奸詐,以技術觀點來講(這種耍技巧有意地操縱人心正是最大的虛偽),該廣告是絕佳之作:感性,溫馨,而且準確;因為,對的,安全感就是當我們能夠有所依靠.

該廣告片如下:

一對新婚夫婦,一首羅曼蒂克的音樂:

她: 如果有一天我變老了?

他: 我也跟著老去.

她: 如果有一天我變醜了?

他: 我變近視.

她: 如果我傷心?

他: 我扮小丑.

她: 如果我變得討厭了?

他: 我給你捎癢.

她: 如果我變胖了?

他: 我把鏡子打碎.

然後,一個聲音說:“生命中最重要,就是有人可以依靠 – Bradesco 銀行,讓你遙遙領先!”

當然,巴西人特有的幽默感(雖然這往往也只是一種企圖抑制不安的表現,但終究也是聰明的防衛方法)很快地摘下這廣告片的假面具,致命性的笑話馬上流行,給那羅曼蒂克的對話多編出新的結尾:

她: 如果我欠銀行錢?

他: 那妳可就慘囉!

早在十三世紀, 聖湯母斯在談到關於人類的幸福時, 就預測到一個像我們今日這種消費社會對人類可造成的危害性: 將人心無止盡的欲望轉投在有限的物質上, 並且向人保證虛偽的無限性; 聖湯母斯警告說: “金錢所能買到的物質幸福是很危險的, 因為它們轉移人心那股對真正的幸福無限的渴望, 和偽造追求它的無限的潛力。

這就是為什麼那些暗示人生種種快樂藏在一份三明治, 或一杯以飲料裡的廣告能成功的原因. 人心那份對永恆的幸福無限渴望的本性, 就如童話故事那一成不變的結局 (從此王子和公主過著幸福快樂的日子) 對孩童們所造成的吸引是一樣的, 因此, 銀行廣告呈現給我們的是一個絕對的幸福畫面, 跟麥當勞的“歡喜歡樂每一天”, 還有可口可樂長久以來所採用的”always”所產生的效果是一樣的, (別忘了, 翻成葡文的“sempre”除了原來的”always”外, 更有“forever”的意思), 另外, 阿拉伯文的”Dayman”包有著濃厚的宗教氣氛, 因為”Dayman”是滿足的表達! 譬如說, 當阿拉伯人吃到一道很好吃的菜時, 就說”Dayman”! 是祈望神允許這道菜永遠都那麼可口, 也允許自己常常有這樣的好福氣, 品嚐這道好菜的意思。

人類渴望永遠的安祥和快樂之本性, 強烈的使我們在面臨這不知為何而被稱為“苦海”(valle lacrimarum)的人生時感到惶惶然, 就好像我們的心告訴我們: “這一切不應該是這樣的!”. 難道說我們對安祥, 真愛和幸福的追求將永遠被判失敗嗎?

一旦瞭解人心原來是這麼熱烈地期盼幸福時, 我們就能明白為什麼當年那首“Lili Marlene”會一泡而紅了。

“Lili Marlene”這首歌的詞本來是一個叫 Hans Leip 的德國年輕軍人在第一次世界大戰期間所作的詩. 這首詩在 1937 年才被發表於作者的一本詩集裡, 而隔年被 Nobert Schultze 譜成曲, 之後, 在第二次世界大戰之前, 德國女歌手 Lale Andersen 將這首歌錄進她的新唱片. 本來是張平凡的唱片, 直到 1941 年, 當 Belgrado 廣播電台首次無意地播給德國軍營聽後, 居然收到數千件要求重播 LM 的信函和電報. 傾於納粹主義的 Joseph Goebbels 還曾企圖嚴禁這首歌, 但終究無法制止. 最有趣的是, 連聯盟軍隊也跟著流行唱, 使得雙方的領軍都不知怎麼辦. 這首歌的英文版由 Anne Shelton 演唱, 後來又出現 Edith Piaf 的法文版, 接著 Amanda Lear, 和 Marlene Dietrich 等等也跟著錄音, 據說一共被譯成將近五十個語言。

這首歌到底有什麼魅力, 能夠超越語言, 文化和政治立場等等障礙, 成為雙方軍人們每天都唱的非正式軍歌呢? 這本是一首男子的歌, 但幾乎都是女歌手錄的唱片. 一首就算是用口琴或手風琴淒涼地伴奏, 也能吸引大批和音人的歌,

因為這歌所表達的是對戰爭的抗議, 歌詞含蓄但深刻; 把人心渴望和平的吶喊表現得淋漓盡致. 那是在無限的鄉愁情懷下, 詩人自問是否還有和女友 Lili 相聚的可能?

“Lili Marlene”:

在軍營的大門前

一盞路燈下

我們盼在那兒再相會

我們盼待在路燈下

就如往日一般,

我倆的影子合而為一

別人早發覺我們的愛

所有的人都讚嘆

當我們相會在路燈下

就如往日一般,

夜寢的鈴聲響起

該回營了, 快一點! 要是遲到, 包你三天吃不消

馬上來, 伙伴, 我馬上就來!

於是我們互道別

多麼地想跟妳

一起去,

那盞路燈會辨認妳的步伐

和妳美妙的搖擺

它在夜裡照亮一切

就偏偏把我給遺忘了

如果我出了什麼意外

誰在路燈下陪你

從上空, 從地下
常常會冒出妳的面容
彷彿在夢中
在夜裡的霧中
是否我會回到我們的路燈下
如往日一般,
最絕對的安心

在傳統的基督思想裡, 人生是”苦海”(valle lacrimarum), 但同時也存有一個希望, 這個希望就是聖母慈悲的母愛. 其實這並不是天主教的特色, 是 Ortega 口口聲聲說人生是”苦海”的, 另外 Herrmann Wohlgshaft 亦認為對 Lutero 來說, 人類打從心底崇敬聖母瑪利亞的心態非常明顯。

聖母因兩個理由能代表人類最絕對的安心: 她結合了母性無條件的愛和上帝的全能. 這裡, 請諸君不要誤以為筆者脫離哲學重點而引進神修學或通神學, 不! 筆者尚在人類哲學; 而在此文, 我把主題放在費南多貝素艾, 披頭四和海德爾等人的陳述上. 因為在此, 我較關切的是人的經驗, 故事. 所以, 我才會採用以上所提出的那些廣告詞做為例子.

葡語名詩人費南多貝素艾(Fernando Pessoa)筆下的聖母: 摘自 “惶然錄”

“當我把自己的花樣隔放一旁, 而細心溫柔地整理出一個角落時, 多想給他們一個吻: 我的玩具, 文字, 幻象, 和詩句. 那時我就會變得好渺小好孤單, 自己一個人待在一個好大又好悲傷的房間裡!...

“到底我是誰, 當我不再遊戲時? 是一個被遺棄在聲色的街頭的可憐孤兒, 在現實生活的巷子裡挨餓受凍, 只能借睡在悲傷的階梯上, 吃著幻想所給的麵包.

“關於我父親, 我只知道他的名字; 人家告訴我他叫做上帝, 但光是名字並不能讓我知道他是誰. 有時候, 在夜裡, 當我感到寂寞時, 我哭著呼喚他, 我把他幻想成一個我喜歡的樣子... 但之後我又想到我並不認識他, 想到或許他並不是這個樣子的, 想到或許他不是我靈魂的父親...

“這條條我曾拖過狼狽不堪的自己的道路, 和這曾收容我的冷我的夜的階梯, 這一切什麼時候會結束? 如果有一天, 上帝來接我回他家, 也給我愛和熱的話... 有時, 我是會這麼想的, 也會因為想到我能夠這麼想而快樂地流淚... 但大風在外面吹著街道, 而樹葉也掉落在地上... 我抬頭看見

沒有任何意義的星星... 而在這一切的一切裡只剩下我自己, 一個可憐被遺棄的小孩, 任何愛也不願收養, 任何友誼也不願陪伴。

“我感到好冷. 在遺棄下我感到好疲倦. 來接我, 風啊, 我的母親! 在夜裡來接我到那我所不認識的家吧...”。

另外還有海德爾(Heidegger) 在他的“鄉村道路”(Der Feldweg) 裡, 也描述出他心裡的母親:

“男孩們用槲樹皮造小船. 船裡附帶著座椅和船舵, 船隻常在 Mettenbach 或在校園裡的湖上輕漂著. 在遊戲裡, 船隻很安全地航行著, 也能很輕易地回到港岸. 他們的夢的面積是被一圈光輪保護著的, 它的光度溫和得幾乎看不出, 但籠罩著一切的事物. 男孩們的活動空間僅限於母親的手和視線的範圍下. 一切的人事物好像都是發生在她微婉, 默默的關照之下的. 這些玩具船, 永遠都不會知道那些一個個被丟在身后的河畔的旅程. 正當時, 槲樹的堅硬和芬芳開始表達, 槲樹保持不變的緩慢的成長速度已經被覺察到. 槲樹保證, 成長是向無限大的天空展翅, 但同時也往幽幽的濕土擴散根莖; 只有當人類可以同時是翅和根時, 所有一切的真和純才會成熟: 也就是當人類可以聽從上天的安排, 同時也接受被那神秘又好孕育的土地所保護時”。

也許有人會抗議說, 這些文章裡所指的並不是聖母, 而是他們自己的母親. 但無論如何, 我們還有但丁(Dante)在”神曲”裡一段精彩的詩句, 描述出在我們無限的欲求和不安的背後, 渴望的其實是唯一的果實: 永恆完美的幸福;

Quel dolce pome che per tanti rami
Cercando va la cura de' mortali
Oggi porra in pace le tue fami (Purgatorio, XXVII)

同樣的, 聖湯母斯的理論也是建立於堅信人類追求至善, 是其本性的一個天生志願上. 因此, 人不能不追求自己的幸福.

而人類的悲哀就在於此: 這個追求幸福和至善的本性, 並沒有一定實現的保證. 所以, 我們渴望永樂, 但卻往往把這願望寄託在許許多多其他的欲求和欲望上.

披頭四眼裡的聖母

Paul McCartney 著作的名曲”Let it be”, 就是寫在搖滾樂團披頭四正遇到困難的時期. 作者自己承認說, 那是敘述他母親的為人的歌, 但她又很難不讓人聯想到聖母瑪麗亞.

在歌詞裡所提到的困難,對作者來說,並不是戰爭的可怕,或寂寞的感慨,而是披頭四樂團內幕的問題:成員們之間開始出現磨擦,其中包括他們都染上吸毒的問題等等。於是,在某個夜裡,他夢到自己已過世十年的母親,來到他的夢裡安慰他。在被問到該曲是否含有宗教性質時,Paul說:“是的,可以這麼講”。

不管怎樣,歌詞裡反覆出現的”Let it be”所暗示的不只是一般被譯成的”隨他去吧”,但那更是聖母充滿智慧和謙卑的言語,也就是當年她答應接受使命的回答:“Let it be to me according to your word”:讓你(上帝)的話發生在我身上。

現任教宗的聖母

現任教宗約翰保羅二世在 *Divis in Misericordia* 一書中,也講到聖母絕對慈悲的心。教宗把聖經裡所記載的種種不同的慈悲都做了一番分析:

首先提到的是“hesed”:這是一種慈愛的表現,當他發生在兩個人之間時,也就成為一種信義的約定,就如當年上帝和以色列之間的約定一樣;譬如“hesed we’emet”是指信義和真誠:“我遵守我們之間的約定,不是為了你,而是為了榮耀我的聖名”。我們可以說,這是種比較屬於男性的慈悲。

聖經裡也提到”Hamal”;他的原意是那種不殺生的慈悲,(譬如赦免被俘的敵人一死),但一般也包括“憐憫”的表現,因此也有原諒的意思。

另外,“Hus”是憐憫也是慈悲,但是種比較屬於愛情方面的。

但是在於上帝本身來說,還有一種叫”rahamim”的慈悲;而依照語根的推究,他所意味的是母愛(因為 *rehem* 是母性的乳房)。那是由母子之間最密切的關係而產生的一種特殊的愛。也可以說這是種無條件的愛,不管孩子值不值得,這是母性內心本身的苛求(需求),是屬於女性的慈悲,跟男性所表達的”hesed”正好形成一種對立。而且在這種慈悲裡,連帶著許多其他的感情,像仁慈,溫柔,耐心,和諒解,也就是俱備著能隨時原諒的條件。在舊約裡的依塞依亞章(Isaias)有一段記載,把這種慈悲也歸於上帝:“一個女子有可能把自己的孩子給遺忘了,而不給他愛嗎?就算真的有這樣的女人,我卻永遠不會忘記你,拋棄你”(Is 49,15)。像這類的慈愛,舊約裡還記載著其他的表達方式,如:救助面臨危險的人,原諒人類的過失,甚至於隨時滿足人類的期望,和包容人類的不忠,等等。

最後, *Divis in Misericordia* 一書以聖母無條件的愛和慈悲為結論:

“正是這種慈悲的愛，這種產生於和惡有形與無形的接觸，那麼直接和特殊地感受到自己的兒子被釘死於十字架而又復活的經驗所表達出的慈悲。因為這慈悲，這樣的愛才能不停地在基督教史和人類史裡重複發生。而這慈悲的顯示是特別有意義的，因為它建立根基，以上帝之母特殊的愛，特殊的敏慧，來感動每顆願意接受母愛的心”。(DM V,9)

Pareceu interessante recolher este resumo do artigo em língua basca
Semanário Salesiano de Bilbao, 21-25 de maio de 2012, p.2



Buenos días
Postobligatoria



.....Asteartea, maiatzaren 22a¶

«Let it be» (The Beatlesen abestia)¶

Jean Lauand Sao Pauloko Unibertsitateko hezkuntzaren filosofiako katedradunak argitaratutako artikulu batean Paul McCartneyren *Let it be* abestia, The Beatlesen azken albumari izena ematen diona, Ama Birjinagan inspiratutako otoitza dela esaten da.¶

«Let it be» (The Beatlesen abestia)

Jean Lauand Sao Pauloko Unibertsitateko hezkuntzaren filosofiako katedradunak argitaratutako artikulu batean Paul McCartneyren *Let it be* abestia, The Beatlesen azken albumari izena ematen diona, Ama Birjinagan inspiratutako otoitza dela esaten da.

McCartneyk azaldu du abestiaren jatorria gau batean izandako irudipena dela. Irudipenean bere ama Maria, berak hamar urte zituela hil zitzaiona, ikusi zuen. Baina abesti hori, diskoan, *Lady Madonna* izenekoaren atzetik dator. *Lady Madonna* Liverpooleko emakume langileei eskainia dago, baina, Paulek berak elkarrizketa batean esan zuenez, Liverpoolen ezagutzen zituen emakume langiletatik gehienak katolikoak ziren, eta lotura handia zegoen emakumeon, horien seme-alaben eta Ama Birjinaren artean. “Jatorriko kontzeptua, beraz, Ama Birjina zen, emakume ororen sinbolo gisa jarria, Madonnaren irudia emakume langile orori aplikatua. Egiaz amaren figuraren ordainetan egin dago”.

Irakasle brasildar honen arabera, horrexek izan behar du *Let it be* abestiaren letra irakurtzeko abiapuntua. Honek ez du esan nahi “utzi bere horretan” bakarrik, askok horrela itzuli arren, “egin bedi” ere esan nahi baitu. Eta horrela erantzun zion Mariak aingeruaren adierazpenari.

Amak behin eta berriz esaten dio abestian zehar lelo hau: «*Let it be*». Hasieran abestiaren izena «Mother Mary» izango zen, eta berak aitortu duenez, “ia erlijiozko kantua egin nuen”.

Lauand katedratikoak abestiaren mamiaren irakurketa egiten du. Lehenengo ahapaldiak azaltzen du: “atsekabetuta nagoenean, Mother Mary nigana dator, jakituriazko hitzak esanez (...). Eta ilunaldian, nire aurrean jartzen da, jakituriazko

hitzak xuxurlatuz”. Hitz horiek, *Let it be*, “egin bedi” hitzek, irakasle honen esanetan, emakume ororen irudi nagusia den Mariaren jakituria adierazten dute.

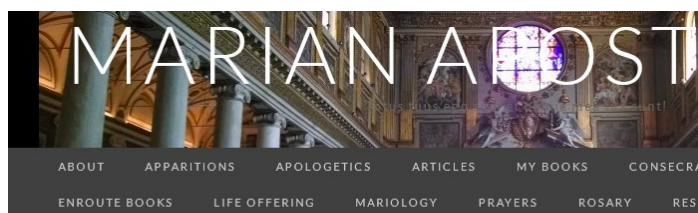
Itxaropenerako musika

“*Let it be*” abestia sufritzen duten guztientzat esperantza eskatuz bukatzen da: “Banantzen badira ere, bada aukera bat erantzuna izango dela uler dezaten. Egin bedi”.

Breve comentário ao artigo *Basic Concepts of Aquinas's Anthropology*

Para minha surpresa, esse desprezível artigo antigo (2002), escrito para um manual de concurso, em sua versão em inglês obteve repercussão (reprodução e citações) não só no Ocidente, mas em outros países surpreendentes, do médio e extremo Oriente.

Foi reproduzido nas Filipinas, em um site católico: “Marian Apostolate”.



Foi também amplamente citado e discutido no site Christian Times de Hong Kong

時代論壇
CHRISTIAN TIMES

在《基督教靈修學》一文中則說：「因為二元論與柏拉圖主義有著不可分割的關係，所以有一些近代神學

四、巴西聖保羅大學的Jean Lauand在他的〈阿奎那人論的基本觀念〉(*Basic Concepts of Aquinas's Anthropology*) 一文中說到，「柏拉圖式的屬靈觀是一種針對『甚麼是人?』這個主要問題的極端二元假設。柏拉圖將靈魂與物質並列為兩個實際的存有，它們是不相關的，在人裡面以鬆散的方式聯結在一起。根據柏拉圖的這觀點，人主要是有靈魂和身體所構成的，就像是靈魂的監獄一樣。」⁵

筆者已引文指出：第一，是二元論，而不是三元論，才是柏拉圖主義的產品，進而演化出諾斯底主義；第二，近代有些神學家就是因為反對柏拉圖主義而斷然拒絕二元論。〈人〉的作者在文中指「人有體靈魂三部份」是受「某些希臘哲學思辯的影響」的產品，筆者請問作者是受哪些「希臘哲學思辯的影響」？有何考據？

https://christiantimes.org.hk/Common/Reader/News/ShowNews.jsp?Nid=81922&Pid=1&Version=0&Cid=150&Charset=big5_hkscs

O artigo integra a bibliografia de um site islâmico no Irã:
<https://sanad.iau.ir/Journal/qhs/Article/1001327>

É citado (também em língua persa) em outro site iraniano:

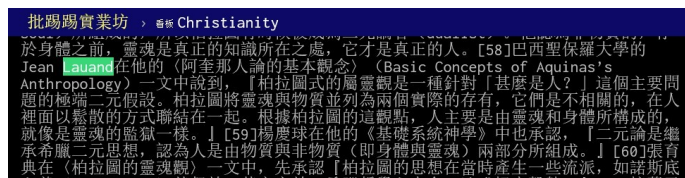
<https://bonyadsahifeh.com>

پیشینه بحث در این حوزه مطالعاتی بسیار کهن است؛ چه، نمی‌توان هیچ مکتب فلسفی، عرفانی، یا دینی را تصور کرد که بدون بحث در باره انسان، تجویزی کرده باشد. نخستین بار، ارسطو از لزوم وجود یک «دانش» با رسالت شناخت انسان بحث می‌کند (لانند[3]، سراسر بخش 2؛ برای مطالعه نگرش ارسطو به انسان، رک: کلارک[4]، سراسر اثر). باینحال، حتی در آثار افلاطون هم اشاراتی پراکنده حاکی از لزوم شناخت انسان دیده می‌شود.

No tradutor eletrônico:

A discussão sobre este campo de estudo é muito antiga, pois não se pode imaginar nenhuma escola filosófica, mística ou religiosa que não tenha debatido sobre o ser humano antes de propor qualquer prescrição. Pela primeira vez, Aristóteles discutiu a necessidade de uma “ciência” com a missão de compreender o ser humano (cf. Lauand, ao longo da seção 2; para estudar a visão de Aristóteles sobre o ser humano, veja-se também: Clark, ao longo de toda a obra). No entanto, até mesmo nas obras de Platão, há referências dispersas que indicam a necessidade de conhecer o ser humano.

Foi também citado e tomado como referência em um site da China.



<https://www.ptt.cc/bbs/Christianity/M.1636069382.A.B9E.html>

Tomás de Aquino: alguns conceitos básicos

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” (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*¹¹⁴: ‘não atribuais a homens a honra divina e não usurpeis o que é de Deus’”.

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)¹¹⁵.

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 matéria¹¹⁶.

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*¹¹⁷.

¹¹⁴. 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.

¹¹⁵. 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.

¹¹⁶. 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).

Mas, se por um lado, 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 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 realidade¹¹⁷.

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-morfê*).

Assim, *matéria* ou *matéria prima* 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 substancial¹¹⁹).

¹¹⁷. E aqui é interessante notar a força do realismo de Tomás: a própria expressão “outros animais”, em suas diversas formas latinas - “alia animalia”, “aliis animalibus” etc. - aparece nada menos do que cerca de quatrocentas vezes na obra do Aquinate.

¹¹⁸. 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...

¹¹⁹. 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.

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 homem¹²⁰.

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 forma¹²¹.

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.

¹²⁰. Cabe aqui uma breve explicação sobre o modo como a filosofia chegou a esses conceitos. Para analisar a realidade material, Aristóteles 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 accidental 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*.

¹²¹ 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.

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.¹²². 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.

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.

¹²². 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.

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 particularizantes¹²³, 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*¹²⁴ 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 intelectual de posse de formas está in-formada, conhece.

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

¹²³. 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.

¹²⁴. No sentido de *intentio*, o conhecimento que se apropria de uma forma.

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.

Basic Concepts of Aquinas's Anthropology

Translated into English by Diogo Rosas Gugisch

1. Psychology

I have been asked to write this lecture in the form of a chapter – “Psychology” – for a textbook of a course on Aquinas's philosophy¹²⁵. And the title “Psychology” may at first put off the modern student who immediately tends to associate the word “Psychology” with the science of modern psychologists.

In fact, thinking about Psychology today means thinking about counseling, therapy or intelligence or personality tests etc.

All this can be very interesting, but is not the Psychology which concerns us. What actually concerns us is another Psychology, that which must be understood in its old, classical sense: as that part of Philosophy which studies **life**, the living being, a being, therefore, with a soul. And the key word here is precisely “soul”, which in the classical tradition designates the principle of life. The Greek word for “soul” is *psyché* hence the name “*Psycho*-logy”, the study of the soul, the study of life. And this Psychology of life is basically concerned with the living being that is man.

Thus, if we want to find a name better suited to modern times for this topic, we could use the expressions “Philosophical Anthropology” or “Philosophy of the living beings” instead of “Psychology”, for those names indicate the study of man and living beings.

We call attention to the fact that throughout this study there will be other words whose classical meaning does not coincide with their modern meaning: “potency”, “act”, “matter”, “form”, “movement” and “spontaneity”.

2. Aristotle, landmark of “Psychology”

¹²⁵ *Filosofia*, published (also available on cassette tapes) by the Instituto Brasileiro de Direito Constitucional, São Paulo, 1997.

A quick glance at the program of our course – which mentions such concepts as “vital principle”, “body and soul” and the several faculties of the soul – should be enough to show that it points not only to Psychology as a part of Philosophy but that it also implies a theoretical background necessary for our study: the doctrine presented by Aristotle – IV century b.C. – in his treatise named *Peri Psyché* – On the Soul.

The Aristotelian doctrine has become part of the classical Western tradition, a tradition in which another great philosopher, Thomas Aquinas – XIII century A.D – also wrote a famous work entitled *De Anima*, On the Soul, a commentary on Aristotle’s work.

Thus, in this chapter we shall study the fundamental concepts of Psychology, “Psychology” here understood as the study of life (and, particularly, as philosophical anthropology) in the classical frame of Aristotle and Thomas Aquinas. Aristotle’s “Psychology” emerged as a reaction of equilibrium and moderation against the exaggerated spiritualism of Plato’s anthropology – which has been re-fashioned over and over again both in the East and in the West. (parei aqui)

This Platonic spiritualism is a radically dualistic assumption vis-a-vis our main question: “What is man?” Plato puts spirit and matter as two juxtaposed realities, disjuncted, loosely and extrinsically connected in man. For man, according to Plato, is primarily spirit - and the body, according to this point of view, is something like the prison of the spirit¹²⁶.

From the Aristotelian point of view, this platonic dualism goes against the intrinsic substantial unity of man when it despises the material dimension of human beings and exaggerates the separation between body and spirit. And it is this unity which precisely entitles each man, each one of us, to utter the pronoun “I”, comprising both spirit and body.

To the Platonists man is essentially spirit in **extrinsic** union with matter: matter is not part of the specifically human reality. For Aristotle, on the other hand, there is in man an **intrinsic** union between spirit and matter. An extrinsic union is the kind of union that takes place, for instance, between a man and his clothes; while an intrinsic union is that which takes place, for instance, between an object and its color (there is no color without the object nor object without color).

From the Aristotelian point of view, our main question, “What is man?”, presents itself as a difficult and challenging one. And this because human reality presents itself to the philosopher as a very complex phenomenon, integrating in itself spirit and matter in harmonic unity.

Thus, on the one hand, corporal dimension is fully recognized by Aristotle as a part of human nature: we have the evident fact that man is an animal, sharing a material dimension – his body, his chemical constitution – with the other animals¹²⁷.

However, on the other hand, we have the equally vehement statement of a transcendence from the merely biological sphere: certain traits which have been classically called spiritual, traits connected – as we shall later see – with the two spiritual faculties of the human soul: intelligence and will.

3. Aristotle and cosmic unity: from mineral to man.

¹²⁶ Plato even admits the existence of three souls in man, and they correspond to the three functions of the same soul according to Aristotle.

¹²⁷ The strength of the Aristotelian-Thomist realism is demonstrated by the fact that the phrase “other animals” in its various Latin forms *alia animalia*, *aliis animalibus* etc. is found about four hundred times in Thomas Aquinas’s works.

The Aristotelian frame, the so called Aristotelian realism – as opposed to several forms of philosophical idealism – is considered to be a balanced dualism, presenting a great unity in its theoretical formulation, a unity centered on the concept of “soul”.

It is very important to emphasize such a unity. To Aristotle and Thomas Aquinas the philosophy of man – the “Philosophical Anthropology” – is but another chapter, an extension of *Psychology* in general, of the philosophy of living beings in general, and this, in its turn, merely follows the analysis of material beings in general. Spiritual reality is plainly stated, but intimately connected to matter.

Aristotle’s philosophy thus acknowledges an impressive unity in the material world: the same structure of philosophical analysis is applied to all living beings as well as to man, who is a spiritual being.

4. Aristotelian hylomorphism: potency-act, matter-form.

In the present work it is not our intention to examine in depth the philosophical concepts we are dealing with. Nonetheless, such concepts are worth mentioning, even if we have to do it rather cursorily. They are: potency and act, matter and form – which, on the level we are presently working in, the level of the composition of the living beings, ought to be called (in Middle Age) **prime matter** and **substantial form**, even if we sometimes refer to them simply as matter and form.

Let us begin with potency and act. Potency and act are two fundamental and distinct modes of being. As fundamental modes of being they are, strictly speaking, undefinable.

Aristotle merely describes them: potency is the possibility, the potentiality of becoming being in act. The being-in-act is what really is, whereas the being-in-potency **may** become being-in-act. The classical example is the seed – that is potency –, which may become a tree – the real tree being the act present in potency, in the seed’s potentiality.

We may find some traces of the Aristotelian use of the word “act” even nowadays. When, for instance, we say that something is “exact” what we mean is that our subject is *ex-actu*, *ex-* from / *-actu* reality.

When analyzing the living being, as well as the physical being in general, Aristotle uses the terms act/potency under the formulation matter/form – which in the present text, as we have previously said, shall always mean prime matter and substantial form.

We should not assume that the word “matter” and the word “form” have the same meaning to which we assign them today. These words must be understood in the framework of Aristotle’s philosophy of nature, and it is not by chance that it bears the name of the theory of *hylomorphism* – *hylomorphism* means literally the theory of matter-form: *hilé* means matter in Greek, while *morfé* means form. Hylomorphism: matter-form.

Thus, *prime matter* should be understood simply as potentiality, as the pure possibility of being a physical being. A potency actualized through the union with the *act* that substantial form is.

Thus, any physical being, for example a diamond, is made of matter and form intrinsically united.

To sum up, we could say that hylomorphism, Aristotle’s philosophy of nature, contends that every physical being is composed of prime matter and

substantial form: prime matter is pure potency of being a physical being and substantial form is the first act, the fundamental act that determines the actualization of that potency.

Thus, if our diamond is a physical being, it is because it has the possibility, the potentiality of being a diamond – and so all physical beings have a prime matter, the potentiality of being a physical being. The substantial form actualizes this potentiality of the prime matter: that component that makes a diamond a diamond, instead of a cat or an orchid.

The diamond, the cat, the orchid and man have something in common, they are all physical beings, therefore constituted of that pure indeterminate possibility which prime matter is. But their form distinguishes them from each other and it is precisely the form that makes them what they are: the diamond is a diamond because it has the substantial form of a diamond, the cat is the cat because it has the substantial form of a cat and the same applies to man.

On this point, a short explanation is necessary as to how philosophy developed these concepts. In analyzing material reality, Aristotle's point of departure was the experience of the phenomena of every being's substantial unity¹²⁸.

Another point of departure of Aristotle's was the reality of substantial changes, those "deeper" changes in which what changes is not this or that accidental quality of the subject (the man who got taller, fatter or changed his position in space) but **the subject itself**: a thing X ceases to be what it was and becomes an altogether different thing Y, for example, a piece of wood after being consumed by fire ceases to be what it was – wood – and becomes another thing – ashes.

In such cases of substantial change, the new being Y did not come out of nothing, it came out of X, and the being X was not reduced to nothing, it became Y.

When we examine examples of substantial change we see that there is something that remains as well as something that changes – which shows that the substance is a composite of two elements, one that changes and one that remains. What is left is the prime matter, **actualized** in each case by a determinant act on this potency that makes X to be X and Y to be Y: the substantial form.

Prime matter and substantial form intrinsically united produce the substance of the physical being. A diamond is a physical being because of matter and it is a diamond because of its form.

Prime matter is the weak mode of being called potency; substantial form, on the other hand, is the decisive component in the constitution of a being: a stone is a stone because it has the form a stone and a man is a man because he has the form of a man. Thus, all physical beings are composed of an intrinsic union between matter and form. Aristotle and Thomas Aquinas hold such a unitary view of the cosmos because they employ the same concept of matter and form to indicate both the substantial composition of a stone and of a man, who is a spiritual being.

5. The soul as the substantial form of the living being.

In this context, it is very easy to understand the central concept of Psychology, the concept of soul. To Aristotle and Thomas Aquinas, soul means simply form: the substantial form of the living being. It is, of course, a very special form – bearing, as a consequence, a special name – but it is nonetheless a form.

¹²⁸ Such a unity is particularly clear in living beings, which any person can experience himself, hence we say: "I", "you", "he" thus indicating the substantial unity of every human being.

We can say that the soul is a form, but a very special one because it acts, it *informs* the living being, constituting the principle of life.

6. Life: spontaneity and immanence in the operations.

We wish to say a word here concerning the philosophical definition of life and of living being. How can life be defined? Certainly it is something related to movement – "movement" understood here in the broader sense employed in antiquity, meaning not only the changing of place but in fact of any change in general. However, it may be objected that movement is not a trait peculiar to life only; it is a constant in the cosmos. The response of Classical philosophy to this objection is the statement that what is peculiar to life is the **spontaneity** and **immanence** in movement.

Spontaneity is here understood as the lack of exterior mechanical determination of life's movements – at least of the greater part of them. To say that spontaneity is a fundamental characteristic of life, a fundamental characteristic of the living being's operations, is tantamount to saying that the movement and the changes of the living being have also an internal pole; the living being is, if we can say so, the protagonist of these changes.

Let us take, for instance, the example of the growth of a living being. Such a growth is very different from a mere agglomeration of matter by juxtaposition (for example the "growth" of a dune): the growth of the living being comes from the inside of the subject, its principle is located in the subject itself, and it is in this sense that we talk about the spontaneity of the movement of the living being.

The other characteristic trait, **immanence**, indicates the fact that the end of the subject's movements is the subject itself. There are, in the living being, operations that not only have their principles in the living being (spontaneity), but that have and end in him. Such is the case of nutrition. The nutrition process ends by the assimilation, the transformation **in the living being itself** of that exterior object that was fed to him.

Both spontaneity and immanence mean a special degree of inwardness in the living being, by which he nurtures **himself**, he moves **himself** etc.

This special way of interacting with the outside world from an inwardness comes from the singularity of the living being's form, and that is the reason why the form of living beings also has a special name: soul. Hence, we can talk about a vegetal soul, the soul of a fern, the soul of an ant, the soul of a dog and the soul of a human being (in this case it is a spiritual soul).

The soul (like all the substantial forms) is a principle of the substantial composition of living beings. To put it in a better way, it is a co-principle – intrinsically united with the other co-principle, prime matter. It is through the soul that the living being is constituted and integrated as such, and it [the soul] is also the first source of its actions and operations.

These are the two definitions of soul presented by Aristotle and Thomas Aquinas.

1st. definition: The soul is the first act of the organized natural body. (Thomas Aquinas *De Anima* II, 1, 412, a 27, b.5).

This definition plainly states that the soul is the substantial form of the living being: the active principle that constitutes the unity and the being of the living being.

2nd. definition: The soul is that by which we first live, feel, move and understand... (Thomas Aquinas *De Anima* II, 2, 414, a 12).

This second definition also presents the soul as substantial form, but in the present case the stress is laid on the substantial form as the radical source of the subject's operations. A dog bites or barks because he has a mouth, but in the end he does so because he is alive, because he has a substantial form, the soul of a dog.

7. The soul and its potencies: factors in the living being's operations.

The soul does not operate directly and that is the reason why Aristotle says: "The soul is that by which we first live, feel, move (...)". "First", means here that it is not the soul that directly sees, walks or knows, but that the living being does such things **through** the faculties of the soul (the visual faculty, the motor faculty – faculties that are associated to the organs of the body).

Thus, it is necessary to distinguish the several factors involved in any given operation of a living being. The same living being may be performing such and such an operation or he may be not, however he is continuously alive, he is being informed by the soul. Hence it is necessary to distinguish the soul (substantial, always working) from its faculties (that may or may not be working). The visual or the motor faculties are not always working – for instance when I am asleep – but the soul, the vital principle, is always present as the substantial form of the living being.

We therefore rank the several factors involved in the living being's operations.

1) The living being itself. The subject, for example Joe, who performs this or that operation (hearing or seeing, for instance).

2) The soul. If Joe performs this or that operation it is because he is a living being, that is, because he has a soul. If he were a stone he would not be able to see or hear anything.

3) The faculties of the soul. For it is not the soul in itself that sees, hears, walks etc. It performs these operations through its faculties. The soul possesses a visual faculty, which performs the act of seeing; the auditive faculty performs the act of hearing, etc.

4) The acts of the faculties. We know that the soul possesses different faculties precisely because the living being performs different acts: seeing is different from hearing; thinking is different from willing, etc.

5) The objects of the acts (the "formal object"). We can say that if the act of seeing is different from the act of hearing that is because their objects are different: the object of the act of seeing is color; the object of the act of hearing is sound.

6) The material object. It is clear that the same material object – a bonfire, for instance – can be apprehended by several faculties, but each faculty apprehends its by means of its own formal object (the visual faculty apprehends the color of the fire, the auditive faculty apprehends its cracking, the olfactory faculty apprehends the smell of smoke, etc.).

8. The three degrees of life.

Life, as we have been saying, is the capacity to perform spontaneous and immanent operations, that is, from the subject himself and ending in the subject himself.

Such spontaneity and immanence admit three degrees and hence determine three degrees of life, namely, the vegetative life (the one that pertains to the plants),

the sensitive life (the one that pertains to the animals) and intellectual life (the one that pertains to man).

Three degrees of life correspond to three degrees of spontaneity and immanence in the performance of the living being's operations. They also correspond to three kinds of souls: the vegetative soul, the sensitive soul and the intellectual soul.

The first degree of life – the vegetative life – has only a very small degree of spontaneity and immanence: the vegetable possesses only the **mere execution** of the operations of growing, feeding and breeding, for example.

It should be noted that, as we climb the ladder of life and the soul grows in immanence and spontaneity there is also a widening in the range of its relationships: from the limited environment that surrounds a plant to the boundless world of the human spirit.

The soul in each degree of life is one and performs all the functions of the lesser degrees: the spiritual soul, responsible for the gentle poetry that a poet composes is the same one that is responsible for the poet's digestion and the circulation of his blood.

Beyond the mere performance of the characteristic operations of the vegetative life, the sensitive soul of the animals is also responsible for sensitive knowledge: the cognitive apprehension of those concrete realities that surround it. Thus, it is through knowledge – which is clearly an important factor in its operations – that the animal possesses more spontaneity and immanence than the vegetable.

Thus, the level of life of animals is superior to that of plants: animals are in a fuller possession of their operations and of their interaction with the environment because they are able to feel, which means that they are able to know concrete and particular realities.

These faculties of feeling, or faculties of knowledge of sensible realities are the senses: vision, hearing etc.¹²⁹. They are present in animals as well as in man. The animal's knowledge, however, does not go beyond the realm of the sensible: this color, this smell, this sound...

9. The intellectual life: man and his spiritual potencies. The first intellectual potency: intelligence.

In the case of man, which is the case of the intellectual life, the soul performs not only the higher operations but all the operations pertaining to the lesser degrees of life.

Thus, the human soul is responsible for the operations of the faculties of the vegetative life – for example circulation of blood, digestion, etc. -, the sensitive life – for example sensible knowledge – and besides all that we have here the irruption of a new dimension: the dimension of the spirit.

The human soul possesses two spiritual faculties: intelligence and will. We shall begin with intelligence. While sensible knowledge deals with particular and concrete realities, human intelligence transcends the realm of the particular and the material and is capable of dealing with the universal. Geometry, as a human intellectual knowledge, is not concerned with this particular paper triangle that I have

¹²⁹. Classical philosophy divides the faculties of the sensible knowledge, our senses, in external senses (basically our traditional five senses) and internal senses, which are four: common sense, imagination, memory and estimative faculty.

here before my eyes; it is concerned with abstract triangles. And it states: “The sum of the internal angles of the triangle is equal to two straight angles.”

We must emphasize the abstract and universal character of this statement: the triangle’s color does not matter, the intelligence being concerned with “the triangle”. And for “the triangle”: “The sum of the internal angles is equal to two straight angles.” Medicine studies for example hepatology, it studies “the liver” no matter whose liver it is.

This capacity that the intelligence has to apprehend the universal and the abstract unfolds a boundless world for knowledge, since it is not limited to the surrounding reality, but it reaches all being. It is precisely this unfolding to the wholeness of reality that is called spirit.

Spirit – according to the classical definition – is the capacity to relate to the totality of reality. Hence the fact that Thomas Aquinas sometimes quoted this phrase from Aristotle: “*Anima est quodammodo omnia*”, “The human soul, being spiritual is, in a certain way, everything.”; it means that the soul is capable of relating all things, by knowing them.

Based on this definition of intelligence as man’s faculty of spiritual knowledge we can shed new lights on the basic concepts of Aristotle’s and Aquinas’s Psychology.

Against all dualism that tends to exaggerate the separation between spiritual soul and matter in man, Thomas Aquinas emphasizes the intrinsic union of both principles: the spiritual soul as form demands integration with matter. We may contemplate, for instance, the example of psychosomatic diseases: the relation between being dissatisfied and having an ulcer. The most striking example, however, of this integration may be found in the discussion of the specific object of human intelligence.

As we have already said, the soul does not operate directly on the world, it does so by means of its faculties. Now, every faculty of the soul is proportionate to its object: the auditive faculty hears no colors, the visual faculty sees no smells.

To say that intelligence is a spiritual faculty is tantamount to saying that its realm of relationships is the totality of being: all visible and invisible things are intelligible, they dovetail in with the intelligence. However, the relationship between human intelligence and its objects is not a uniform relation. Among all beings and modes of being, there are some which are more directly and immediately accessible to intelligence.

That is what Thomas Aquinas calls the specific object of a faculty, that dimension of reality that is better adjusted to the faculty, or more precisely, it is the faculty that is adjusted to reality. It does not mean that the faculty cannot apprehend other objects, but the *obiectum proprium*, the proper object is always the central element of every apprehension: if through our vision we apprehend number and movement – we see, for instance, *seven people running* – that is because we see the color, which is the proper object of vision. Well, the proper object of human intelligence – the faculty of a spiritual form connected to matter – is abstraction: the proper objects of human intelligence are the **abstract essences of sensitive things**.

“The proper object of the human intellect, which is united to a body, is nature existing in corporeal matter, and through such natures of visible things it rises even to some knowledge of invisible things.” (*S. Th. I, 84, 7*).

In this statement we can find the ontological nature of man. This point of view holds that even the most spiritual realities can only be grasped by man through

sensitive reality. “Everything we know in this life – proceeds Thomas Aquinas – we know by comparison with natural sensitive things”. This is the reason why the extensive and metaphorical sense can be found in our language much more intensely than we might at first assume.

Against all dualism that tends to exaggerate the separation between spiritual soul and matter in man, Thomas Aquinas emphasizes the intrinsic union and the mutual coordination of both principles. Against Plato’s “spiritualism”, Thomas Aquinas states: “It is clear that man is not a soul only, but something composed of soul and body” (*Summa Theologica* I, 75, 4).

Thomas Aquinas understands the body to be such an essential part of man’s reality that this union projects itself into that spiritual operation that knowledge is: “The soul needs the body to achieve its end, inasmuch as that it is through the body that it gains perfection in knowledge and in virtue.” (C.G. 3, 144.).

10. The second spiritual faculty: will

But man – just like all other animals – is not only intelligence. There is in him a dynamic, a tendency towards actual possession – opposed to the merely cognoscitive possession – of objects, and this is precisely what is classically named appetite.

An animal, a dog, for instance, not only knows a bone – this knowledge, in the case of the animal, does not go beyond the sensitive realm – but he also tends to the actual possession of the bone: that is what we called appetite, an appetite that in animals is also limited to the sensitive realm.

Appetite is the tendency seek good (seek what our knowledge presents as good) and shun evil (shun what our knowledge presents as evil). Of course the appetite is connected to knowledge, it comes from knowledge. If the dog tries to eat the bone that is because it [the dog] has smelled the bone in the first place. Now, in the same way that there is in man, beside a sensitive knowledge, an intellectual knowledge; and beside our sensitive appetite we also possess another appetitive faculty which is linked to intellectual knowledge: this faculty is called will.

Thus, the will is the spiritual appetitive faculty, the appetite that comes from intellectual knowledge. This is the reason why we are motivated not only by concrete realities, for example a prize, but also by “justice”, “dignity”, “human rights”, “honor”, etc. If the formal object of all appetite is the good, the formal appetite of the will, as intellectual appetite, is the good intellectually known.

11. Summary and Conclusions.

To terminate we present in some topics the most important points that have been discussed:

1. “Psychology” as a part of philosophy does not correspond to the science of the modern “psychologists”, but rather to the philosophical study of the soul and life – the word “psychology” etymologically means “study of the soul”.

2. To the anthropology of Aristotle and Thomas Aquinas there is an intrinsic union and a harmonious relationship between the spiritual and material dimensions in man.

3. There are two fundamental modes of being: being in act and being in potency. The hylomorphic doctrine holds the substantial union of two co-principles: prime matter (which is potency) and substantial form (which is act).

4. Prime matter is sheer potency of being a physical being; substantial form is the first act that determines that potency. It is the form that makes man a man.

5. The soul is the substantial form of the living being. Hence its definition as “first act of the organized natural body” or as “radical source of the operations of the living being”.

6. Life’s main features are spontaneity and immanence in its operations: the living being’s operations find in the living being itself their principle and their end.

7. The same soul is responsible for the functions of vegetative, sensitive and intellective life in man. There are three degrees of life – vegetative, sensitive and intellective – which correspond to the three degrees of spontaneity and immanence.

8. The soul operates through its faculties and not directly.

9. In any given operation of a living being, we can distinguish: the subject himself, his soul, the faculties of the soul, the acts of each faculty, the formal object of each act as well as its material object.

10. The vegetative life is responsible only for the execution of the operations; animals, however, have a sensitive knowledge as well, and man, in addition to all this, possesses spirit.

11. A being is spiritual if it is able to engage in relationships with everything that is.

12. Human intelligence transcends the sensible and concrete realm and reaches the abstract and the universal. That is the reason why it is a spiritual faculty.

13. The proper object of human intelligence is the abstract essence of sensitive things. For instance, the idea of the triangle is the proper object of intelligence, abstraction taken from the multitude of particular and concrete triangles.

14. Besides the cognoscitive dimension, animals also have the appetitive dimension, a dynamic dimension that tends towards the union with what is recognized as good.

15. The will is the spiritual appetitive faculty of man. The will follows the intelligence.

Método e Linguagem no Pensamento de Josef Pieper

(notas de conferência proferida no congresso internacional: “Josef Pieper y el pensamiento contemporáneo”, Buenos Aires, agosto de 2004)

Primeiramente, quero parabenizar a ilustre Universidad Católica Argentina pela tão oportuna iniciativa de realizar este Congresso e agradeço a imerecida honra do convite para proferir esta conferência.

Tive o privilégio de manter constante contato epistolar com JP - pela sua imensa generosidade em responder às cartas de um jovem estudioso, desde o começo dos anos 80 até seu falecimento em 1997 -, com base na elaboração de minha tese de doutoramento¹³⁰, dedicada a seu filosofar.

Nesta conferência vamos discutir algumas características do método em JP e sua conexão com o todo de seu filosofar, dedicando uma especial atenção ao peculiar papel exercido pela linguagem - elemento metodológico principal na articulação linguagem/pensamento/realidade - no filosofar

O problema do método: ciências e filosofar

Cada ciência estuda seu objeto sob um determinado ponto de vista: dirige-se a um determinado aspecto e todo o resto simplesmente não lhe interessa. Assim, uma mesma realidade, por exemplo, o homem, é estudada por diferentes ciências sob diferentes ângulos: um é o enfoque da Medicina; outro, o da Psicologia; outro, o da Sociologia etc. o objeto de estudo de uma ciência e, principalmente, seu peculiar ponto de vista¹³¹ condicionam, como é lógico, sua metodologia: de que servem, digamos, a *compreensão empática* para o matemático empenhado em demonstrar seus teoremas ou, reciprocamente, os teoremas do matemático para um historiador? E, como é evidente, o mesmo pode-se dizer do instrumental de cada ciência, também neste caso o objeto é decisivo: é pelo seu objeto que a astronomia emprega o telescópio e não o microscópio; a física - ao contrário da matemática - requer um laboratório; etc.

É certo que a questão do método das ciências não é simples e suscita infinitas discussões. No entanto, quando se trata do filosofar - do genuíno filosofar, tal como o entenderam “os antigos” - a questão do método torna-se ainda mais problemática e isto não por um *maior grau* de complexidade, mas porque ela nos introduz em uma *nova ordem*: a mesma que distingue o filosofar das ciências. Por isso, o filosofar não tem nem pode ter - e nem sequer pretende ter... - *operacionalidade* metodológica, uma operacionalidade que pode se dar - em maior ou menor grau - nas ciências.

¹³⁰ *O que é uma universidade? Introdução à Filosofia da Educação de Josef Pieper*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo & Editora Perspectiva, 1987.

¹³¹ Além, é claro, das diferentes teorias, concepções, paradigmas dentro de uma mesma ciência...

Neste sentido, baste-nos recordar que JP - seguindo a tradição clássica de pensamento europeu - entende por filosofar a busca do ser, guiada pela pergunta: “Que é, em si e afinal, isto?”¹³², tal como foi proposto por Platão¹³³: o filósofo quer saber não se o rei que tem muito ouro é feliz ou não, mas o que é a felicidade.

Ou seja, o filosofar não se limita a um “ponto de vista” mas indaga, con Whitehead, “*What is it all about?*”¹³⁴, indaga pelo todo, com que este objeto se relaciona e, portanto, não se pode esperar um método com pretensões de precisão ou “bem comportado”.

Isto não depõe contra a filosofia, muito pelo contrário: o próprio JP dedica um artigo - *Über das Verlangen nach Gewissheit*¹³⁵ -, à demonstração do fato de que o pouco que se pode obter na Filosofia (e na Teologia) é muito mais importante que os claros conhecimentos das ciências. O artigo é dedicado a comentar a contundente sentença de Santo Tomás:

Minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio quae habetur de minimis rebus, ut dicitur in XI “De animalibus” (I, 1, 5 ad. 1).

Pois só se pode ter precisão, clareza quantificável, se se trata de conhecimentos menores; já o pouco - e relativamente obscuro - que se pode obter em Filosofia é de sumo interesse. A propósito, é oportuno recordar que *precisão* - etimológica e realmente- significa corte (“*precision*”, explica o *Oxford English Dictionary*, provém de *praecisio: a cutting off abruptly*).

Daí que a ciência é precisa na medida em que, a partir de seu *ponto de vista*, diz: “interessa-me este aspecto da realidade (e o resto não me interessa!)”; já o filósofo, quando pergunta pela realidade - perguntando, por exemplo, “o que é o homem?” -, não se limita a um determinado ponto de vista, mas abre-se omnidimensionalmente ao ser, àquilo que em si e em sus últimos fundamentos é tal realidade - o homem, a arte, o amor etc.

Além disso, nada impede que uma questão científica possa receber uma solução cabal, precisa e definitiva (por exemplo, só há dez anos, a matemática chegou, finalmente, à solução do “último teorema de Fermat”, que permaneceu indemonstrado por 350 anos), enquanto as questões filosóficas permanecem sempre no “ainda não” da esperança: quem poderá dizer que sabe plenamente “em si e em suas últimas razões” o que é o homem, o amor etc. Camões, o grande poeta português, diz que o amor é:

um não sei quê, que nasce não sei onde,
vem não sei como e dói não sei porquê.

Precisamente essa amplitude de perspectiva torna problemático o filosofar: para ele não há, dizíamos, uma metodologia que se possa operacionalizar em passos “objetivos” como os que se dão, por exemplo, na álgebra elementar, para resolver uma equação...

¹³² “*Was ist dieses überhaupt und im letzten Grunde?*” PIEPER *Was heisst Philosophieren*, München, Kösel, 1980, 8a. ed., p. 63.

¹³³ *Teeteto* 175.

¹³⁴ A conhecida sentença de Whitehead (“Remarks” *Philosophical Review* 46, 1937, p. 178) que Pieper cita con frequência.

¹³⁵ “*Über das Verlangen nach Gewissheit*”, in *Erkenntnis und Freiheit*, pp. 63-68.

Método e pensamento em JP

Sem menoscabo do tão importante “conteúdo” de seu pensamento - objeto precisamente de brilhante exame neste Congresso - parece-me que vale a pena que nos detenhamos também nas riquíssimas contribuições específicas de JP no campo dos procedimentos metodológicos. E aliás, se seguimos o próprio JP, o método não deve ser considerado como uma realidade autônoma, mas que depende, decorre desse mesmo filosofar. A sentença de Fichte, citada por JP¹³⁶: “A filosofia que se escolhe depende do homem que se é” pode ser parafraseada e aplicada a nosso tema: “O método que se escolhe depende da concepção de filosofar”¹³⁷.

Esta é a razão pela qual - no caso de JP - o método escapa a toda tentativa de “operacionalização”, de deixar-se expressar em “receitas” ou regras rígidas. Pois filosofar é, para JP:

um processo existencial que se desenvolve no centro do espírito, um ato espontâneo que arranca da vida interior¹³⁸

Aliás, como caberia falar em métodos rígidos em uma obra que tão acertadamente foi qualificada - por ninguém menos do que T. S. Eliot - como de *insight* e sabedoria?¹³⁹

Seja como for, há claramente um método em JP; um método tão dialeticamente unido a sua antropologia, que nem sequer é possível pensar uma dessas realidades separada da outra: seu método é o que é pela sua pessoal concepção de filosofar; e ele exerce o filosofar por meio do método.

No caso do filosofar de JP, isto - a conexão do método com seu filosofar, com sua antropologia filosófica - é muito forte e o fato de que o próprio JP não tenha dedicado diretamente ao tema método mais do que umas poucas páginas (poucas, mas muito luminosas) significa talvez que o método está tão vivamente integrado à sua antropologia que - parafraseando o célebre pensamento de McLuhan - pode-se dizer da obra de JP: “o método é a mensagem”.

O método: caminhos indiretos para o homem

Quando se contempla a vasta obra filosófica de JP e se constata que versa sobre temas tão variados como Metafísica, Filosofia da História, Ética etc., é natural que o pesquisador indague sobre a existência de possíveis constantes por detrás dessa multiforme variedade: Que há em comum (se é que há algo em comum...) em temas aparentemente tão distintos como por exemplo em seus estudos sobre o filosofar, a virtude, ou o princípio metafísico da verdade das coisas?¹⁴⁰

O tema, o grande tema que subjaz a todos os escritos pieperianos é o homem, a antropologia filosófica. Mas - e com isto tocamos um dos traços principais do

¹³⁶ *Was heisst Philosophieren?*, p. 109.

¹³⁷ Naturalmente, como o próprio JP faz notar, não se trata no caso do filosofar - nem no de seu método - de “escolher” (“certamente não é algo assim como se se ‘escolhesse’ uma filosofia; em todo caso, o que Fichte quer dizer é claro e também acertado”).

¹³⁸ *Verteidigungsrede für die Philosophie*, p. 28

¹³⁹ Eliot, T. S., *Insight and Wisdom in Philosophy*, p. 16.

¹⁴⁰ Como, por exemplo, nos livros *Was heisst Philosophieren?*, *Menschliches Richtigsein*. *Die Kardinaltugenden neu bedacht e Wahrheit der Dinge*.

pensamento/método de JP - a essa realidade fundamental, o homem, só há acesso por caminhos indiretos.

Repito: esta afirmação (“ao objeto fundamental do filosofar, o homem, só há acesso por caminhos indiretos”) está na própria raiz do pensamento/método de JP. e vale a pena que nos detenhamos em explicá-la um pouco, lançando luz sobre o método e sobre a dialética método/conteúdo de que falamos há pouco.

Memória, mãe das musas

Em um texto isolado: “*Erinnerung: Mutter der Musen*”¹⁴¹ - um breve discurso em homenagem a uma artista plástica -, JP expressa algo de muito importante sobre o homem e indiretamente sobre o método de seu filosofar.

A Memória, *Mnemosyne*, é a mãe das Musas: não há memória para o homem -diz JP citando Safo - sem as Musas. O homem é um ser esquecediço e precisa das musas para recordá-lo - agora citando Píndaro - da grandeza da obra divina.

JP resume a sugestiva cena apresentada por Píndaro, em seu “Hino a Zeus”. Zeus decide intervir no caos e, então, toda a confusão informe vai dando lugar à harmonia e à ordem: *kosmos*. E quando, finalmente, o mundo alcança seu estado de perfeição (estreado a terra, os rios, os animais, o homem...), Zeus oferece um banquete para apresentar aos deuses - atônitos ante tanta beleza - sua criação... Mas, para surpresa dos convidados, ante a pergunta (quase meramente retórica) sobre se falta algo ou se há algum defeito, ouve-se uma voz que indica a Zeus uma grave e insuspeitada falha: faltam criaturas que reconheçam e louvem a grandeza divina do mundo..., pois o homem é um ser que esquece. O homem, que recebeu da divindade a chama do espírito; o homem, está, afinal, mal feito, mal acabado: ele tende à insensibilidade, a não reparar... a esquecer! As musas (filhas de Mnemosyne), as artes, aparecem como uma primeira tentativa de concerto de Zeus: a divindade as oferece como dádiva ao homem como companheiras, para ajudá-lo a lembrar-se...

Naturalmente, a missão de resgatar ao esquecimento importantes realidades não compete somente às artes¹⁴². O filosofar (e para JP o filosofar está muito próximo da arte) deve recordar-nos das grandes verdades que sabemos, mas das quais, uma e outra vez, nos esquecemos. Sempre atento à linguagem, JP faz notar que a língua inglesa dispõe de duas palavras para recordar: *remember* e *remind*. As musas são as grandes *reminders*, fazem com que o artista recorde e, por sua vez, faça recordar a outros.

Precisamente esse caráter esquecedor do homem (ele sim se lembra do trivial, mas se esquece do essencial), está nos fundamentos do método de filosofar de JP, um método que atinge seu objeto, o homem, por caminhos indiretos.

A experiência: sabemos mais do que o que sabemos

À primeira vista pode parecer contraditório falar de caminhos indiretos em um filosofar como o de JP, que - e esta é outra característica essencial do método - sempre se dirige ao fenômeno e se apóia na experiência. De fato, por exemplo em seu estudo sobre o sagrado, diz JP:

¹⁴¹ In *Nur der Liebende singt*, Stuttgart, Schweibenverlag, 1988.

¹⁴² *Nur der Liebende singt*, Stuttgart, Schweibenverlag, 1988, p. 37.

Como sempre, começaremos por apontar do melhor modo possível a resposta (a uma indagação filosófica) dirigindo a atenção ao fenômeno, isto é, àquilo que se manifesta¹⁴³.

Desde o mais minúsculo artigo ao mais volumoso livro, sempre a análise pieperiana se alimenta da manifestação, do fenômeno: o *insight* e a sabedoria se encontram justamente no esforço de trazer à consideração tudo aquilo que realmente é significativo em relação a esta ou aquela experiência. E é por apoiar-se na experiência, que o pensamento de JP tem a viveza e o colorido do concreto, do vivido, e é por isso que suas obras são de leitura tão agradável e se impõem com o peso da realidade.

Mas precisamente neste voltar-se para a experiência é que reside o caráter problemático do filosofar e -paradoxalmente à primeira vista- a necessidade de um caminho indireto para o filosofar.

Pois o conteúdo das experiências não está totalmente disponível a nosso saber consciente. Pode ocorrer por exemplo que as experiências, as grandes experiências que podemos ter sobre o homem e o mundo, brilhem com toda a viveza por um instante na consciência e depois, sob a pressão do quotidiano, comecem a desvanecer-se, a cair no esquecimento... Seja como for, não é que se aniquilem (se se aniquilassem não restaria sequer a possibilidade de filosofar...), mas se transformam, se tornam...: *instituições, formas de agir do homem e linguagem*.

Estes são os três “sítios” (para usar uma metáfora da arqueologia) onde o filósofo deve penetrar para recuperar o que tinha sido oferecido na experiência.

Há um parágrafo essencial de JP sobre essas três vias privilegiadas de acesso:

Que significa experiência? (...) Um conhecimento com base num contato direto com a realidade (...) Mas os resultados que obtemos não desaparecem quando cessa o ato de experiência; acumulam-se e conservam-se: nas grandes instituições, no agir dos homens e no fazer-se da linguagem¹⁴⁴

Uma e outra vez JP insiste em que não possuímos de modo consciente todo o conteúdo de nossas grandes experiências, como por exemplo em *Über das Ende der Zeit*:

Há experiências cujo conteúdo pode ser expresso e conhecido claramente por quem as faz e outras cujo objeto não pode ser expresso e “realizado” em seguida, mas permanecem, por assim dizer, latentes. (...) Por exemplo, eu nunca teria podido predizer como se comportariam numa situação excepcional e extrema, pessoas a mim chegadas. Mas, no momento em que vivo esta situação não me surpreendo com sua reação; sem o saber já a esperava. Já antes tinha captado nessas pessoas qualquer coisa de sua mais profunda intimidade.¹⁴⁵

¹⁴³ *Über die Schwierigkeit heute zu glauben*, p. 25.

¹⁴⁴ *Verteidigungsrede für die Philosophie*, pp. 116-117.

¹⁴⁵ Pp. 47 e 49.

Isto fica ainda mais claro em *Über den Begriff der Sünde*:

Em todos os fatos fundamentais da existência sabemos muito mais do que “sabemos”. E cita, endossando, Friedrich von Hügel: “Não se trata tanto do que alguém julga que pensa mas do que realmente pensa...” o que talvez só venha a descobrir - para sua própria surpresa - por ocasião de um forte abalo existencial¹⁴⁶.

É neste ponto - sabemos muito mais do que “sabemos” - que radica a própria possibilidade do filosofar, enquanto busca do resgate desse *plus*.

Uma busca pelo *plus* que se encerra em instituições - os senhores se lembrarão quanto de antropologia JP extrai da instituição “universidade” -, no agir humano - como se sabe, para JP a análise do próprio filosofar remete ao próprio centro da antropologia - e na linguagem.

Aludíamos há pouco à posição de Santo Tomás - tão cara a JP -, que afirma a semelhança entre o filósofo e o poeta. Os senhores permitir-me-ão, portanto, apresentar essa busca do *plus* por meio daquela que é a mais importante poeta brasileira da atualidade, Adélia Prado (sua obra poética tem muitos pontos em comum com o filosofar de Pieper¹⁴⁷), que soube expressar esse *plus* de visão nos tão sugestivos versos de seu poema “*De profundis*”¹⁴⁸:

De vez em quando Deus me tira a poesia.

Olho pedra, vejo pedra mesmo.

Filosofar, resgate do *plus* nas instituições

Vale a pena transcrever agora o parágrafo inicial de *Offenheit für das Ganze*, no qual, antes de refletir filosoficamente sobre a instituição universidade, o próprio JP resume a essência de suas ideias metodológicas. As grandes experiências estão escondidas nas grandes instituições (e podemos acrescentar: na linguagem e nos modos de agir dos homens):

As grandes instituições costumam ser a expressão de grandes experiências, de experiências que estão como que vazadas nessas instituições e, conseqüentemente, um tanto escondidas nelas. Esta é precisamente uma das razões pelas quais é tão difícil dizer cabalmente em que consiste o verdadeiro significado das instituições que condicionam e emolduram a vida humana. Com o simples atentar para o aspecto aparente, histórico-concreto do fenômeno, não se pode decifrar o que elas realmente são e devem ser; para fazê-lo, é necessário penetrar, através de um paciente e cauteloso esforço de interpretação, naquelas experiências, intuições e convicções que se incorporaram nas instituições

¹⁴⁶ Pp. 14 e 15.

¹⁴⁷ Cfr. p. ex. <http://www.hottopos.com.br/videtur9/renlaoan.htm>, No. 3: “Poesia e Filosofia - Entrevista com Adélia Prado”.

¹⁴⁸ Prado, Adélia *Poesia Reunida*, São Paulo, Siciliano, 1991, p. 199.

e que as fundamentam e legitimam. Porém, quando se trata das grandes experiências que o homem tem consigo mesmo e com o mundo, das experiências que condicionam sua vida, não se pode dizer que elas possam ser apanhadas e formuladas facilmente, uma vez que não estão de modo algum ao alcance imediato da consciência reflexiva. Sabemos muito mais do que aquilo que somos capazes de exprimir de improviso, em palavras precisas, num determinado momento. E talvez aconteça que o que digamos de fato passe à margem de nossas verdadeiras convicções.¹⁴⁹. [...] Precisamente as nossas certezas mais vitais - as que atingem nosso fundamento e o do mundo, de que temos tanta segurança que por elas orientamos nossas vidas - estão fadadas a se transformarem logo em existência viva; se tudo segue seu caminho normal, convertem-se em vida vivida, tornam-se realidades, concretizam-se. Passam, por exemplo, como dizíamos, a formar a organização estrutural das instituições, nas quais se configura e se perfaz o viver histórico do homem. Ainda que não se dêem a conhecer de modo imediato, essas experiências estão presentes e ativas, e quem queira expressá-las deve ultrapassar o que se manifesta na superfície e procurar atingi-las para, por assim dizer, retraduzi-las em forma de enunciado.

Caminhos de acesso à antropologia: a análise do próprio ato de filosofar

Resumindo: o filosofar parte da experiência, mas nossas grandes experiências não permanecem na consciência reflexiva com toda sua riqueza, mas nos escapam e se transformam inconscientemente em instituições, modos de agir e linguagem.

Portanto o método, o caminho, segue, de algum modo, aquilo que foi expresso por Heráclito numa conhecida sentença: *odos ano kato mia kai oyte*, o caminho para cima e o caminho para baixo é o mesmo e único. O espírito do homem, levado por uma necessidade dele, “desceu” para criar a universidade, para se pôr a filosofar, para enriquecer a linguagem... e depois, se queremos saber o que é o homem, o caminho, o método é subir: dessas realidades para o homem: *odos ano kato mia kai oyte*.

Consideremos esse ato humano particularmente importante que é o próprio filosofar. Não por casualidade - mas por exigências do próprio método e seguindo a grande tradição de Platão e Aristóteles - JP dedicou muito de sua obra à questão: “o que é filosofar?”.

Essa questão - assim se lê já no primeiro parágrafo de *Was heisst Philosophieren?* - é decisiva...

¹⁴⁹. Daí a duvidosa validade das pesquisas de opinião, quando se trata de questões da existência interior: “Precisamente aí é que reside a dificuldade inerente às pesquisas de opinião, quando o seu objeto diz respeito não à existência exterior, mas à interior. As respostas expressam aquilo que os entrevistados acham que pensam, enquanto sua verdadeira opinião lhes escapa e se esconde a tais apressadas pesquisas. “O senhor crê na imortalidade?” (este foi o tema de uma recente pesquisa internacional). Não é um resultado muito significativo o fato de que na Alemanha Ocidental, 47% dos entrevistados tenham respondido afirmativamente. O que realmente um homem pensa da imortalidade possivelmente só se tornará claro (talvez até para sua própria surpresa) num momento de abalo existencial; uma rápida entrevista tem pouca probabilidade de penetrar na dimensão em que se situam tais convicções”.

...eminentemente filosófica, é com ela nos situamos no próprio centro da filosofia.

E prossegue:

Mais precisamente: nada posso dizer sobre a essência da filosofia e do filosofar sem, ao mesmo tempo, fazer uma afirmação sobre a essência do homem.

A antropologia filosófica de JP se constrói, em grande parte, a partir da análise do filosofar¹⁵⁰.

E o filosofar - isto é, manter a tensão da indagação: “que é isto?”, “que é isto em si e em suas últimas razões? (*überhaupt und im letzten Grunde*)”¹⁵¹ - é tal que, por exemplo, uma de suas principais características é a “abertura para o todo”; formulação que remete a Platão e que é também o título do opúsculo, na introdução do qual JP discute seu método.

Não por casualidade, a estrutura do filosofar nos conduz à do homem: essa “abertura para o todo” expressa também “a própria natureza do espírito humano”¹⁵² e ainda, diga-se de passagem, a essência da instituição universidade. Quer dizer, se o espírito humano desceu, produzindo a criação dessa instituição, que tem como forma precisamente a abertura que constitui esse espírito e, do mesmo modo, se o espírito humano se “objetiva”, se manifesta engendrando a atividade do filosofar; metodologicamente é “subindo” a partir da universidade e do filosofar que chegaremos a saber algo sobre o espírito do homem - *odos ano kato mia kai oyte*.

Filosofar e ciências

Como dizíamos no início, quem pensa cientificamente, limita-se a considerar seu objeto sob um aspecto particular:

Enquanto saber especializado toda ciência está feita de formulações que dizem respeito a um aspecto determinado sob o qual ela considera o real; cada ciência existe, por assim dizer, em função dos limites que a separam das outras ciências¹⁵³.

Neste caso, não entram em jogo “Deus e o mundo”¹⁵⁴, que é precisamente - segundo Platão - aquilo que constitui a característica fundamental do verdadeiro filósofo: o permanente impulso “*para alcançar o todo das coisas divinas e humanas em universal*”¹⁵⁵. Para lançar luz sobre esses dois modos de relacionar-se com seu objeto, tomemos como exemplo a distinção que JP indica entre o tratamento científico e o filosófico de um mesmo tema: a morte.

¹⁵⁰ A este tema dediquei o livro *O que é uma universidade? Introdução à Filosofia da Educação de Josef Pieper*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo & Editora Perspectiva, 1987.

¹⁵¹ *Was heisst Philosophieren?*, p. 62.

¹⁵² *Offenheit für das Ganze*, p. 20.

¹⁵³ *Offenheit für das Ganze*, p. 20.

¹⁵⁴ *Verteidigungsrede für die Philosophie*, p. 76.

¹⁵⁵ PLATÃO, *A República*, 486a. “Ciência das coisas divinas e humanas” é, talvez, a mais clássica das definições de filosofia, mil vezes citada pelos antigos.

Na medida em que me interrogo, sob o ponto de vista fisiológico, o que acontece quando morre um homem, quer dizer, na medida em que, como cientista, eu formulo um aspecto parcial, não só não estou obrigado a falar de “Deus e o mundo”, como isso nem sequer me é permitido: seria algo claramente não-científico¹⁵⁶.

Em seu livro sobre a morte, no qual a pesquisa não é feita do ponto de vista científico, mas é filosófica (e a filosofia, insistamos, não tem um “ponto de vista”, mas se abre para a visão da totalidade), JP indica que o filósofo deve manter uma:

firme vontade de tomar em consideração absolutamente todos os aspectos a nosso alcance, que possam de alguma forma dizer-nos algo sobre o fenômeno da morte ou, pelo menos, não deixar de lado nada do que for capaz de dar-nos alguma informação; sejam os dados procedentes da fisiologia clínica, da patologia, ou da experiência do médico, do sacerdote ou do capelão de prisões, ou o que se possa obter da legítima tradição sagrada¹⁵⁷.

Daí se segue uma distinção de extrema importância que JP estabelece sobre os diferentes critérios de rigor e os diferentes modos de “ser crítico” que vigem para a ciência e para o filosofar:

Há, claramente, duas formas de se ‘ser crítico’¹⁵⁸.

E na conferência *Über den Glauben*, JP explica:

Há uma forma muito especial de “ser crítico”, diferente da atitude crítica que, legitimamente, vige no âmbito da ciência. Para o cientista, quer dizer, para aquele que procura uma resposta exata para uma determinada questão particular, ser crítico significa: não admitir como válido nada que não tenha sido comprovado, ‘não deixar passar nada’ (*nichts durchlassen*). Mas para aquele que indaga pelas conexões totais, pelo último significado do mundo e da existência, isto é, para aquele que crê - e, aliás, também para quem filosofa - ser crítico é algo de fundamentalmente diferente: a saber, com a máxima vigilância ocupar-se de que do todo do real e do verdadeiro nada lhe escape. O cientista diz “*nichts durchlassen*”; quem filosofa e quem crê diz: “*nichts auslassen*”, não deixar de considerar nada¹⁵⁹.

¹⁵⁶ *Was heisst Akademisch?*, p. 96.

¹⁵⁷ *Tod und Unsterblichkeit*, p. 17.

¹⁵⁸ “Zwei Weisen, ‘kritisch’ zu sein”, in *Buchstabier-Übungen*, pp. 37 e ss.

¹⁵⁹ *Glauben, Hoffen, Lieben*. pp. 10-11. Certamente, JP distingue claramente entre fê e filosofar, pois este é tarefa “metodicamente disciplinada” do pensamento (*Cf. Offenheit für das Ganze*, p. 14).

E assim, ao longo por exemplo de *Was heisst Philosophieren?*, JP vai indicando as características do filosofar, que corresponderão a outras tantas informações essenciais sobre o homem, que aqui só podemos indicar de modo meramente esquemático.

Que, por exemplo, o filosofar tem por fim a contemplação, a *theoria* e por princípio a admiração, que o filosofar requer a *skholé* como atitude fundamental e necessariamente se dá em um âmbito de mistério. Estas não são somente características do filosofar, mas que, por mediação delas, chegamos a saber algo sobre o que é o homem.

Se nos detemos nessas características do filosofar (a admiração, o mistério etc.), veremos, com JP, que remetem a uma categoria especial: a “creaturidade”:

A estrutura e a condição do mundo e do próprio homem
estão profundamente marcados por seu ser-criação¹⁶⁰.

E a partir dessas notas do filosofar, JP conclui também que o homem tem uma estrutura dúplice, que comporta um elemento positivo e outro negativo: é o que JP denomina *Hoffnungsstruktur*, estrutura de esperança¹⁶¹. e a esperança não é sim nem não, mas um “ainda não”.

A forma íntima do filosofar é praticamente idêntica à forma interna da admiração. (...) A admiração comporta um aspecto negativo e outro positivo. O aspecto negativo consiste em que aquele que admira não sabe, não compreende; não conhece o que está “por trás” (...) Portanto, quem admira não sabe, ou não sabe perfeitamente. (...) Nessa estreita união entre “Sim e Não” manifesta-se que a admiração tem a mesma “estrutura de esperança”. O arcabouço da esperança é próprio do ato de filosofar, como o é da própria existência humana. Somos essencialmente *viatores*, caminhantes, que *ainda não* são.¹⁶²

E aí se conectam também outras características do filosofar que já mencionamos. Por exemplo, uma questão científica pode receber uma resposta clara, precisa e definitiva; uma questão filosófica sempre manifesta o “ainda não” do homem, que - para recordar uma imagem da filosofia cara a JP - tal como *Eros* é “filho de Poro e de Penia, ou seja, da riqueza e da indigência, (...) jamais é rico nem pobre, e se encontra sempre a meio caminho entre a sabedoria e a ignorância”¹⁶³. A filosofia portanto não pode ser um sistema fechado, “a pretensão de possuir a ‘fórmula do mundo’ é antifilosófica e pseudofilosófica”¹⁶⁴.

Daí que JP tenha dado tanta importância ao caráter negativo da filosofia. Quando publicamos a edição brasileira de *Unaustrinkbares Licht*, que tem por

¹⁶⁰ “Kreatürlichkeit. Über die Elemente eines Grundbegriffs”, in *Buchstabier-Übungen*, p. 40.

¹⁶¹ Por exemplo em *Was heisst Philosophieren?*, p. 12.

¹⁶² *Idem*, pp. 72-73.

¹⁶³ PLATÃO, *Banquete*, 203.

¹⁶⁴ *Was heisst Philosophieren?*, p. 85.

subtítulo “O elemento negativo na visão de mundo de Tomás de Aquino”¹⁶⁵ JP nos disse que se tratava de uma de suas obras mais fundamentais¹⁶⁶, imprescindível para um estudo de seu filosofar.

Para explicar o que é a *philosophia negativa*, JP recorda (para surpresa de muitos...) que a sentença: “*Rerum essentiae sunt nobis ignotae*”¹⁶⁷ - as essências das coisas são desconhecidas para nós - encontra-se não na *Crítica da Razão Pura* de Kant mas nas *Quaestiones disputatae* do Aquinate¹⁶⁸. É esta uma dimensão do pensamento de S. Tomás para a qual:

o tomismo de escola em absoluto não nos preparou e que faz explodir qualquer ‘sistema’¹⁶⁹.

Daí que JP não tenha admitido para si o rótulo de tomista:

Não pode haver um ‘tomismo’ porque a grandiosa afirmação que representa a obra de S. Tomás é grande demais para isso (...) S. Tomás nega-se a escolher algo; empreende o imponente projeto de ‘escolher’ tudo (...) A grandeza e a atualidade de Tomás consistem precisamente em que não se lhe pode aplicar um ‘ismo’, isto é, não pode haver propriamente um ‘tomismo’ (‘propriamente’, isto é: não pode haver enquanto se entenda por ‘tomismo’ uma especial direção doutrinária caracterizada por asserções e determinações polêmicas, um sistema escolar transmissível de princípios doutrinários¹⁷⁰

Parte II - Método e Linguagem no Pensamento de Josef Pieper

A opção pela linguagem comum

Dizíamos que para JP, o filosofar parte da experiência, das grandes experiências que o homem tem consigo mesmo e com o mundo. E que - e aí radica a peculiar dificuldade para quem filosofa - essas experiências especialmente densas não têm brilho duradouro na consciência: logo se desvanecem, nos escapam... não que se aniquilem: condensam-se, escondem-se, depositam-se... na linguagem¹⁷¹, na linguagem comum, essa que nós mesmos falamos e ouvimos todos os dias.

¹⁶⁵ *Unaustrinkbares Licht*, subtítulo.

¹⁶⁶ Carta a LJL, 4.4.83.

¹⁶⁷ Cit. em *Unaustrinkbares Licht*, p. 38. Tal sentença (*De Veritate*, 10, 1) é surpreendente não quando se considera o próprio Tomás (nele frequentemente se lê “*Principia essentialia rerum sunt nobis ignota*” (*In De Anima* I, 1, 15), “*formae substantiales per se ipsas sunt ignotae*” (*Quaest. disp. de spiritualibus creaturis* II ad 3.), etc. - loc. cit.) mas os “epígonos racionalistas de Tomás” (*La actualidad do Tomismo*, p. 21).

¹⁶⁸. “Wie heisst man wirklich?” in *Über die Schwierigkeit...* p. 322.

¹⁶⁹ *Thomas von Aquin: Leben und Werk*, p. 150.

¹⁷⁰ *Thomas von Aquin: Leben und Werk*, p. 27. Cf. também os episódios narrados em *Noch nicht aller Tage Abend*, pp. 121-122 e 90-91.

¹⁷¹ Certamente, não só na linguagem. Como já dissemos, JP indica também, como depositários dessas informações essenciais que se escondem nas “grandes experiências”: as *instituições* e modos de agir humanos.

Precisamente sobre o valor da linguagem comum para JP é o *Prólogo* de Hans Urs von Balthasar ao *Lesebuch* de JP: se se trata de filosofar e portanto da busca do ser em sua totalidade e de seu significado, impõe-se a consideração da linguagem comum, a que se faz a partir da sabedoria daqueles que inconscientemente “filosofam”. “A palavra da linguagem comum humana encerra mais realidade que o termo artificial”. E junta a surpreendente mas acertada afirmação: “Não só Lao-Tse, Platão e S. Agostinho, mas também Aristóteles e S. Tomás - por improvável que isso possa parecer - ignoram toda terminologia especializada”¹⁷².

JP desconfia da terminologia especializada e sua opção pela *simplicitas* radica em convicções filosóficas. No posfácio¹⁷³ que escreveu para a edição alemã do livro sobre a dor de C. S. Lewis, Pieper tece considerações, referindo-se a esse autor, que podem perfeitamente aplicar-se à sua própria obra: ainda que nem todos a considerem uma leitura “leve” - assim começa o texto - ninguém pode pôr em dúvida a simplicidade, virtude cada vez mais rara nos escritos filosóficos. E a simplicidade é - prossegue Pieper - o “selo de credibilidade” do filósofo e onde não a encontrarmos devemos desconfiar. Distingue a seguir “linguagem” (*Sprache*) de “terminologia” (*Terminologie*). Esta é artificial, fabricada, limitada a especialistas; aquela, a linguagem comum, quotidiana, possui a originalidade e a força da palavra natural.

A linguagem é assim todo um “laboratório” para o filósofo¹⁷⁴. Por isso a extraordinária importância das línguas para o filósofo: em seu já citado prefácio a JP, T. S. Eliot afirma que o filósofo ideal deveria estar familiarizado com todas as línguas; para poder exercer seu ofício: “resgatar” a sabedoria que se ocultou na linguagem. Daí que vemos JP sempre atento a essa “sabedoria oculta” não só em sua língua alemã, mas também no grego e no latim (por exemplo no Cap. I de *Glück und Kontemplation*), no inglês (p. ex. em *Überlieferung*, p. 28), no francês (p. ex. em *Hoffnung und Geschichte*, p. 30), no russo (p. ex. em *Lieben, Hoffen, Glauben*, p. 42), no indiano (p. ex. em *Überlieferung*, p. 40) etc.

Essas convicções vinculam fortemente a metodologia do filosofar de JP à análise da linguagem. Sempre com a reserva da não-operacionalidade do método, podemos enunciar algumas constantes metodológicas referentes à linguagem, em JP.

A atenção à etimologia

JP está convencido de que as palavras frequentemente têm um potencial expressivo muito maior do que à primeira vista se adverte no quotidiano, quando delas fazemos uso de modo tão familiar e quase automático. A parte mais evidente nas análises de JP sobre a linguagem são as inúmeras considerações etimológicas, às quais JP sempre está atento e que são muito ricas e sugestivas. Naturalmente, JP não faz da etimologia um absoluto e de modo muito acertado, reconhece seus limites, os mesmos limites do conhecimento humano:

Não há nada no mundo que possamos entender completamente. “As essências das coisas nos são desconhecidas”. Esta sentença não se encontra numa *Crítica da Razão Pura* de Kant, mas nas *Quaestiones Disputatae* de S. Tomás de Aquino. Precisamente esta é a razão, prossegue

¹⁷² Prólogo a *Lesebuch*, pp. 5-6.

¹⁷³ “Über die Schlichtheit in der Philosophie”, publicado em *Erkenntnis und Freiheit*, pp. 97 a 102.

¹⁷⁴ Um laboratório: naturalmente, não se trata de sempre aceitar e acolher tudo o que procede da linguagem comum, pois ela apresenta, por vezes, disfunções, como o próprio JP adverte.

ele, pela qual também os nomes que damos às coisas não lhes podem penetrar a essência. Se chamamos lapides às pedras porque elas podem “ferir o pé” (*laedere pedem*), com isto, como é óbvio, não expressamos o que uma pedra propriamente é. É sabido que essas etimologias dos pensadores medievais são quase sempre irremediavelmente falsas. Mas a sentença continua sendo verdadeira: nossos nomes não penetram no núcleo do que queremos denominar! No entanto, há, ao que parece, gradações¹⁷⁵.

Nessas *gradações* há palavras que têm um “gancho” muito acidental com a realidade designada; outras, são já mais profundas; em todo caso, vale o que diz Tomás:

Et quia essentialia principia sunt nobis ignota, frequenter ponimus in definitionibus aliquid accidentale, ad significandum aliquid essentielle” - In I Sent. d 25, q1, a1, r8

Este “gancho acidental” é a razão pela qual frequentemente é diferente o enfoque, o aspecto pelo qual uma palavra de uma língua descreve uma determinada realidade: o mesmo objeto que protege da chuva (*paraguas, parapluie, guarda-chuva*) serve também para proteger-nos do sol (*umbrella, sombrinha*). Por isso, diz Tomás que diferentes línguas expressam a mesma realidade de modo diverso:

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

E assim também cada etimologia - nas distintas línguas - pode trazer um aspecto distinto da realidade da coisa. Naturalmente, também aqui marca sua presença aquele caráter esquecediço do homem: os milhões de falantes do português quando agradecem dizendo “*obrigado, muito obrigado*”, nem reparam no que estão dizendo: que a gratidão *obriga* a retribuir; do mesmo modo o falante do inglês quando diz *thanks* não se dá conta de que “*to thank*” se reduz etimologicamente a “*to think*”, quem está agradecido *pensa*, considera o caráter gratuito (*gracias!*) no favor que o benfeitor lhe prestou. Com este exemplo tocamos - por meio de diversas línguas - os diversos graus de la gratidão. Com efeito, Santo Tomás explica que a “gratidão” é uma realidade humana complexa (e isto já sugere que sua expressão verbal seja, em cada idioma, fragmentária: cada ênfase recai somente em um aspecto):

A gratidão comporta diversos graus. O primeiro encontra seu fundamento no ‘reconhecimento’ (*ut recognoscat*) do benefício recebido. O segundo consiste em louvar e dar graças (*ut gratias agat*); e por último, o terceiro, radica na obrigação (*ob-ligatus*) de ‘retribuir’ o bem recebido de acordo com a possibilidade do beneficiado e segundo as circunstâncias mais oportunas de tempo e lugar (II-II, 107, 2,c).

¹⁷⁵. “Wie heisst man wirklich?” in *Über die Schwierigkeit...* p. 322.

Frequentemente o aspecto que a etimologia de cada língua traz pode ser muito importante, pode trazer informação de interesse para o filósofo. Como quando, por exemplo, em seu livro sobre o amor JP indica que as palavras latinas *amor* e *amare* têm que ver etimologicamente com a semelhança (“with the radical notion of likeness”) e estão próximas ao inglês *same*¹⁷⁶. Ou quando em seu livro sobre a esperança extrai as ricas consequências do fato de que em sua língua alemã “desespero” (*Verzweiflung*) derive de “dois” (*zwei*):

Das “zwei” in dem Wort (*Verzweiflung*) hat seinen Sinn¹⁷⁷

A conexão entre linguagem viva e possibilidade de ver a realidade

Não somente as intuições depositadas nas palavras interessam ao filósofo; em certos casos, também a ausência de palavras na linguagem também traz informação importante.

A não existência de palavras vivas e vigorosas para expressar realidades fundamentais faz com que essas realidades tornem-se invisíveis para nós. O pensamento e a vida dependem da linguagem muito mais do que à primeira vista supomos. A força viva da palavra não só transmite, mas até produz e preserva, em interação dinâmica, o que pensamos e sentimos. Sem a palavra, nossa percepção da realidade é confusa ou nem sequer chega a ocorrer.

E reciprocamente, se uma realidade se torna invisível, a palavra que a expressa perde sua viveza e seu vigor, produzindo um círculo vicioso. JP dedica muito de sua atenção - sobretudo quando trata das virtudes - a essa relação, a essa interação dialética entre existência de uma atitude de vital interesse por algo e a existência de uma linguagem viva e vigorosa para expressá-la. Sem a palavra - a palavra adequada - a própria possibilidade de ver a realidade se torna problemática.

Por exemplo, em *Das Viergespann*, JP dice:

A verdade da concepção cristã de homem e a verdade em geral não somente perdem sua força de conquista, mas também seu poder de anúncio, se não é regenerada vivamente em seu sentido autêntico. E esta vivificação contínua realiza-se pela força incisiva da palavra viva. Daí a grande responsabilidade - que sempre acompanha o poder - para com a verdade daqueles que comunicam: podem anunciar a verdade ou desvirtuá-la¹⁷⁸.

Neste caso JP está falando da *temperantia*, da falta de uma palavra viva em nossos idiomas para designar a realidade da *temperantia*. Mas os senhores recordarão que acontece o mesmo - e JP expressamente o indica - com muitas palavras fundamentais: virtude, amor, prudência etc. No caso da *prudentia* chegou-se inclusive a uma autêntica perversão de significado: da reta apreensão da realidade para um egoísta cuidado de si mesmo¹⁷⁹.

¹⁷⁶ *Lieben, Hoffen, Glauben*, p. 39.

¹⁷⁷ *Lieben, Hoffen, Glauben*, p. 225.

¹⁷⁸ Pp. 201-202.

¹⁷⁹ *Das Viergespann*, p. 17

Que falta fazem palavras que expressem por exemplo conceitos como *acedia* ou *curiositas*! Do esvaziamento da acídia, que não significa nada hoje em dia, e pior: de sua substituição pela preguiça na lista dos pecados capitais, JP diz de modo muito forte:

Não há provavelmente um conceito da ética que se tenha «aburguesado» tão notoriamente na consciência do cristão médio como o conceito de «acedia». (...) A noção que se tornou popular do pecado capital da preguiça gira em torno do dito: «a ociosidade é a mãe de todos os vícios». A preguiça, segundo esta opinião, é o contrário da diligência e da laboriosidade; é quase sinônimo de lassidão e desaplicação. Deste modo a «acedia» se converte quase em um conceito da vida industriosa da burguesia. E o fato de que esteja entre os pecados capitais parece que é, por assim dizer, uma confirmação e sanção religiosa da ordem capitalista de trabalho. Ora, esta ideia é não só uma banalização e esvaziamento do conceito primário teológico-moral da acídia, mas até mesmo sua verdadeira inversão. Ora, esta ideia não é só uma mera trivialização e esvaziamento do conceito primário teológico-moral do pecado da «acedia», mas sua verdadeira subversão¹⁸⁰.

E da ausência para uma palavra que expresse vivamente o conceito clássico de *curiositas*, diz JP:

O que é mais surpreendente - e é algo simplesmente incrível - parece-me ser o fato de que uma determinada força fundamental do homem - da qual os antigos, muito justamente, trataram de modo exaustivo - seja simplesmente silenciada e omitida no pensamento cristão atual sobre a temperança¹⁸¹.

Mas detenhamo-nos em um outro par de casos desse voltar-se para a linguagem no filosofar de JP: a atenção à especificidade da distinção e, por outro lado, à “confusão”.

Linguagem e distinção

A distinção. O filósofo deve dar muita atenção à especificidade semântica distintiva de cada palavra com relação a seus “sinônimos”. Por exemplo, é certo que *casa*, *lar*, *residência* etc. apontam todas para uma mesma e única realidade objetiva¹⁸², mas cada um desses sinônimos enfatiza um aspecto, insubstituível em determinados contextos: não se pode dizer, por exemplo, “residência, doce residência!”...

¹⁸⁰ *Über die Hoffnung. Virtudes Fundamentales*, Madrid, Rialp, 1976, p. 393.

¹⁸¹ *Menschliches Richtigsein... Estar certo enquanto homem - as virtudes cardeais*
<http://www.hottopos.com.br/videtur11/estcert.htm>

¹⁸² O edifício situado na rua tal, número tal.

Nesse sentido, JP indica uma importante “regra metodológica”¹⁸³: uma palavra está sendo empregada em seu sentido próprio somente quando não pode ser substituída por outra (por nenhum de seus sinônimos) sem que haja alteração de sentido.

Pense-se - é o caso analisado por JP no citado artigo - na palavra “compreender”. Na linguagem comum dizemos que “compreendemos uma língua estrangeira”, que “compreendi as instruções de funcionamento desse aparelho eletrônico” etc.

No entanto, somente reparamos no conteúdo semântico (e humano, existencial) próprio do “compreender” - apreensão não somente do conteúdo objetivo de uma mensagem (o que se pode expressar por um sinônimo como “entender”), mas também de um alguém pessoal, vivo e concreto, que a emitiu - quando verificamos que há certos contextos de linguagem - como quando dizemos: “Não quero dinheiro, mas compreensão” - nos quais o vocábulo “compreender” não se deixa substituir, sem alteração de significado, por nenhum “sinônimo”.

A clareza e a distinção do pensamento dependem, sem dúvida, de seus correspondentes na linguagem. E vemos JP extrair as mais decisivas consequências filosóficas sobre *a esperança* a partir do fato de que a língua francesa dispõe de dois vocábulos distintos para *esperança*: *espoir* e *espérance*: o primeiro, tendendo ao plural, às “mil esperanças” na vida; o segundo, que se emprega quase exclusivamente em singular, dirige-se à única e decisiva esperança, a de “acabar bem” *simpliciter*¹⁸⁴. É interessante aqui fazer notar também - ainda no caso do francês - que o verbo *espérer* - e isto só pode surpreender quem ignore que a verdadeira e radical esperança traz consigo a certeza - requer, por “exceção”, em sua forma afirmativa, o modo indicativo: não se diz: “*J’espère que tout finisse bien*”, sino “*J’espère que tout finira bien*”

Linguagem e “confusão”

Mas, ao contrário do que à primeira vista poderia parecer, não só a distinção é importante. Algumas das mais brilhantes contribuições de JP para o pensamento filosófico estão em indicar a “confusão” na linguagem, que nos leva à “confusão” no pensamento e que, afinal, correspondem ao fato de que a própria realidade é também “confundente”.

No filosofar de JP encontramos importantes passagens, marcadas por esse modo de pensamento confundente. Que, por exemplo, não há radicalmente duas felicidades (humana e divina), mas apenas uma: a felicidade definitiva, a bem-aventurança final, que é já prefigurada e dada em participação nas felicidades desta vida presente. Nesse sentido, JP cita a sentença de Tomás:

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 definitiva¹⁸⁵.

Tal tese verifica-se na linguagem e Pieper, agudamente, aponta em seu tratado sobre a felicidade que, quando as diversas línguas eliminam a distinção entre uma

¹⁸³ Aqui sigo as reflexões de Pieper em *Verstehen*, Freiburg im Breisgau, IBK, pp. 1 e ss.

¹⁸⁴ *Hoffnung und Geschichte*, München, Kösel, 1967, p.30.

¹⁸⁵ *De Malo*, 5, 1 ad 5. Todo este parágrafo se refere à análise que Pieper faz no Cap. I de *Glück und Kontemplation*, München, Kösel, 1957.

felicidade sublime e as felicidades banais, estão, no fundo, fazendo uma acertada confusão que espelha a realidade!¹⁸⁶.

Um outro exemplo, ainda mais sugestivo para o nosso caso: quem quer que se pergunte, filosoficamente, “O que, em si e afinal, é o amor?” deve atentar não só para as infinitas distinções de que as línguas grega, latina e neo-latinas dispõem, mas, sobretudo, para as riquíssimas possibilidades confundentes da língua alemã que, não dispõe senão de um único e confundente substantivo: *Liebe*.

Assim usamos *Liebe* para expressar a preferência por uma determinada qualidade de vinho, como também para designar o solícito amor por uma pessoa que está passando por dificuldades; ou ainda para a atração mútua entre homem e mulher; ou a dedicação do coração a Deus. Para tudo isto, dispomos de um único substantivo: *Liebe*. (...) Esta manifesta, ou simplesmente aparente, pobreza do vocabulário alemão oferece-nos uma oportunidade especial: a de enfrentar o desafio, imposto pela própria linguagem, de não perder de vista aquilo que há de comum, de coincidente entre todas as formas de amor¹⁸⁷.

Por esse caminho, pôde Pieper chegar à caracterização do amor como aprovação e à sua genial formulação: Amar é dizer:

Que bom que você exista! Que maravilha que estejas no mundo!

Uma palavra final

Essa dependência da linguagem comum (que acompanha o pensamento e a realidade) faz do filosofar de Pieper um pensamento forte e saboroso, plenamente adequado a aquela intenção de abertura para a totalidade e, principalmente, pleno de sabedoria.

E se - como sempre faz JP - recordamos os antigos mestres do pensamento cristão, verificaremos que em *sapere, sapientia se confundem* os conteúdos semânticos de saber e saborear... e que talvez seja este o segredo do vigor e da perene atualidade do pensamento de Pieper: a sabedoria do erudito que coincide com a sabedoria do homem da rua...

Muito obrigado.

Obras de JP citadas:

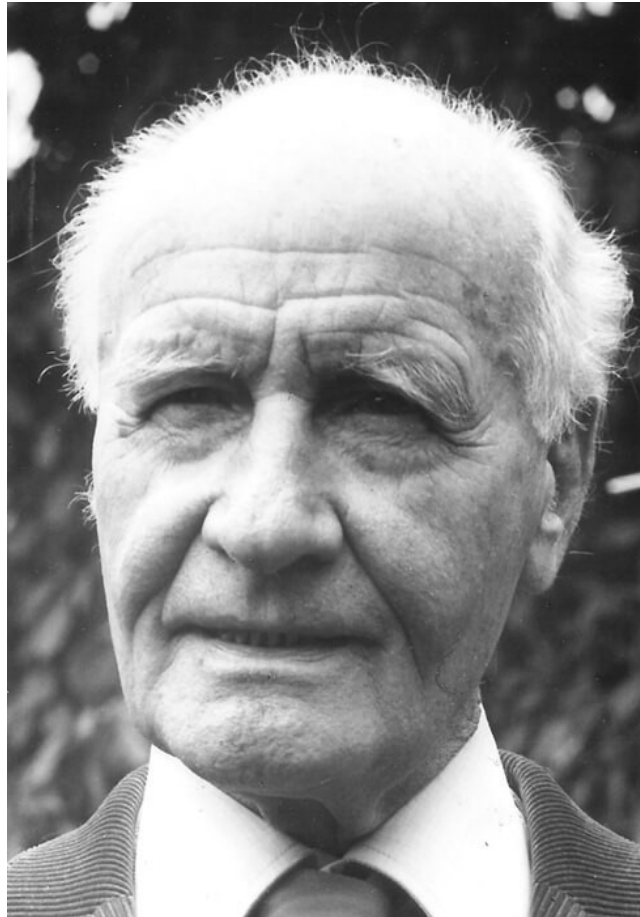
(se não há outra indicação, trata-se de obra publicada pela editora Kösel, München)

¹⁸⁶ “Gerade hierin aber, das der **eine** Name, **Glück**, so sehr Verschiedenes benennt (...) gerade in dieser immer wieder einmal verwirrenden Gleichnamigkeit bleibt ein fundamentaler Sachverhalt unvergessen und gewahrbar. Ich wage zu behaupten, dass er die Bauform der ganzen Schöpfung spiegle”. *Glück und Kontemplation*, p.30.

¹⁸⁷ PIEPER, J. *Glauben, Hoffen, Lieben*, Freiburg, IBK, 1981, p. 24.

Erkenntnis und Freiheit. Essays. München, DTV, 1964, 152 pp.
Was heisst Philosophieren? Vier Vorlesungen. 8^a. ed., 1980, 132 pp.
Menschliches Richtigsein. Die Kardinaltugenden neu bedacht. Freiburg, IBK, 1980, 16 pp.
Wahreit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters. 1951, 148 pp.
Nur der Liebende singt, Stuttgart, Schweibenverlag, 1988, 51 pp.
Über die Schwierigkeit heute zu glauben. Aufsätze und Reden. 1974, 332 pp.
Verteidigungsrede für die Philosophie. 1966, 152 pp.
Über das Ende der Zeit. Eine geschichtsphilosophie Meditation. 3^a. ed. revista, 1980, 160 pp.
Über den Begriff der Sünde. 1977, 136 pp.
Offenheit für das Ganze - Die Chance der Universität. Essen, Fredebeul & Koenen, 1963, 36 pp.
Was heisst Akademisch? Zwei Versuche über die Chance der Universität heute. 1964, 134 pp.
Tod und Unsterblichkeit. 1979, 208 pp.
Buchstabier-Übungen. Aufsätze, Reden, Notizen. 1980, 184 pp.
Lieben, hoffen, glauben. 1986, 382 pp. (reedición de *Über die Liebe; Über die Hoffnung e Über den Glauben*, con nuevo Vorwort)
Glauben, Hoffen, Lieben. Freiburg im Breisgau, IBK, 1981, 36 pp.
Unaustrinkbares Licht. 2^a. ed., 1963, 105 pp.
Thomas von Aquin: Leben und Werk. München, DTV. 1981
Noch nicht aller Tage Abend. Autobiographische Aufzeichnungen 1945-1964. 1979, 308 pp.
Lesebuch. 1981, 270 pp.
Glück und Kontemplation. 1957, 136 pp.
Hoffnung und Geschichte. 1967, 139 pp.
Überlieferung. Begriff und Anspruch. 1970, 120 pp.
Das Viergespann. 1964, 288 pp.
Lieben, hoffen, glauben. 1986, 382 pp
Menschliches Richtigsein. Die Kardinaltugenden neu bedacht. Freiburg, IBK, 1980, 16 pp.
Hoffnung und Geschichte. 1967, 139 pp.

Nota: Nunca será demasiado expressar minha gratidão a Josef Pieper, que com imensa paciência e bondade, orientou-me (epistolarmente) em minha tese de doutorado sobre seu pensamento e generosamente autorizou nossa editora a publicar gratuitamente seus artigos e opúsculos.



Josef Pieper (1904-1997)

Método y Lenguaje en el Pensamiento de Josef Pieper

(conferencia pronunciada en el Congreso Internacional: “Josef Pieper y el pensamiento contemporáneo”, Buenos Aires, agosto de 2004)

En primer lugar quiero felicitar a la ilustre Universidad Católica Argentina por la tan oportuna iniciativa de celebrar este Congreso y agradezco el inmerecido honor de la invitación a pronunciar esta conferencia y de modo especial al Profesor Juan Francisco Franck, quien, además, ha tenido la bondad de encargarse de la revisión gramatical de este texto.

He tenido el privilegio de mantener constante contacto epistolar con JP -por su inmensa generosidad en contestar a las cartas de un joven estudioso, desde los comienzos de los años 80 hasta su fallecimiento en 1997-, a raíz de la elaboración de mi tesis doctoral¹⁸⁸, dedicada a su filosofar.

En esta conferencia vamos a discutir algunas características del método en JP y su conexión con el conjunto de su filosofar, ocupándonos un poco más detenidamente en el peculiar papel que el lenguaje, elemento metodológico principal en la articulación lenguaje-pensamiento-realidad, ejerce en el filosofar.

El problema del método: ciencias y filosofar

Cada ciencia estudia su objeto bajo un determinado punto de vista: se dirige hacia un determinado aspecto y todo lo demás simplemente no le interesa. Así, una misma realidad, por ejemplo, el hombre, es estudiada por distintas ciencias bajo distintos ángulos: uno es el enfoque de la Medicina; otro, el de la Psicología; otro, el de la Sociología, etc. El objeto de estudio de una ciencia y, sobre todo, su peculiar punto de vista,¹⁸⁹ condicionan, como es lógico, su metodología: ¿de qué sirven, digamos, la *comprensión empática* para el matemático empeñado en demostrar sus teoremas o, al revés, los teoremas del matemático para un historiador? Y, es evidente, lo mismo se puede decir del instrumental de cada ciencia; también en este caso el objeto es decisivo: por su objeto la astronomía emplea el telescopio y no el microscopio; la física -al contrario de las matemáticas- requiere un laboratorio, etc.

Es cierto que la cuestión del método de las ciencias no es sencilla y suscita infinitas discusiones. Sin embargo, cuando se trata del filosofar -del genuino filosofar, tal como lo entendieron “los antiguos”- la cuestión del método se vuelve todavía más problemática y esto no por un *mayor grado* de complejidad, sino porque ella nos introduce en un *nuevo orden*: el mismo que distingue el filosofar del quehacer científico. Por eso el filosofar no tiene ni puede tener -y ni siquiera pretende tener...- *operacionalidad* metodológica, una operacionalidad que se puede dar -en mayor o menor grado- en las ciencias.

Baste con recordar que JP -siguiendo la tradición clásica del pensamiento europeo- entiende por filosofar la búsqueda del ser, guiada por la pregunta:

¿Qué es, en sí y al fin de cuentas, esto?¹⁹⁰,

tal como lo plantea Platón¹⁹¹: el filósofo quiere saber no si el rey que tiene mucho oro es feliz o no, sino qué es la felicidad.

Es decir, el filosofar no se limita a un “punto de vista”, sino que indaga, con Whitehead, “*What is it all about?*”¹⁹², indaga por el todo con que se relaciona este objeto y, por tanto, no se puede esperar un método con pretensiones de precisión o que “se porte bien”.

¹⁸⁸ *O que é uma universidade? Introdução à Filosofia da Educação de Josef Pieper*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo & Editora Perspectiva, 1987.

¹⁸⁹ Además, por supuesto, de las distintas teorías, concepciones, paradigmas dentro de una misma ciencia...

¹⁹⁰ “*Was ist dieses überhaupt und im letzten Grunde?*” J. Pieper, *Was heisst Philosophieren*, München, Kösel, 1980, 8a. ed., p. 63.

¹⁹¹ *Teeteto* 175.

¹⁹² La conocida sentencia de Whitehead (“Remarks” *Philosophical Review* 46, 1937, p. 178) que Pieper cita con frecuencia.

Esto no significa nada en contra de la filosofía, sino más bien al contrario. El mismo JP dedica un artículo *-Über das Verlangen nach Gewissheit*¹⁹³-, a demostrar que lo poco que se puede obtener en Filosofía (y Teología) es mucho más importante que los claros conocimientos de las ciencias. En ese artículo JP comenta la contundente sentencia de Santo Tomás:

Minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio quae habetur de minimis rebus, ut dicitur in XI "De animalibus" (I, 1, 5 ad. 1).

Y es que sólo se puede tener precisión, claridad cuantificable, si se trata de conocimientos menores, mientras lo poco -y relativamente oscuro- que se puede obtener en Filosofía es de sumo interés. A propósito es oportuno recordar que *precisión* -etimológica y realmente- significa corte ("*precision*", explica el *Oxford English Dictionary*, viene de *praecisio: a cutting off abruptly*).

De ahí que la ciencia es precisa en la medida en que, desde su *punto de vista*, dice: "me interesa este aspecto de la realidad (¡y el resto *no* me interesa!); pero el filósofo, cuando pregunta por la realidad -cuando pregunta, por ejemplo, "¿qué es el hombre?"-, no se limita a un determinado punto de vista, sino que se abre omnidimensionalmente al ser, a lo que en sí y en sus últimos fundamentos es tal realidad -el hombre, el arte, el amor o lo que sea.

Además, nada impide que una cuestión científica pueda recibir una solución cabal, precisa y definitiva (por ejemplo, hace solamente diez años que se llegó, finalmente, a la solución del "último teorema de Fermat", indemostrado por 350 años), mientras las cuestiones filosóficas permanecen siempre en el "todavía no" de la esperanza: ¿quién podrá decir que sabe plenamente "en sí y en sus últimas razones" qué es el hombre, el amor etc.? Camões, el grande poeta portugués, dice que el amor es:

um não sei quê, que nasce não sei onde,
vem não sei como e dói não sei porquê.

Precisamente esa amplitud de perspectiva hace problemático al filosofar: no hay para él, decíamos, una metodología que se pueda operacionalizar en pasos "objetivos" como los que se dan, en álgebra elemental, para resolver una ecuación...

Método y pensamiento en JP

Sin menoscabo del tan importante -por decirlo así- "contenido" de su pensamiento -precisamente objeto de brillante examen en este Congreso- a mí me parece que vale la pena detenernos también en las riquísimas aportaciones específicas de JP en el campo de los procedimientos metodológicos. Y además, si seguimos al mismo JP, el método no debe ser considerado como una realidad autónoma, sino que depende, se desprende de ese mismo filosofar. La sentencia de Fichte, citada por JP¹⁹⁴: "La filosofía que se elige depende del hombre que se es" se puede parafrasear

¹⁹³ "Über das Verlangen nach Gewissheit", in *Erkenntnis und Freiheit*, pp. 63-68.

¹⁹⁴ *Was heisst Philosophieren?*, p. 109.

aplicándola a nuestro tema: “El método que uno elige depende de su concepción de filosofar”¹⁹⁵.

Esta es la razón por la cual -en el caso de JP- el método rehuye todo intento de “operacionalización”, de dejarse expresar en “recetas” o reglas rígidas. Pues filosofar es, para JP:

un proceso existencial que se desarrolla en el centro del espíritu, un acto espontáneo que arranca de la vida interior.¹⁹⁶

Además, ¿cómo cabría hablar en métodos rígidos en una obra que tan correctamente ha sido calificada -por nadie menos que T. S. Eliot- como de *insight* y sabiduría?¹⁹⁷

En todo caso, hay claramente un método en JP, un método tan dialécticamente unido a su antropología, que ni siquiera se puede pensar una de esas realidades apartada de la otra: su método es lo que es por su personal concepción del filosofar; y él ejerce el filosofar por medio del método.

En el caso del filosofar de JP, esto -la conexión del método con su filosofar, con su antropología filosófica- es muy fuerte y el hecho de que el mismo JP no haya dedicado directamente al tema del método más que unas pocas páginas (pocas, pero muy luminosas) significa quizá que el método está tan vivamente integrado a su antropología que -parafraseando el célebre pensamiento de McLuhan- se puede decir de la obra de JP: “el método es el mensaje”.

El método: caminos indirectos hacia el hombre

Cuando se contempla la vasta obra filosófica de JP y se constata que versa sobre temas tan variados como Metafísica, Filosofía de la Historia, Ética etc., es natural que el investigador indague sobre la existencia de posibles constantes por detrás de esa multiforme variedad: ¿Qué hay en común (si es que hay algo en común...) en su tratamiento de temas aparentemente tan distintos como por ejemplo el filosofar, la virtud, o el principio metafísico de la verdad de las cosas?¹⁹⁸

El tema, el gran tema que subyace a todos los escritos pieperianos, es el hombre, la antropología filosófica. Lo que pasa -y con esto se toca uno de los rasgos principales del pensamiento-método de JP- es que a esa realidad fundamental, el hombre, sólo se puede acceder por caminos indirectos.

Repito: esta afirmación (“al objeto fundamental del filosofar, el hombre, sólo se puede acceder por caminos indirectos”) está en la raíz misma del pensamiento-método de JP. Y vale la pena detenernos en explicarla un poco, aclarando así el método y la dialéctica método-contenido de que hablamos arriba.

¹⁹⁵ Naturalmente, como el mismo JP lo hace notar, no se trata en el caso del filosofar -ni de su método- de “elegir” (“lo que pasa no es algo así como si se ‘eligiese’ una filosofía; en todo caso, lo que Fichte quiere decir es claro y también acertado”).

¹⁹⁶ *Verteidigungsrede für die Philosophie*, p. 28

¹⁹⁷ Eliot, T. S., *Insight and Wisdom in Philosophy*, p. 16.

¹⁹⁸ Como, por ejemplo, en los libros *Was heisst Philosophieren?*, *Menschliches Richtigsein. Die Kardinaltugenden neu bedacht y Wahrheit der Dinge*.

Memoria, madre de las musas

En un texto aislado: “*Erinnerung: Mutter der Musen*”¹⁹⁹ -un breve discurso en homenaje a una artista plástica-, JP expresa algo muy importante sobre el hombre e indirectamente sobre el método de su filosofar.

La Memoria, *Mnemosyne*, es la madre de las Musas: no hay memoria para el hombre -dice JP citando a Safo- sin las Musas. El hombre es un ser olvidadizo y hacen falta las musas para recordarle -esta vez citando a Píndaro- de la grandeza de la obra divina.

JP resume la muy sugerente escena que presenta Píndaro en su “Hymno a Zeus”. Zeus decide intervenir en el caos y, entonces, toda la confusión y deformidad se van tornando armonía y orden: *kosmos*. Y cuando, finalmente, el mundo alcanza su estado de perfección (estrenando la tierra, los ríos, los animales, el hombre...), Zeus ofrece un banquete para enseñar a los demás dioses -atónitos ante tanta belleza- su creación... Pero, para sorpresa de los demás invitados, ante la pregunta sobre si falta algo, tras un rato de silencio, se oye una voz que indica a Zeus un grave e insospechado defecto: que en ese cosmos faltan criaturas que alaben y que reconozcan la grandeza divina del mundo..., pues el hombre es un ser que se olvida. El hombre, que recibió de la divinidad la llama del espíritu; el hombre está, después de todo, mal hecho, mal acabado: tiende a la insensibilidad, a no darse cuenta... ¡a olvidarse! Las musas (hijas de Mnemosyne), las artes, aparecen como el primer intento de Zeus para arreglar las cosas: la divinidad se las regala al hombre como compañeras, para ayudarle a que se acuerde...

Naturalmente, la misión de rescatar importantes realidades de ese olvido no compete solamente a las artes²⁰⁰. El filosofar (y para JP el filosofar está muy cercano al arte) está para recordarnos las grandes verdades que sabemos, pero de las cuales, una y otra vez, nos olvidamos. Siempre atento al lenguaje, JP hace notar que la lengua inglesa dispone de dos palabras para el recordar: *remember* y *remind*. Las musas son las grandes *reminders*, las que hacen que el artista recuerde y éste, a su vez, haga recordar a los demás.

Precisamente ese carácter olvidadizo del hombre -que sí se acuerda de lo trivial, pero se olvida de lo esencial- va a estar en los fundamentos del método de filosofar de JP, un método que llega a su objeto, el hombre, por caminos indirectos.

La experiencia: sabemos más de lo que sabemos

A primera vista puede parecer contradictorio hablar de caminos indirectos en un filosofar como el de JP, que -y esta es otra característica esencial del método- siempre se dirige al fenómeno y se apoya en la experiencia. De hecho, por ejemplo en su estudio sobre el sagrado, dice JP:

*Como siempre, comenzaremos por indicar lo mejor posible la respuesta (a una indagación filosófica) dirigiendo la atención al fenómeno, es decir, a aquello que se manifiesta*²⁰¹.

¹⁹⁹ En *Nur der Liebende singt*, Stuttgart, Schweibenverlag, 1988.

²⁰⁰ *Nur der Liebende singt*, Stuttgart, Schweibenverlag, 1988, p. 37.

²⁰¹ *Über die Schwierigkeit heute zu glauben*, p. 25.

Desde el más breve opúsculo hasta el más voluminoso libro, siempre el análisis pieperiano se alimenta de la experiencia, de la manifestación, del fenómeno: el *insight* y la sabiduría se encuentran precisamente en traer a colación todo lo que es significativo en relación a esta o aquella experiencia. Y por apoyarse en la experiencia, el pensamiento de JP tiene la viveza y el color de lo concreto, de lo vivido, de ahí que sus obras sean de lectura tan agradable a la vez que se imponen con el peso de la realidad.

Pero justamente en este volverse hacia la experiencia reside el carácter problemático del filosofar y -paradójicamente a primera vista- la necesidad de un camino indirecto para el filosofar.

Pues el contenido de las experiencias no está totalmente disponible a nuestro saber consciente. Puede suceder por ejemplo que las experiencias, las grandes experiencias que podemos tener sobre el hombre y el mundo, brillen a todo color por un rato en la conciencia y luego, bajo la presión del cotidiano, empiecen a desvanecerse, a caer en el olvido...

En todo caso, no es que se aniquilen (si se aniquilasen, no quedaría siquiera la posibilidad de filosofar...), sino que se transforman, se vuelven...: *instituciones, formas de actuar del hombre y lenguaje*.

Estos son los tres “sitios” (también en el sentido, por decirlo así, arqueológico) en los que hay que penetrar para recuperar lo que había sido ofrecido en la experiencia.

Hay un párrafo esencial de JP sobre esas tres vías privilegiadas de acceso:

¿Qué significa experiencia? (...) Un conocimiento con base en un contacto directo con la realidad (...) Pero los resultados que obtenemos no desaparecen cuando cesa el acto de experiencia; se acumulan y se conservan en las grandes instituciones, en el actuar de los hombres y en el hacerse del lenguaje.²⁰²

Una y otra vez JP insiste en que no poseemos de modo conciente todo el contenido de nuestras grandes experiencias, como lo expone él mismo en *Über das Ende der Zeit*:

Hay experiencias cuyo contenido puede ser expresado y conocido claramente por quien las hace y hay otras cuyo objeto no puede ser expresado y ‘realizado’ enseguida, sino que permanecen, por decirlo así, latentes. (...) Por ejemplo, yo jamás hubiera podido predecir como se comportarían en una situación excepcional y extrema, personas allegadas a mí. Pero en el momento en que vivo esa situación no me sorprende con su reacción; sin saberlo ya la esperaba. Ya antes tenía yo captado en esas personas alguna cosa de su más profunda intimidad²⁰³.

²⁰² *Verteidigungsrede für die Philosophie*, pp. 116-117.

²⁰³ Pp. 47 e 49.

Esto queda todavía más claro en *Über den Begriff der Sünde*:

En todos los hechos fundamentales de la existencia sabemos mucho más de lo que ‘sabemos’. [Y citando Friedrich von Hügel]: ‘No se trata tanto de lo que uno juzga que piensa, sino de lo que realmente piensa... y esto quizá sólo venga a darse cuenta -para su sorpresa- con ocasión de una fuerte sacudida existencial²⁰⁴.

En esto de que sabemos mucho más de lo que “sabemos” radica la posibilidad misma del filosofar, en cuanto intento de rescatar ese *plus*.

Una búsqueda por el *plus* que se encierra en instituciones -ustedes recordarán cuánto de antropología JP saca de la institución “universidad”-, en el obrar humano - como se sabe, para JP el análisis del mismo filosofar remite al centro mismo de la antropología- y en el lenguaje.

Aludíamos hace unos momentos a la posición de Santo Tomás -tan cara a JP- de la semejanza del filósofo y del poeta. Permítanme, por tanto, presentar esa búsqueda del *plus* por medio de la más importante poeta brasileña de la actualidad, Adélia Prado (su obra poética tiene muchos puntos en común con el filosofar de Pieper²⁰⁵), quien ha expresado ese *plus* de visión en los muy sugerentes versos de su poema “*De profundis*”²⁰⁶:

De vez em quando Deus me tira a poesia.

Olho pedra, vejo pedra mesmo.

(“A veces Dios me quita la poesía

Y yo miro a piedra y no veo más que piedra”)

Filosofar, rescate del *plus* en las instituciones

Vale la pena transcribir aquí el párrafo inicial de *Offenheit für das Ganze*, en el cual, antes de reflexionar filosóficamente sobre la institución universidad, el mismo JP resume la esencia de sus ideas metodológicas. Las grandes experiencias están escondidas en las grandes instituciones (y podemos añadir: el lenguaje y los modos de actuar de los hombres):

Las grandes instituciones suelen ser la expresión de grandes experiencias, de experiencias que están como estampadas en esas instituciones y, por tanto, un tanto escondidas en ellas. Esta es precisamente una de las razones por las cuales es tan difícil decir cabalmente en qué consiste el verdadero significado de las instituciones que condicionan y enmarcan la vida humana. Con el simple fijarse en el aspecto aparente, histórico-concreto del fenómeno, no se puede descifrar lo que ellas realmente son y deben ser; para tanto es necesario

²⁰⁴ Pp. 14 e 15.

²⁰⁵ Cfr. p. ej. <http://www.hottopos.com.br/videtur9/renlaoan.htm>, No. 3: “Poesia e Filosofia - Entrevista com Adélia Prado”.

²⁰⁶ Prado, Adélia *Poesia Reunida*, São Paulo, Siciliano, 1991, p. 199.

penetrar, a través de un paciente y cauteloso esfuerzo de interpretación, en aquellas experiencias, intuiciones y convicciones que se han incorporado en las instituciones y que las fundamentan y legitiman. Pero, cuando se trata de las grandes experiencias que el hombre tiene consigo mismo y con el mundo, de las experiencias que condicionan su vida, no se puede decir que ellas puedan ser apañadas y formuladas fácilmente, pues no están de ninguna manera al alcance inmediato de la conciencia reflexiva. Sabemos mucho más de lo que somos capaces de expresar de improviso, en palabras precisas, en un determinado momento. Y puede que suceda que aquello que digamos de hecho no corresponda a nuestras verdaderas convicciones²⁰⁷. [...] Precisamente nuestras certezas más vitales - las que alcanzan nuestro fundamento y el del mundo, de las que tenemos tanta seguridad que por ellas orientamos nuestras vidas - están destinadas a transformarse luego en existencia viva; si todo sigue su camino normal, se convierten en vida vivida, se vuelven realidades, se concretizan. Pasan, por ejemplo, a formar la organización estructural de las instituciones, en las cuales se configura el vivir histórico del hombre. Aunque no se den a conocer de modo inmediato, esas experiencias están presentes y activas, y quien quiera expresarlas debe atravesar lo que se manifiesta en la superficie y buscar alcanzarlas para, por decirlo así, retraducirlas en forma de enunciado.

Caminos de acceso a la antropología: el análisis del mismo acto de filosofar

Resumiendo: el filosofar parte de la experiencia, pero nuestras grandes experiencias no permanecen en la conciencia reflexiva con toda su riqueza, sino que se nos escapan y se transforman inconscientemente en instituciones, modos de obrar y lenguaje.

Por tanto, el método, el camino, sigue, de algún modo, lo que ha expresado Heráclito en una conocida sentencia: *odos ano kato mia kai oyte*, el camino hacia arriba y el camino hacia abajo es uno y el mismo. El espíritu del hombre, llevado por una necesidad suya, ha “bajado” para crear la universidad, para ponerse a filosofar, para enriquecer el lenguaje... luego, si queremos saber lo que es el hombre, el camino, el método es subir de esas realidades hacia el hombre: *odos ano kato mia kai oyte*.

Consideremos ese acto humano particularmente importante que es el mismo filosofar. No por casualidad -sino que por exigencias del mismo método y siguiendo a la gran tradición de Platón y Aristóteles- JP ha dedicado mucho de su obra a la cuestión: “¿Qué es filosofar?”.

²⁰⁷ De ahí la dudosa validez de las encuestas de opinión, cuando se trata de cuestiones de la existencia interior: “Precisamente en este punto reside la dificultad inherente a las encuestas de opinión, cuando su objeto respeta no a la existencia exterior, sino a la interior. Las respuestas expresan lo que los entrevistados creen que piensan, mientras su verdadera opinión se les escapa y se esconde a tales apresuradas encuestas. “¿Cree usted en la inmortalidad?” (este fue el tema de una reciente encuesta internacional). No es un resultado muy significativo el hecho de que en Alemania Occidental, el 47% de los entrevistados hayan respondido afirmativamente. Lo que realmente un hombre piensa de la inmortalidad posiblemente sólo le será claro (quizá para su propia sorpresa) en un momento de sacudida existencial; una rápida entrevista tiene poca probabilidad de penetrar en la dimensión en que se sitúan tales convicciones”.

Esa cuestión -asi se lee ya en el primer párrafo de *Was heisst Philosophieren?*- es decisiva...:

...eminentemente filosófica, se sitúa uno con ella en el centro mismo de la filosofía.

Más precisamente: no puedo decir nada sobre la esencia de la filosofía y del filosofar sin afirmar algo sobre la esencia del hombre.

La antropología filosófica de JP se construye, en gran parte, a partir del análisis del filosofar²⁰⁸. Y el filosofar -es decir, mantener la tensión de la indagación: ¿qué es esto?, ¿qué es esto en sí y en sus últimas razones? (*überhaupt und im letzten Grunde*)²⁰⁹- es tal que, por ejemplo, una de sus principales características es la “apertura para el todo”; formulación que remite a Platón y que es además el título del opúsculo, en cuya introducción JP discute su método.

No por casualidad, la estructura del filosofar nos conduce a la del hombre: esa “apertura para el todo” expresa a la vez “la naturaleza misma del espíritu humano”²¹⁰ y, dígame de paso, la esencia de la institución universidad.

Es decir, si el espíritu humano ha “bajado”, produciendo la creación de esa institución, que tiene como forma precisamente la apertura que constituye ese espíritu y, del mismo modo, si el espíritu humano se “objetiva”, se manifiesta engendrando la actividad del filosofar; metodológicamente, es “subiendo” desde la universidad y del filosofar que llegaremos a saber algo sobre el espíritu del hombre - *odos ano kato mia kai oyte*.

Filosofar y ciencias

Como decíamos al inicio, al pensar científicamente, uno se limita a considerar su objeto bajo un aspecto particular:

En cuanto saber especializado toda ciencia está hecha de formulaciones que se refieren a un aspecto determinado bajo el cual ella considera lo real; cada ciencia existe, por decirlo así, en función de los límites que la separan de las demás ciencias²¹¹.

En este caso, no entran en juego “Dios y el mundo”²¹², que es precisamente -según Platón- lo que constituye la característica fundamental del verdadero filósofo, el permanente impulso “*para alcanzar el todo de las cosas divinas y humanas en universal*”²¹³.

²⁰⁸ A este tema he dedicado mi libro *O que é uma universidade? Introdução à Filosofia da Educação de Josef Pieper*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo & Editora Perspectiva, 1987.

²⁰⁹ *Was heisst Philosophieren?*, p. 62.

²¹⁰ *Offenheit für das Ganze*, p. 20.

²¹¹ *Offenheit für das Ganze*, p. 20.

²¹² *Verteidigungsrede für die Philosophie*, p. 76.

²¹³ Platón, *La República*, 486a. “Ciencia de las cosas divinas y humanas” es, quizá, la más clásica de las definiciones de filosofía, mil veces citada por los antiguos.

Para aclarar estos dos modos de relacionarse con su objeto, tomemos como ejemplo la distinción que JP indica entre el tratamiento científico y el filosófico de un mismo tema: la muerte.

En la medida en que me interrogo, bajo el punto de vista fisiológico, qué es lo que pasa cuando se muere un hombre, es decir, en la medida en que yo, como científico, formulo un aspecto parcial, no sólo no estoy obligado a hablar de 'Dios y el mundo', sino que además esto ni siquiera me es permitido: sería algo claramente no-científico²¹⁴.

En su libro sobre la muerte, donde la investigación no se hace desde el punto de vista científico, sino que es filosófica (y la filosofía, insistamos, no tiene un "punto de vista", sino que se abre a la visión de la totalidad), JP indica que el filósofo debe mantener:

la decidida voluntad de tomar en consideración absolutamente todos los aspectos a nuestro alcance, que puedan de alguna forma decirnos algo sobre el fenómeno de la muerte o, por lo menos, no dejar de lado nada de lo que pueda darnos alguna información; sean los datos procedentes de la fisiología clínica, de la patología, o de la experiencia del médico, del sacerdote o del capellán de prisiones, o lo que se pueda obtener de la legítima tradición sagrada²¹⁵.

De ahí se sigue una distinción de extrema importancia que establece JP sobre los diferentes criterios de rigor y los diferentes modos de "ser crítico" que vigen para la ciencia y para el filosofar:

Hay, claramente, dos formas de 'ser crítico'²¹⁶.

Y en la conferencia *Über den Glauben*, JP lo explica:

Hay una forma muy especial de 'ser crítico', distinta de la actitud crítica que, legítimamente, vige en el ámbito de la ciencia. Para el científico, es decir, para quien busca una respuesta exacta para una determinada cuestión particular, ser crítico significa: no admitir como válido nada que no haya sido comprobado, 'no dejar pasar nada' (*nichts durchlassen*). Pero para quien indaga por las conexiones totales, por el último significado del mundo y de la existencia, es decir, para quien cree - y también para quien filosofa - ser crítico es algo fundamentalmente distinto: con la máxima vigilancia ocuparse de que nada se escape del conjunto de lo real y de lo verdadero. El científico dice

²¹⁴ *Was heisst Akademisch?*, p. 96.

²¹⁵ *Tod und Unsterblichkeit*, p. 17.

²¹⁶ "Zwei Weisen, 'kritisch' zu sein", in *Buchstabier-Übungen*, pp. 37 e ss.

‘*nichts durchlassen*’; el que filosofa y el que cree dice:
‘*nichts auslassen*’, no dejar de considerar nada²¹⁷.

Y así, a lo largo por ejemplo de *Was heisst Philosophieren?*, JP va indicando las características del filosofar, que corresponderán a otras tantas informaciones esenciales sobre el hombre, que aquí no indicaremos más que esquemáticamente.

Que, por ejemplo, el filosofar tiene por fin la contemplación, la *theoria* y por principio la admiración, que el filosofar requiere la *skholé* como actitud fundamental y necesariamente se da en un ámbito de misterio. Estas no son solamente características del filosofar, sino que, por mediación de ellas, llegamos a saber algo sobre lo que es el hombre.

Si nos fijamos en esas características del filosofar (la admiración, el misterio etc.), veremos, con JP, que remiten a una categoría especial: la “creaturalidad”:

La estructura y la condición del mundo y del mismo hombre
están profundamente marcadas por su ser-creación²¹⁸.

Y a partir de esas notas del filosofar, JP concluye además que el hombre tiene una estructura dúplice, que comporta un elemento positivo y otro negativo, lo que JP denomina *Hoffnungsstruktur*, estructura de esperanza²¹⁹. Y la esperanza no es sí ni no, sino “todavía no”.

La forma íntima del filosofar es prácticamente idéntica a la forma interna de la admiración. (...) La admiración contiene un aspecto negativo y otro positivo. El aspecto negativo consiste en que aquél que admira no sabe, no comprende; no conoce lo que está “por detrás” (...) Por tanto, quien admira no sabe, o no sabe perfectamente. (...) En esta estrecha unión entre ‘Si’ y ‘No’ se manifiesta que la admiración tiene la misma “estructura de esperanza”. *La trabazón de la esperanza es propio del acto de filosofar, como lo es de la misma existencia humana. Somos esencialmente viatores, caminantes, que todavía no son.*²²⁰

Y ahí se conectan además otras características del filosofar de que ya hemos hablado. Por ejemplo, una cuestión científica puede recibir una respuesta clara, precisa y definitiva; una cuestión filosófica siempre manifiesta el “todavía no” del hombre, que -para recordar una imagen de la filosofía cara a JP- tal como *Eros* es “hijo de Poros y de Penia, o sea, de la riqueza y de la indigencia, (...) jamás es rico ni pobre, y se encuentra siempre a medio camino entre la sabiduría y la ignorancia”²²¹.

²¹⁷ *Glauben, Hoffen, Lieben*. pp. 10-11. Por supuesto, JP distingue claramente entre fe y filosofar, pues éste es tarea “metódicamente disciplinada” del pensamiento (Cf. *Offenheit für das Ganze*, p. 14).

²¹⁸ “Kreatürlichkeit. Über die Elemente eines Grundbegriffs”, in *Buchstabier-Übungen*, p. 40.

²¹⁹ Por ejemplo en *Was heisst Philosophieren?*, p. 12.

²²⁰ *Idem*, pp. 72-73.

²²¹ PLATÃO, *Banquete*, 203.

La filosofía por tanto no puede ser un sistema cerrado, “la pretensión de poseer la ‘fórmula del mundo’ es antifilosófica y pseudofilosófica”²²².

De ahí que JP haya dado tanta importancia al carácter negativo de la filosofía. Cuando publicamos la edición brasileña de *Unaustrinkbares Licht*, que tiene por subtítulo “El elemento negativo en la visión del mundo de Tomás de Aquino”²²³, JP nos ha dicho que se trataba de una de sus obras más fundamentales²²⁴, imprescindible para un estudio de su filosofar.

Para explicar lo que es la *philosophia negativa*, JP recuerda (para sorpresa de muchos...) que la sentencia: “*Rerum essentiae sunt nobis ignotae*”²²⁵ -las esencias de las cosas nos son desconocidas- se encuentra no en la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, sino en las *Quaestiones disputatae* del Aquinate²²⁶. Es esta una dimensión del pensamiento de S. Tomás para la cual:

el tomismo de escuela no nos ha absolutamente preparado y que hace explotar cualquier ‘sistema’²²⁷.

De ahí que JP no haya admitido el rótulo de tomista:

No puede haber ‘tomismo’ porque la grandiosa afirmación que representa la obra de S. Tomás es demasiado grande para eso (...) S. Tomás se niega a elegir algo; emprende el imponente proyecto de ‘elegir’ todo (...) La grandeza y la actualidad de Tomás consisten precisamente en que no se le puede aplicar un ‘ismo’, es decir, no puede haber propiamente un ‘tomismo’ (‘propiamente’, o sea: no puede haber en cuanto se entienda por ‘tomismo’ una especial dirección doctrinaria caracterizada por aserciones y determinaciones polémicas, un sistema escolar transmisible de principios doctrinales)²²⁸

Parte II - Método y Lenguaje en el Pensamiento de Josef Pieper

La opción por el lenguaje común

Decíamos que para JP, el filosofar arranca de la experiencia, de las grandes experiencias que el hombre tiene consigo mismo y con el mundo. Y que -y ahí radica la peculiar dificultad para quien filosofa- esas experiencias especialmente densas no

²²² *Was heisst Philosophieren?*, p. 85.

²²³ *Unaustrinkbares Licht*, subtítulo.

²²⁴ Carta a L.J.L., 4.4.83.

²²⁵ Cit. en *Unaustrinkbares Licht*, p. 38. Tal sentencia (*De Veritate*, 10, 1) es sorprendente no cuando se considera al mismo Tomás (en él frecuentemente se lee “*Principia essentialia rerum sunt nobis ignota*” (*In De Anima* I, 1, 15), “*formae substantiales per se ipsas sunt ignotae*” (*Quaest. disp. de spiritualibus creaturis* II ad 3.), etc. - loc. cit.) sino en los “epígonos racionalistas de Tomás” (*La actualidad del Tomismo*, p. 21).

²²⁶ “Wie heisst man wirklich?” in *Über die Schwierigkeit...* p. 322.

²²⁷ *Thomas von Aquin: Leben und Werk*, p. 150.

²²⁸ *Thomas von Aquin: Leben und Werk*, p. 27. Cf. además las anécdotas narradas en *Noch nicht aller Tage Abend*, pp. 121-122 e 90-91.

tienen brillo cabal y duradero en la conciencia: pronto se desvanecen, se nos escapan... No que se aniquilen: se condensan, se esconden, se depositan... en el lenguaje²²⁹, en el lenguaje común, el mismo que hablamos y oímos todos los días.

Precisamente sobre el valor del lenguaje común para JP es el *Prólogo* de Hans Urs von Balthasar al *Lesebuch* de JP: si se trata de filosofar y por tanto de la búsqueda del ser en su totalidad y de su significado, se impone la consideración del lenguaje común, la que se hace a partir de la sabiduría de aquellos que filosofan inconscientemente. “La palabra del lenguaje común humano encierra más realidad que el término artificial”. Y añade la (aparentemente) sorprendente afirmación: “No sólo Lao-Tse, Platón y S. Agustín, sino también Aristóteles y S. Tomás - por improbable que eso pueda parecer - ignoran toda terminología especializada”²³⁰.

JP desconfía de la terminología especializada y su opción por la *simplicitas* radica en convicciones filosóficas. En el Postfacio²³¹ que escribió para la edición alemana del libro sobre el dolor de C. S. Lewis, JP hace sobre ese autor consideraciones que pueden aplicarse a su propia obra: aunque no todos la considerarán una lectura “leve” -así comienza el texto- nadie puede poner en duda la simplicidad, virtud cada vez más escasa en los escritos filosóficos. Y la simplicidad es -prosigue JP- el “sello de credibilidad” del filósofo y donde no la encontramos debemos desconfiar. Luego, JP distingue “lenguaje” (*Sprache*) de “terminología” (*Terminologie*). La terminología es artificial, fabricada, limitada a especialistas; mientras el lenguaje, el lenguaje común, cotidiano, posee la originariedad y la fuerza de la palabra natural.

El lenguaje es así todo un “laboratorio” para el filósofo²³². Por eso la extraordinaria importancia de las lenguas para el filósofo: en su ya citado prefacio a JP, T. S. Eliot afirma que el filósofo ideal debería estar familiarizado con todas las lenguas; para poder ejercer su oficio: “rescatar” la sabiduría que se ha ocultado en el lenguaje. De ahí que vemos a JP a vueltas con esa “sabiduría oculta” no sólo en su lengua alemana, sino también en el griego y en el latín (por ejemplo en el Cap. I de *Glück und Kontemplation*), en el inglés (p. ej. en *Überlieferung*, p. 28), en el francés (p. ej. en *Hoffnung und Geschichte*, p. 30), en el ruso (p. ej. en *Lieben, Hoffen, Glauben*, p. 42), en el hindú (p. ej. en *Überlieferung*, p. 40) etc.

Esas convicciones vinculan fuertemente la metodología del filosofar de JP al análisis del lenguaje. Siempre con la reserva de la no-operacionalidad del método, podemos enunciar unas cuantas constantes metodológicas sobre el lenguaje, en JP.

La atención a la etimología

JP está convencido de que las palabras frecuentemente tienen un potencial expresivo mucho mayor de lo que se ve habitualmente, cuando de ellas hacemos uso de modo muy familiar y casi automático. Lo más evidente en los análisis de JP sobre el lenguaje son las innumerables consideraciones etimológicas, a las cuales JP siempre está atento y que son frecuentemente tan ricas en sugerencias. Naturalmente, JP no

²²⁹ Ciertamente, no sólo en el lenguaje. Como ya decimos, JP apunta también, como depositarios de esas informaciones esenciales que se esconden en las “grandes experiencias”: las *instituciones* y modos de actuar humanos.

²³⁰ Prologo a *Lesebuch*, pp. 5-6.

²³¹ “Über die Schlichtheit in der Philosophie”, publicado en *Erkenntnis und Freiheit*, pp. 97 a 102.

²³² Un laboratorio de análisis: naturalmente, no se trata de aceptar siempre y acoger todo lo que procede del lenguaje común, pues éste trae a veces consigo disfunciones, como el mismo JP lo advierte y podremos comprobar más adelante.

hace de la etimología un absoluto. Y de modo muy acertado, reconoce sus límites, los mismos límites del conocimiento humano:

No hay nada en el mundo que podamos entender completamente. Las esencias de las cosas nos son desconocidas. Esa sentencia no se encuentra en una *Crítica de la Razón Pura* de Kant sino en las *Quaestiones disputatae* de S. Tomás de Aquino. Precisamente ésta es la razón, prosigue él, por la cual también los nombres que damos a las cosas no pueden penetrar en su esencia. Si llamamos *lapides* a las piedras porque pueden “herir el pie” (*laedere pedem*), con esto, como es evidente, no expresamos lo que una piedra propiamente es. Es sabido que las etimologías de los pensadores medievales son casi siempre irremediabilmente falsas. Pero la sentencia sigue siendo verdadera: nuestros nombres no penetran en el núcleo de lo que queremos denominar. Sin embargo, *hay, a lo que parece, gradaciones*²³³.

En esas *gradaciones* hay palabras que tienen un vínculo muy accidental con la realidad designada; otras, son ya más profundas; en todo caso, vale lo que dice Tomás:

Et quia essentialia principia sunt nobis ignota, frequenter ponimus in definitionibus aliquid accidentale, ad significandum aliquid essentialia” - In I Sent. d 25, q1, a1, r8.

Este “vínculo accidental” es la razón por la cual muy a menudo es diferente el enfoque, el aspecto por el cual una determinada lengua describe a una determinada realidad: el mismo objeto que protege de la lluvia (*paraguas, parapluie, guarda-chuva*) sirve también para protegernos del sol (*umbrella, sombrinha*). Por eso, dice Tomás que diferentes lenguas expresan la misma realidad de un modo diverso:

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

Y así también cada etimología -en las distintas lenguas- puede traer un aspecto distinto de la realidad de la cosa.

Naturalmente, también aquí se hace notar aquél carácter olvidadizo del hombre: cuando los millones de hablantes del portugués agradecen diciendo “*obrigado, muito obrigado*”, apenas se dan cuenta de que la gratitud se *obliga* a retribuir; del mismo modo cuando el anglófono dice *thanks* no se da cuenta de que “*to thank*” se reduce etimológicamente a “*to think*”, quien está agradecido *piensa*, considera lo gratuito (*¡gracias!*) en el favor que el bienhechor le ha prestado. Con este ejemplo hemos tocado -por medio de distintas lenguas- los distintos grados de la

²³³. “Wie heisst man wirklich?” in *Über die Schwierigkeit...* p. 322.

gratitud. En efecto, Santo Tomás explica que la “gratitud” es una realidad humana compleja (y eso ya sugiere que su expresión verbal sea, en cada idioma, fragmentaria: poniéndose énfasis solamente en un aspecto):

La gratitud se compone de diversos grados. El primero encuentra su fundamento en el reconocimiento (*ut recognoscat*) del beneficio recibido. El segundo consiste en alabar y dar gracias (*ut gratias agat*); y por último, el tercero, estriba en la obligación (*ob-ligatus*) de ‘retribuir’ el bien recibido de acuerdo a la posibilidad del beneficiado y según las circunstancias más oportunas de tiempo y lugar (II-II, 107, 2,c).

Frecuentemente el aspecto que trae la etimología en cada lengua puede ser muy importante, puede traer información de interés para el filósofo. Como cuando, por ejemplo, en su libro sobre el amor JP indica que las palabras latinas *amor* y *amare* tienen que ver etimológicamente con la semejanza (“with the radical notion of likeness”) y están próximas al inglés *same*²³⁴. O cuando en su libro sobre la esperanza saca las ricas consecuencias del hecho de que en su lengua alemana desesperación (*Verzweiflung*) derive de “dos” (*zwei*):

Das “zwei” in dem Wort (*Verzweiflung*) hat seinen Sinn²³⁵.

La conexión entre lenguaje vivo y posibilidad de ver a la realidad

No solamente las intuiciones depositadas en las palabras interesan al filósofo; en ciertos casos, también la ausencia de palabras en el lenguaje también trae consigo una información importante.

La no existencia de palabras vivas y vigorosas para expresar realidades fundamentales hace que esas realidades se nos vuelvan invisibles. El pensamiento y la vida dependen del lenguaje mucho más de lo que a primera vista suponemos. La fuerza viva de la palabra no solamente transmite, sino que incluso engendra y preserva, en interacción dinámica, lo que pensamos y sentimos. Sin la palabra, nuestra percepción de la realidad es confusa o ni siquiera llega a ocurrir.

Y recíprocamente, si una realidad se vuelve invisible, la palabra que la expresa pierde su viveza y su vigor, produciendo un círculo vicioso. JP dedica mucho de su atención -sobre todo cuando trata de las virtudes- a esa relación, a esa interacción dialéctica entre la existencia de una actitud de vital interés por algo y la existencia de un lenguaje vivo y vigoroso para expresarlo. Sin la palabra -la palabra adecuada- la misma posibilidad de ver la realidad se vuelve problemática.

Por ejemplo, en *Das Viergespann*, JP dice:

La verdad de la concepción cristiana del hombre y la verdad en general no solamente pierde su fuerza de conquista, sino también su poder de anuncio, si no es regenerada vivamente en su sentido auténtico. Y esta vivificación continua se

²³⁴ *Lieben, Hoffen, Glauben*, p. 39.

²³⁵ *Lieben, Hoffen, Glauben*, p. 225.

realiza por la fuerza incisiva de la palabra viva. De ahí la gran responsabilidad -que siempre acompaña al poder- de los que comunican para con la verdad: pueden anunciar la o desvirtuarla²³⁶.

En este caso JP está hablando de la *temperantia*, de la falta de una palabra viva en nuestros idiomas para designar la realidad de la *temperantia*. Pero recordarán que lo mismo pasa -y JP expresamente lo advierte- con muchas palabras fundamentales: virtud, amor, prudencia, etc. En el caso de la *prudentia* se ha llegado incluso a una auténtica perversión: de la recta aprehensión de la realidad hacia un egoísta cuidado de uno mismo²³⁷.

¡Qué inmensa falta hacen palabras que expresen por ejemplo conceptos como *acedia* o *curiositas*! Del vaciamiento de la *acedia*, que no significa nada hoy día, y, peor, de su substitución por la pereza en el listado de los pecados capitales, JP dice de modo sobremanera fuerte:

No hay probablemente un concepto de la ética que se haya «aburguesado» tan notoriamente en la conciencia del cristiano medio como el concepto de la «acedia». (...) La noción que se ha hecho popular del pecado capital de la pereza gira en torno al dicho «la ociosidad es la madre de todos los vicios». La pereza, según esta opinión, es lo contrario de diligencia y laboriosidad; es casi sinónimo de dejadez y desaplicación. De este modo la «acedia» se convierte casi en un concepto de la vida industriosa de la burguesía. Y el hecho de que se la cuente entre los siete «pecados capitales» parece que es, por así decirlo, una confirmación y sanción religiosa de la ordenación capitalista del trabajo. Ahora bien, esta idea no es sólo una mera trivialización y vaciamiento del concepto primario teológico-moral del pecado de la «acedia», sino su verdadera subversión²³⁸.

Y de la ausencia para una palabra que exprese vivamente el concepto clásico de *curiositas*, dice JP:

Lo más sorprendente -y es algo simplemente increíble- paréceme ser el hecho de que una determinada fuerza fundamental del hombre -de la cual los antiguos, muy justamente, han tratado exhaustivamente- sea simplemente silenciada y omitida en el pensamiento cristiano actual sobre la templanza²³⁹.

²³⁶ Pp. 201-202.

²³⁷ *Das Viergespann*, p. 17

²³⁸ *Über die Hoffnung. Virtudes Fundamentales*, Madrid, Rialp, 1976, p. 393.

²³⁹ *Menschliches Richtigsein... Estar certo enquanto homem - as virtudes cardeais*
<http://www.hottopos.com.br/videtur11/estcert.htm>

Pero detengámonos en un otro par de casos de ese volverse para el lenguaje en el filosofar de JP: la atención a la especificidad de la distinción y, de otra parte, a la “confusión”.

Lenguaje y distinción

La distinción. El filósofo debe dar mucha atención a la especificidad semántica distintiva de cada palabra con relación a sus “sinónimos”. Por ejemplo, es cierto que *casa, hogar, residencia*, etc. apuntan todas a una misma y única realidad objetiva²⁴⁰, pero cada uno de esos sinónimos subraya un aspecto, insustituible en determinados contextos: no se puede decir, por ejemplo, “¡residencia, dulce residencia!”...

En ese sentido, JP señala una importante “regla metodológica”²⁴¹: una palabra es empleada en su sentido propio solamente cuando no puede ser reemplazada por otra (por ningún de sus sinónimos) sin que haya alteración de sentido.

Piénsese -es el caso analizado por JP en el citado artículo- en la palabra “comprender”. En el lenguaje común decimos que “comprendemos una lengua extranjera”, que “he comprendido las instrucciones para poner en funcionamiento tal aparato electrónico”, etc.

Sin embargo, solamente nos damos cuenta del contenido semántico (y humano, existencial) propio del “comprender” -aprehensión no solamente del contenido objetivo de un mensaje (lo que se puede muy bien expresar por un sinónimo como “entender”), sino también de un alguien personal, vivo y concreto, que la emitió- cuando verificamos que hay ciertos contextos de lenguaje -como cuando decimos: “No me hace falta dinero, sino comprensión”- en los cuales el vocablo “comprender” no se deja sustituir, sin alteración de significado, por ningún “sinónimo”.

La claridad y la distinción del pensamiento dependen, sin duda, de sus correspondientes en el lenguaje. Y vemos JP sacar las más decisivas consecuencias filosóficas sobre *la esperanza* a partir del hecho de que la lengua francesa dispone de dos vocablos distintos para *esperanza*: *espoir* y *espérance*: el primero, tendiendo al plural, a las “mil esperanzas” de la vida; el segundo, que se emplea casi exclusivamente en singular, se dirige a la única y decisiva esperanza, la de “salirse bien” *simpliciter*²⁴². De paso, es interesante aquí hacer notar además -aún en el caso del francés- que el verbo *espérer* -y eso sólo puede sorprender quien ignore que la verdadera y radical esperanza trae consigo la certidumbre- requiere, por “excepción”, en su forma afirmativa, el modo indicativo: no se dice “*J’espère que tout finisse bien*”, sino “*J’espère que tout finira bien*”.

Lenguaje y “confusión”

Pero, en contra de lo que a primera vista podría parecer, no solo la distinción es importante. Algunas de las más brillantes contribuciones de JP para el pensamiento filosófico residen en hacer notar la “confusión” en el lenguaje, que nos lleva a la “confusión” en el pensamiento y que, en definitiva, corresponden al hecho de que la misma realidad es también “confundente”.

En el filosofar de JP encontramos importantes pasajes, marcados por ese modo de pensamiento confundente. Que, por ejemplo, no hay radicalmente dos felicidades (humana y divina), sino sólo una: la Felicidad definitiva, la

²⁴⁰ El edificio situado en la calle tal, número tal.

²⁴¹ Aquí sigo las reflexiones de Pieper en *Verstehen*, Freiburg im Breisgau, IBK, pp. 1 y ss.

²⁴² *Hoffnung und Geschichte*, München, Kösel, 1967, p. 30.

bienaventuranza del Cielo, que es ya prefigurada y participada en las felicidades de esta vida. JP cita la sentencia de Tomás:

Así como el bien creado es cierta semejanza y participación del Bien Increado, así también la consecución de un bien creado es ya cierta semejanza y participación de la felicidad definitiva²⁴³.

Esto se verifica en el lenguaje y JP agudamente señala en su tratado sobre la felicidad que, cuando las diversas lenguas eliminan la distinción entre una felicidad sublime y las felicidades banales, están en el fondo haciendo una acertada confusión que refleja la realidad²⁴⁴.

Otro ejemplo, también él infinitamente sugerente: al preguntarnos: “¿Qué es, en sí y finalmente, el amor?”, debemos fijarnos no solamente en las múltiples distinciones hechas por las lenguas griega, latina y neolatinas, sino, sobre todo, en las riquísimas posibilidades confundentes de la lengua alemana, que no dispone sino del único y confundente sustantivo: *Liebe*.

Así empleamos *Liebe* para expresar la preferencia por una determinada calidad de vino y también para designar el solícito amor por una persona que pasa por dificultades; o aún para la atracción mutua entre hombre y mujer; o la dedicación del corazón a Dios. Para todo eso, disponemos de un único sustantivo: *Liebe*. (...) Esta manifiesta, o simplemente aparente, pobreza del vocabulario alemán nos ofrece una oportunidad especial: la de enfrentar el reto, impuesto por el mismo lenguaje, de no perder de vista lo que hay de común, de coincidente entre todas las formas de amor²⁴⁵.

Y sólo así puede JP llegar a la caracterización del amor como aprobación y a la genial formulación que amar -a alguien o a algo- es decirle:

¡Es bueno que existas! ¡Que maravilla que estés en el mundo!

Una palabra final

Esa dependencia del lenguaje común (que acompaña el pensamiento y la realidad) hace del filosofar de Pieper un pensamiento fuerte y sabroso, plenamente adecuado a aquella intención de apertura para la totalidad y, sobre todo, lleno de sabiduría.

²⁴³ *De Malo*, 5, 1 ad 5. Todo este párrafo se refiere al análisis que Pieper hace en el Cap. I de *Glück und Kontemplation*, München, Kösel, 1957.

²⁴⁴ “Pero precisamente en eso, en que un nombre ‘felicidad’ tantas cosas distintas denomine (...) precisamente en esa siempre desconcertante sinonimia permanece un fundamental estado de cosas no olvidado y apreciable. Yo me atrevo a afirmar que ese estado de cosas refleja la estructura de toda la Creación *Glück und Kontemplation*, p. 30.

²⁴⁵ J. Pieper, *Glauben, Hoffen, Lieben*, Freiburg, IBK, 1981, p. 24.

Y si -como siempre lo hace JP- recordamos a los antiguos maestros del pensamiento cristiano, verificaremos que en *sapere, sapientia se confundent* los contenidos semánticos de saber y saborear... y que quizá sea este el secreto del vigor y de la perenne actualidad del pensamiento de Pieper: la sabiduría del erudito que coincide con la sabiduría del hombre de la calle...

Muchas gracias.

Obras de JP citadas:

(si no hay otra indicación se trata de obra editada por la editorial Kösel, München)

Erkenntnis und Freiheit. Essays. München, DTV, 1964, 152 pp.

Was heisst Philosophieren? Vier Vorlesungen. 8ª. ed., 1980, 132 pp.

Menschliches Richtigsein. Die Kardinaltugenden neu bedacht. Freiburg, IBK, 1980, 16 pp.

Wahreit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters. 1951, 148 pp.

Nur der Liebende singt, Stuttgart, Schweibenverlag, 1988, 51 pp.

Über die Schwierigkeit heute zu glauben. Aufsätze und Reden. 1974, 332 pp.

Verteidigungsrede für die Philosophie. 1966, 152 pp.

Über das Ende der Zeit. Eine geschichtsphilosophie Meditation. 3ª. ed. revista, 1980, 160 pp.

Über den Begriff der Sünde. 1977, 136 pp.

Offenheit für das Ganze - Die Chance der Universität. Essen, Fredebeul & Koenen, 1963, 36 pp.

Was heisst Akademisch? Zwei Versuche über die Chance der Universität heute. 1964, 134 pp.

Tod und Unsterblichkeit. 1979, 208 pp.

Buchstabier-Übungen. Aufsätze, Reden, Notizen. 1980, 184 pp.

Lieben, hoffen, glauben. 1986, 382 pp. (reedición de *Über die Liebe; Über die Hoffnung e Über den Glauben*, con nuevo *Vorwort*)

Glauben, Hoffen, Lieben. Freiburg im Breisgau, IBK, 1981, 36 pp.

Unaustrinkbares Licht. 2ª. ed., 1963, 105 pp.

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

Noch nicht aller Tage Abend. Autobiographische Aufzeichnungen 1945-1964. 1979, 308 pp.

Lesebuch. 1981, 270 pp.

Glück und Kontemplation. 1957, 136 pp.

Hoffnung und Geschichte. 1967, 139 pp.

Überlieferung. Begriff und Anspruch. 1970, 120 pp.

Das Viergespann. 1964, 288 pp.

Lieben, hoffen, glauben. 1986, 382 pp

Menschliches Richtigsein. Die Kardinaltugenden neu bedacht. Freiburg, IBK, 1980, 16 pp.

Hoffnung und Geschichte. 1967, 139 pp.

Breve comentário ao artigo sobre Deus, a beleza e a arte – Olé

Este artigo recebeu diversas edições na Espanha, o que muito me honra. Indico alguns links:

<https://es.catholic.net/op/articulos/50606/cat/353/oleeee-dios-la-belleza-y-el-arte.html>

https://www.mercaba.org/FICHAS/hottopos/oleee_dios_la_belleza.htm

<https://www.yumpu.com/es/document/view/34104206/el-hombre-ser-que-ama-la-belleza-e-aquinas>

Há, porém, uma outra maneira, perversa, de honrar um autor, o plágio: copiar-lhe as ideias (e nos casos mais descarados: o próprio texto). Sem nenhum prazer (ainda mais por ser ele um sacerdote), mas por se tratar de um autor muito prolífico e conhecido na Espanha (e mesmo no Brasil tem algum livro publicado pela Editora Quadrante) recolho aqui uma dessas cópias.

Trata-se de um longo trecho (que transcreverei a seguir), do livro do Dr. Enrique Cases, “Persona y personalidad”, pp. 85-86, intercalados com os correspondentes originais de minha autoria (neste caso com fundo amarelo), que se encontram em: https://mercaba.org/FICHAS/hottopos/oleee_dios_la_belleza.htm

“¡Naturalmente, instintivamente, el hombre tiende a evocar a Dios cuando la belleza inesperada o intensa le arranca del embotamiento cotidiano! "¡Dios mío! Cuánta belleza...", exclama el poeta (Castro Alves, *Sub tegmine fagi*) y con él - consciente o inconscientemente- todos los artistas han vibrado y creado.

¡Naturalmente, instintivamente, el hombre tiende a evocar a Dios cuando la belleza inesperada o intensa le arranca del embotamiento cotidiano! "¡Dios mío! Cuánta belleza...", exclama el poeta (Castro Alves, *Sub tegmine fagi*) y con él - consciente o inconscientemente- todos los artistas.

Naturalmente, já é de desconfiar que Cases conheça nosso poeta Castro Alves...! Mas ele prossegue:

En la tradición occidental ya Píndaro, en su grandioso "Himno a Zeus" había revelado que la belleza artística, las musas, son el remedio que Zeus concedió para superar el embotamiento del hombre, olvidado del origen divino del mundo e inmerso en su visión rutinaria.

En la tradición occidental ya Píndaro, en su grandioso "[Himno a Zeus](#)" (cf. - No.2) había revelado que la belleza artística, las musas, son el remedio que Zeus concedió para el embotamiento del hombre, olvidado del origen divino del mundo e inmerso en su visión rutinaria.

Las relaciones entre Dios, la belleza y el arte han sido recientemente (1999) retomadas por Juan Pablo II en su "[Carta a los Artistas](#)" califica la obra de arte de "epifanía", manifestación, por la belleza, de Dios.

Las relaciones entre Dios, la belleza y el arte han sido recientemente (1999) retomadas por Juan Pablo II en su "[Carta a los Artistas](#)", riquísima también en reflexiones filosóficas. Ya en la primera línea, una dedicatoria, califica la obra de arte de "epifanía", manifestación, por la belleza, de Dios.

Empieza hablando de la creación artística -y no se trata de arte sacro- como participación de lo divino: "(vosotros, artistas), atraídos por el asombro del ancestral poder de los sonidos y de las palabras, de los colores y de las formas, habéis admirado la obra de vuestra inspiración, descubriendo en ella como la resonancia de aquel misterio de la creación a la que Dios, único creador de todas las cosas, ha querido en cierto modo asociaros".

Y empieza hablando de la creación artística -y no se trata de arte sacro- como participación de lo divino: "(vosotros, artistas), atraídos por el asombro del ancestral poder de los sonidos y de las palabras, de los colores y de las formas, habéis admirado la obra de vuestra inspiración, descubriendo en ella como la **resonancia** de aquel misterio de la creación a la que Dios, único creador de todas las cosas, ha querido en cierto modo asociaros".

Olé! – O Belo e Deus

Naturalmente, instintivamente, o homem tende a evocar Deus quando a beleza inesperada ou intensa o arranca do embotamento quotidiano! “Meu Deus! Quanta beleza...” exclama o poeta (Castro Alves, *Sub Tegmine Fagi*) e com ele – consciente ou inconscientemente – todos os artistas.

Daí que não chegue a surpreender que o significado etimológico da espanholíssima palavra *¡Olé!*, seja um recurso a Deus. *¡Olé!* – diz o *Diccionario de la Real Academia* – provém do árabe *Wa-(a)llah* (“Por Deus!” – a língua árabe não dispõe da vogal “e” e, por vezes, o “a” tem som semelhante a “e”). É uma exclamação de entusiasmo ante uma beleza (ou alegria) surpreendente ou “excessiva” (no verbete *¡Olé!*, o *Diccionario* de María Moliner exemplifica com o caso das touradas ou o do flamenco).

Facilmente intuímos que a beleza de um ousado lance de tourada, de um golaço sem ângulo ou de um “*taconeo flamenco*” é – de algum modo misterioso, mas real – participação na criação, também ela artística, de Deus: *¡Olééé!*

O árabe, como se sabe, é campeão mundial de invocação a Deus: *Bismillah!* (Em nome de Deus!), *Al-hamdu lillah!* (O louvor é para Deus! – como nossos jogadores, que, após o gol, apontam o indicador para o Céu), *Wa-llah!* (Por Deus!), *Allahu Akbar!* (Deus é grande! ou Deus é maior!), *Allah!* (Deus!) etc. etc. Ante um perigo, ou após escapar dele, ante uma notícia boa ou má, em qualquer situação invoca-se a Deus.

Por vezes, a mesma fórmula (como por exemplo *Bismillah*) serve para situações contrárias (notícia boa ou ruim, por exemplo, tal como posso dizer em português: “Meu Deus!” tanto se meu bilhete foi sorteado na loteria como se meu carro foi destruído por um maluco na contramão). E ante a beleza (sobretudo se é inesperada ou muito intensa) é a Deus que se celebra: *Allah!*, *Ya Allah!* *Smallah!* (Deus! Ó Deus! Em nome de Deus!) são exclamações quase obrigatórias, por exemplo, quando o camelo se levanta, oferecendo um espetáculo grandioso ao erguer sua enorme massa de um só golpe. É tão imponente que, instintivamente, vem à boca uma interjeição de admiração e espanto, misto de prece e de louvor... O efeito é tanto mais surpreendente quando, ainda há um minuto, estava aparentemente indolente, largado no solo.

A forma que se arraigou em Espanha foi: *Wa-llah!* O *wa* é a partícula do juramento (cfr. p. ex. Alcorão 6, 23) e de invocação da autoridade de Deus para atestar um fato aparentemente incrível: o de uma espantosa beleza! Na tradição ocidental, já Píndaro, em seu grandioso “Hino a Zeus”, revelara que o belo artístico, as musas, são o remédio que Zeus concedeu para o embotamento do homem, esquecido da origem divina do mundo e imerso em sua visão rotineira.

Como nos inspirados versos de Adélia Prado:

De vez em quando Deus me tira a poesia.

Olho pedra, vejo pedra mesmo.

Mas o processo artístico é de ida e volta: se Deus dá poesia ao artista para ver (e expressar em obra de arte) o “algo mais” até na pedra, quem contempla a beleza da obra de arte, que se expressa talvez a partir de uma pedra, reconhece Deus, o Criador, o Artista: *¡Oléééé!*

Nesse sentido, há uma antiga poesia de Gilberto Gaspar, que resume - “De uma gota, de repente, vejam só quanta poesia!” - maravilhosamente essas teses:

A Gotinha

*Já há muito tempo que venho reparando,
Com interesse observando, como é bela a natureza!
Cai o sereno e vai formando, de repente,
Uma gotinha a mostrar tanta beleza.
Equilibrando-se, ela desceu pelo arame
E, na folha do inhame, foi cair com o calor.
Desceu dançando, que bonito o seu bailado
Pelo Sol iluminado, seu vestido é furta-cor.
O vento, soprando a folha verde que balança,
Dá mais ritmo à dança da gotinha cristalina,
Que rodopia no tapete esverdeado
Qual palco iluminado, como louca bailarina.
E chega a tardinha. Cessa o vento, pára a folha.
A gotinha sem escolha, vai dançar só outro dia.
E eu, feliz, vou para casa bem contente.
De uma gota, de repente, vejam só quanta poesia!*

(In: <http://www.hottopos.com/mirand4/osimples.htm>)

Não é de estranhar, portanto, que o grito “*¡olé!*”, aplicado ao espetáculo do futebol, tenha nascido a partir de um “belo inesperado”: em 1958 (a recém-nascida televisão estava apenas começando a integrar-se ao futebol naquela época), no México (não por acaso: no México), num jogo Botafogo x River Plate, base da seleção argentina. A cada incrível drible do incrível Garrincha (o das pernas tortas, que **não** era para ser futebolista) no lateral Vairo, os torcedores mexicanos gritavam *¡olé!*, como se estivessem numa tourada.

Se o falante ocidental hoje (não só o torcedor nos estádios do Brasil, mas também o taurófilo madrileno em *Las Ventas*) não se lembra de que *Olé!* é invocação de Deus, no *Quijote* isto é mais explícito – o cristão começa a louvar a insuperável beleza de sua dama e ouve do *moro*:

Gualá, cristiano, que debe de ser muy hermosa si se parece a mi hija, que es la más hermosa de todo este reino. Si no, mírala bien, y verás cómo te digo verdad. (capítulo XLI)

As relações entre Deus, a beleza e a arte foram retomadas por João Paulo II em sua *Carta aos Artistas* (1999), rica também em reflexões filosóficas. Já na primeira linha, uma dedicatória, chama a obra de arte de “epifania”, manifestação, da beleza, de Deus. E começa falando da criação artística – e não se trata de arte sacra – como participação do divino:

*(Vós, artistas) maravilhados com o arcano poder dos sons e das palavras, das cores e das formas, vos pusestes a admirar a obra nascida do vosso gênio artístico, quase **sentindo o eco** daquele mistério da criação a que Deus, único criador de todas as coisas, de algum modo vos quis associar. (...) como sublinhava o Cardeal Nicolau de Cusa: “A arte criativa, que a alma tem a sorte de albergar, não se identifica com aquela arte por essência que é própria de Deus, mas constitui apenas comunicação e **participação dela**”.*

Participação, que é participação também no bem e no ser. Assim, não é de estranhar que a Filosofia da Arte de S. Tomás de Aquino – como aliás todo o seu pensamento – repouse sobre esse conceito fundamental: o de participação (*participatio*). Participar, em sentido transcendente, é **ter** em oposição a **ser**; participa, o que **tem** algo pelo contato com o que **é**. O metal, compara Tomás, **tem** calor na medida em que se aproxima, participa, do calor que **é** no fogo.

A Criação é o ato no qual é dado o ser em participação. Portanto, tudo que é, é bom; participa do Bem. Nesse enquadramento, situa-se uma sentença de Tomás que é uma das chaves principais para sua Filosofia da Arte:

Assim como o bem criado é certa semelhança e participação do Bem Incriado, assim também a consecução de um bem criado é também certa semelhança e participação da felicidade definitiva” (*De Malo 5, 1 ad 5*).

Daí também uma outra intuição da língua espanhola: ao provar algo muito gostoso, exclama-se: *¡Sabe a gloria!*, “tem gosto de céu”. Ora, no pensamento de Tomás, a contemplação – também a propiciada pela arte – é a forma mais profunda de “consecução de um bem criado”, prefiguração da Glória definitiva. Tais considerações, que expressam o núcleo profundo de um pensamento filosófico, estão também ao alcance da intuição do conhecimento comum. Por isso, não chega a ser de todo surpreendente o depoimento, imensamente profundo, de Tom Jobim sobre a criação artística, em uma entrevista, quando foi contemplado nos EUA com a mais alta distinção com que pode ser premiado um compositor, o *Hall of Fame*:

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

iiiOlééé!!!

Oléééé!!. Déu, la bellesa i l'art

(trad. por e-cristians <https://e-cristians.cat/>)

Naturalment, instintivament, l'home tendeix a evocar Déu quan la bellesa inesperada o intensa l'arrenca de l'embotiment quotidià! Déu meu! Quanta bellesa...”, exclama el poeta (Castro Alves, *Sub tegmine fagi*) i amb ell -conscient o inconscientment- tots els artistes.

Per aquest motiu no arribi a sorprendre que el significat etimològic de l'espanyolíssima paraula *Olé!* sigui un recurs a Déu. *Olé!* -diu el Diccionari de la Real Acadèmia- prové de l'àrab *Wa-(a)llah* (“Per Déu!” -la llengua àrab no té la vocal “e” i, en ocasions, la “a” sona semblat a “e”). I és una exclamació d'entusiasme davant una bellesa (o alegria) sorprenent o “excessiva” (sota la veu *Olé!*, el Diccionari de Maria Moliner exemplifica amb el cas de les curses de braus o del flamenc).

Fàcilment vam intuir que la bellesa d'un audaç afer taurí, d'un golàs sense angle o d'un taconeig flamenc és -d'alguna manera misteriosa, però real- participació en la creació -també ella artística- de Déu: *Olééé!*

L'àrab, com és sabut, és campió mundial d'invocació a Déu: *Bismillah!* (en nom de Déu!), *Al-hamdu lillah!* (la lloança per a Déu), *Wa-llah!* (Per Déu!), *Allahu Akbar!* (Déu és gran! o ¡Déu és major!), *Allah!* (Déu!), *Wa-sa Allah* (“i vulgui Déu”, del que ha derivat *Ojalá!*) etc., etc.

Davant un perill o després d'escapar d'ell, davant una notícia bona o dolenta, en qualsevol situació s'invoca a Déu. De vegades, la mateixa fórmula (com per exemple *Bismillah* -o *Smallah*) serveix per a situacions contràries (notícia bona o nefasta, per exemple, tal com jo puc dir en portuguès “Meu Deus!”), tant si el meu dècim ha sortit premiat en la loteria com si un boig se salta un semàfor en vermell i em destrossa el cotxe).

I davant la bellesa (sobretot si és inesperada o molt intensa) és a Déu a qui se celebra: *Allah!*, *Ya Allah!* *Smallah!* (Déu! Oh Déu! En nom de Déu!) són exclamacions gairebé obligatòries, per exemple, quan el camell s'aixeca (el camell, a l'aixecar-se, ofereix un espectacle grandios a l'alçar la seva enorme massa d'un sol cop. És tan imponent que, instintivament, ens ve a la boca una interjecció d'admiració i espant, barreja de súplica i de lloança...

L'efecte és encara més sorprenent quant, tot just fa un minut, el camell estava tirat en el terra en aparent indolència). La forma que va arrelar a Espanya va ser *Wa-llah!* El *wa* és la partícula del jurament (cf. p. ex. Corán 6, 23) i, en aquest cas, per quedar-nos a Al-Andalus, d'invocació a l'autoritat de Déu per a adonar-nos d'un fet aparentment increïble: ¡o d'una gran bellesa!

En la tradició occidental ja Píndaro, en el seu grandíols “Himne a Zeus” (cf. <http://www.hottopos.com.br/videtur9/renlaoan.htm> - No.2) havia revelat que la bellesa artística, les muses, són el remei que Zeus va concedir per al embotiment de l’home, oblidat de l’origen diví del món i immers en la seva visió rutinària.

O en els inspirats versos d’ Adélia Prado:

De de vez em quando Deus me tira a poesia.

Olho pedra, vejo pedra mesmo

(De vegades, Déu em pren la poesia. I aleshores miro la pedra i no veig sinó pedra...)

Però el procés artístic és d’anada i tornada: si Déu dóna la poesia a l’artista per a veure (i expressar en obra d’art) el “quelcom més” en la pedra, qui contempla la bellesa de l’obra d’art, que potser s’expressa a partir d’una pedra, reconeix Déu, el Creador, l’Artista: *Oléééé!!*

En aquest sentit hi ha una antiga poesia de Gilberto Gaspar, “A Gotinha” (la goteta), que -contemplant una senzilla goteta- resumeix meravellosament aquestes tesis:

D’una gota solament, quanta poesia!

No és d’estranyar, per tant, que el crit “olé!”, aplicat a l’espectacle del futbol, hagi nascut a partir d’una “bellesa inesperada”: en 1958 (la nounada televisió tot just estava començant a adaptar-se al futbol en aquella època), a Mèxic (no per casualitat: a Mèxic), en un partit entre el Botafogo i el River Plate, base de la selecció argentina. A cada increïble esquivada de l’increïble Garrincha (el de les cames tortes, que no servia per a futbolista) sobre el lateral Vairo, els aficionats mexicans cridaven *olé!*, com si estiguessin en una cursa de braus.

Si el parlant occidental avui (no només el seguidor en els estadis de Brasil, sinó també el tauròfil madrileny a Les Vendes) no se’n recorda que *Olé!* és invocació de Déu, en el Quixot això és més explícit -el cristià comença a lloar la bellesa insuperable de la seva dama i escolta del moro: “Gualà, cristià, que deu ser molt bella si se sembla a la meua filla, que és la més bella de tot aquest regne. Si no, mira-la bé, i veuràs com et dic veritat” (Capítol XLI).

Les relacions entre Déu, la bellesa i l’art han estat recentment (1999) represes per Juan Pablo II en la seva *Carta als Artistes*, riquíssima també en reflexions filosòfiques. Ja en la primera línia, una dedicatòria, qualifica l’obra d’art d’“epifania”, manifestació, per la bellesa, de Déu.

I comença parlant de la creació artística -i no es tracta d’art sacre- com a participació del diví: “(vosaltres, artistes), atrets per la sorpresa de l’ancestral poder dels sons i de les paraules, dels colors i de les formes, heu admirat l’obra de la vostra inspiració, descobrint en ella la *ressonància* d’aquell misteri de la creació a la qual Déu, únic creador de totes les coses, ha volgut en certa manera associar-vos”.

I després d’evocar un suggestiu fet de la llengua polonesa: “ La pàgina inicial de la Bíblia ens presenta a Déu gairebé com el model exemplar de cada persona que produeix una obra: en l’home artífex es reflecteix la seva imatge de Creador. Aquesta relació es posa en evidència en la llengua polonesa, gràcies a la semblança en el lèxic entre les paraules *stwóeca* (creador) i *twórcam* (artífex)”, conclou: “Déu ha cridat

l'home a l'existència, transmetent-li la tasca de ser artífex. En la “creació artística” l'home es revela més que mai “imatge de Déu” i porta a terme aquesta tasca abans de res plasmant l'estupenda “matèria” de la pròpia humanitat i, després, exercint un domini creatiu sobre l'univers que l'envolta. L'Artista diví, amb admirable condescendència, transmet a l'artista humà un centelleig de la seva saviesa transcendent, cridant-lo a compartir la seva potència creadora. Òbviament, és una participació que deixa intacta la distància infinita entre el Creador i la criatura, com assenyalava el Cardenal Nicolás de Cusa: “L'art creador, que l'ànima té la sort d'allotjar, no s'identifica amb aquell art per essència que és Déu, sinó que és solament una comunicació i una participació del mateix”.

Participació, que és així mateix participació en el bé i en l'ésser. En aquest sentit, Joan Pau II estableix també la proximitat entre bondat i bellesa: “Al notar que allò que havia creat estava bé, Déu va veure també que era bell. La relació entre el bé i el bell suscita suggestives reflexions. La bellesa és en un cert sentit l'expressió visible del bé, així com el bé és la condició metafísica de la bellesa. L'havien comprès encertadament els grecs que, unint els dos conceptes, van encunyar una paraula que comprèn a ambdós: “kalokagathia”, és a dir “bellesa-bondat”. Referent a això escriu Plató: “La potència del Bé s'ha refugiat en la naturalesa del Bell”.

Així doncs, no és d'estranyar que la Filosofia de l'Art de Sant Tomàs d'Aquí -com, per altra banda, tot el seu pensament- reposi sobre aquest concepte fonamental: el de participació (*participatio*). Participar, en sentit transcendent, és tenir en oposició a ser; participa el que té alguna cosa pel contacte amb el que és. El metall, compara Tomàs, té calor en la mesura que s'aproxima, participa, de la calor que és en el foc.

La Creació és l'acte en el qual és donat l'ésser en participació. Per tant, tot el que és, és bé; participa del Bé. En aquest marc s'enquadra una sentència de Tomàs que constitueix una de les claus principals de la seva Filosofia de l'Art: “Així com el bé creat és certa semblança i participació del Bé Increat, d'igual manera la consecució d'un bé creat és també certa semblança i participació de la felicitat definitiva”. (D'aquí també una altra gran intuïció de la llengua espanyola: al provar alguna cosa que està molt bé, es diu: “¡Sabe a gloria!”).

Ara bé, en el pensament de Tomàs, la contemplació -també la propiciada per l'art- és la forma més profunda de “consecució d'un bé creat”, prefiguració de la Glòria definitiva. Aquestes consideracions, que expressen el nucli profund d'un pensament filosòfic, estan també a l'abast de la intuïció del coneixement comú. En efecte, per difícil que sigui la filosofia de Tomàs, aquesta no és més que l'estructuració en aquesta clau rigorosa del que ja era sabut (potser una miqueta inconscientment) pel bon sentit de l'home del carrer. Per això no arriba a sorprendre del tot la declaració, immensament profunda, de Tom Jobim respecte a la creació artística, en una entrevista, quan va ser honorat en els EE. UU. amb la més alta distinció amb que es pot premiar un compositor, el Hall of Fame: “Glòria? La glòria és de Déu i no de la persona. Tu pots també participar d'ella quan fas una samba al matí”. I remata: “Glòria són els peixos del mar, és una dona caminant per la platja, és fer una samba al matí”.

Paraules que confirmen els ensenyaments de Joan Pau II: “ Estimats artistes, sabeu molt bé que hi ha molts d'estímul, interiors i exteriors, que poden inspirar el vostre talent. No obstant, en tota inspiració autèntica hi ha una certa vibració d'aquell ‘alè’ amb el qual l'Esperit creador impregnava des del principi l'obra de la creació. Presidint sobre les misterioses lleis que governen l'univers, l'alè diví de l'Esperit creador es troba amb el geni de l'home, impulsant la seva capacitat creativa. El toca amb una espècie d'il·luminació interior, que uneix al mateix temps la tendència al bé i

al bell, despertant en ell les energies de la ment i del cor, i fent-lo així apte per a concebre la idea i donar-li forma en l'obra d'art. Es parla justament aleshores, si bé de manera anàloga, de “moments de gràcia”, perquè l'ésser humà és capaç de tenir una certa experiència de l'Absolut que li transcendeix”.

Oléee!!!

¡¡Olééé!!! – Dios, la belleza y el arte²⁴⁶

¡Naturalmente, instintivamente, el hombre tiende a invocar a Dios cuando la belleza inesperada o intensa le arranca del embotamiento cotidiano! “¡Dios mío! Cuánta belleza...”, exclama el poeta Castro Alves y con él –consciente o inconscientemente– todos los artistas²⁴⁷.

De ahí que no llegue a sorprender que el significado etimológico de la españolísima palabra *¡Olé!* sea un recurso a Dios. *¡Olé!* –dice el *Diccionario de la Real Academia*– proviene del árabe *Wa-(a)llah* (“¡Por Dios!” –la lengua árabe carece de la vocal “e” y, en ocasiones, la “a” suena parecido a “e”–). Y es una exclamación de entusiasmo ante una belleza (o alegría) sorprendente o “excesiva” (bajo la voz *¡Olé!*, el *Diccionario* de María Moliner aduce ejemplos de las corridas o del flamenco).

Fácilmente intuimos que la belleza de un audaz lance taurino, de un golazo sin ángulo o de un taconeo flamenco es –de algún modo misterioso, pero real– participación en la creación –también ella artística– de Dios: ¡¡¡Olééé!!!

El árabe, como es sabido, es campeón mundial de invocación a Dios: *Bismillah!* (¡en nombre de Dios!), *Al-hamdu lillah!* (¡La alabanza para Dios!), *Wallah!* (¡Por Dios!), *Allahu Akbar!* (¡Dios es grande! o ¡Dios es mayor!), *Allah!* (¡Dios!), *Wa-sa Allah* (¡quiera Dios!, del cual ha derivado nuestro ¡Ojalá!), etc., etc. Ante un peligro o tras escapar de él, ante una noticia buena o mala, en cualquier situación se invoca a Dios. A veces, la misma fórmula (como por ejemplo *Bismillah* – o *Smallah*–) sirve para situaciones contrarias (noticia buena o nefasta, por ejemplo, tal y como puedo decir “¡Dios mío!”, tanto si mi décimo ha salido premiado en la lotería como si un loco se salta un semáforo en rojo y me destroza el coche).

Y ante la belleza (sobre todo si es inesperada o muy intensa) es a Dios a quien se celebra: *Allah!*, *Ya Allah!* *Smallah!* (¡Dios! ¡Oh Dios! ¡En nombre de Dios!), son exclamaciones casi obligatorias, por ejemplo, cuando el camello se levanta (el camello, al levantarse, ofrece un espectáculo grandioso al erguir su enorme masa de un solo golpe). Es tan imponente que, instintivamente, se viene a la boca una interjección de admiración y espanto, mezcla de súplica y de alabanza... El efecto es tanto más sorprendente cuanto que, apenas hace un minuto, el camello estaba echado en el suelo en aparente indolencia). La forma que arraigó en España fue *Wa-llah!* El *wa* es la partícula del juramento (cf., p. ej., Corán 6, 23) y, en este caso, por quedarnos en *al-Andalus*, de invocación a la autoridad de Dios para dar cuenta de un hecho aparentemente increíble: ¡o de una pasmosa belleza!

En la tradición occidental ya Píndaro, en su grandioso *Himno a Zeus*²⁴⁸ había revelado que la belleza artística, las musas, son el remedio que Zeus concedió para el

²⁴⁶ Traducción al castellano: Miguel Ángel García Olmo.

²⁴⁷ Castro Alves, *Espumas flutuantes*, São Paulo, Ediouro, s.d., p. 28.

²⁴⁸ Cf., p. ej., <http://www.hottopos.com.br/videtur9/renlaoan.htm>, no. 2: “O homem, *esse* esquededor”.

embotamiento del hombre, olvidado del origen divino del mundo e inmerso en su visión rutinaria.

O en los inspirados versos de Adélia Prado:

“De de vez em quando Deus me tira a poesia.

Olho pedra, vejo pedra mesmo.”

“A veces, Dios me quita la poesía

Y entonces miro piedra y no veo sino piedra”²⁴⁹.

Pero el proceso artístico es de ida y vuelta: si Dios da la poesía al artista para que éste vea (y expresar en obra de arte) el “algo más” en la piedra, entonces, quien contempla la belleza de la obra de arte, la cual quizás se expresa a partir de una piedra, reconoce a Dios, al Creador, al Artista: ¡¡¡Olééé!!!

En ese sentido hay una antigua poesía de Gilberto Gaspar, *A gotinha* (“La gotita”), que –contemplando una simple gotita– resume maravillosamente esas tesis: “De una gota solamente, ¡cuanta poesía!”²⁵⁰.

No es de extrañar, por tanto, que el grito *¡olé!*, aplicado al espectáculo del fútbol, haya nacido a partir de una “belleza inesperada”: en 1958 (la recién nacida televisión apenas estaba empezando a adaptarse al fútbol en aquella época), en México (no por casualidad: en México), en un partido entre el Botafogo y el River Plate, base de la selección argentina. A cada increíble jugada del increíble Garrincha (el de las piernas torcidas, que *no* valía para futbolista) sobre el lateral Vairo, los aficionados mexicanos gritaban *¡olé!*, como si estuviesen en una corrida.

Si el hablante occidental hoy (no sólo el hincha en los estadios de Brasil, sino también el taurófilo madrileño en *Las Ventas*) no se acuerda de que *¡Olé!* es invocación de Dios, en el *Quijote* esto es más explícito –el cristiano empieza a alabar la belleza insuperable de su dama y oye del 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 la verdad” (Cap. XLI).

Las relaciones entre Dios, la belleza y el arte han sido recientemente (1999) retomadas por Juan Pablo II en su *Carta a los artistas*, riquísima también en

²⁴⁹ Adélia Prado, *Poesia reunida*, São Paulo, Siciliano, 1991, p. 199.

²⁵⁰ Gilberto Gaspar, *A gotinha*:

Já há muito tempo que venho reparando,
Com interesse observando, como é bela a natureza!
Cai o sereno e vai formando, de repente,
Uma gotinha a mostrar tanta beleza.
Equilibrando-se, ela desceu pelo arame
E, na folha do inhame, foi cair com o calor.
Desceu dançando, que bonito o seu bailado
Pelo Sol iluminado, seu vestido é furta-cor.
O vento, soprando a folha verde que balança,
Dá mais ritmo à dança da gotinha cristalina,
Que rodopia no tapete esverdeado
Qual palco iluminado, como louca bailarina.
E chega a tardinha. Cessa o vento, pára a folha.
A gotinha sem escolha, vai dançar só outro dia.
E eu, feliz, vou para casa bem contente.
De uma gota, de repente, vejam só quanta poesia!

(<http://www.hottopos.com/mirand4/osimples.htm>)

reflexiones filosóficas. Ya en la primera línea, una dedicatoria, califica la obra de arte de “epifanía”, manifestación, por la belleza, de Dios.

Y empieza hablando de la creación artística –y no se trata del arte sacro– como participación de lo divino: “(vosotros, artistas), atraídos por el asombro del ancestral poder de los sonidos y de las palabras, de los colores y de las formas, habéis admirado la obra de vuestra inspiración, descubriendo en ella como la *resonancia* de aquel misterio de la creación a la que Dios, único Creador de todas las cosas, ha querido en cierto modo asociaros”.

Y después de evocar un sugestivo hecho de la lengua polaca:

“La página inicial de la Biblia nos presenta a Dios casi como el modelo ejemplar de cada persona que produce una obra: en el hombre artífice se refleja su imagen de Creador. Esta relación se pone en evidencia en la lengua polaca, gracias al parecido en el léxico entre las palabras *stwóeca* (Creador) y *twórcam* (artífice)”.

concluye:

“Dios ha llamado al hombre a la existencia, transmitiéndole la tarea de ser artífice. En la ‘creación artística’, el hombre se revela más que nunca ‘imagen de Dios’ y lleva a cabo esta tarea ante todo plasmando la estupenda ‘materia’ de la propia humanidad y, después, ejerciendo un dominio creativo sobre el universo que le rodea. El Artista divino, con admirable condescendencia, trasmite al artista humano un destello de su sabiduría trascendente, llamándolo a compartir su potencia creadora. Obviamente, es una participación que deja intacta la distancia infinita entre el Creador y la criatura, como señalaba el Cardenal Nicolás de Cusa: ‘El arte creador, que el alma tiene la suerte de alojar, no se identifica con aquel arte por esencia que es Dios, sino que es solamente una comunicación y una participación del mismo’”.

Participación que es asimismo participación en el bien y en el ser. En ese sentido, Juan Pablo II establece también la proximidad entre bondad y belleza:

“Al notar que lo que había creado era bueno, Dios vio también que era bello. La relación entre bueno y bello suscita sugestivas reflexiones.

La belleza es en un cierto sentido la expresión visible del bien, así como el bien es la condición metafísica de la belleza. Lo habían comprendido acertadamente los griegos que, uniendo los dos conceptos, acuñaron una palabra que comprende a ambos: ‘kalokagathia’, es decir, ‘belleza-bondad’.

A este respecto escribe Platón: ‘La potencia del Bien se ha refugiado en la naturaleza de lo Bello’”.

Así pues, no es de extrañar que la filosofía del arte de Santo Tomás de Aquino –como, por otra parte, todo su pensamiento– repose sobre ese concepto fundamental: el de participación (*participatio*). Participar, en sentido trascendente, es *tener* en oposición a *ser*; participa lo que *tiene* algo por el contacto con lo que lo *es*. El metal, compara Tomás, *tiene* calor en la medida en que se aproxima, participa, del calor que *es* en el fuego.

La creación es el acto en el cual se da el ser en participación. Por tanto, todo lo que es, es bueno; participa del Bien. En ese marco se encuadra una sentencia de Tomás que constituye una de las claves principales de su filosofía del arte: “Así como el bien creado es cierta semejanza y participación del Bien increado, de igual modo la consecución de un bien creado es también cierta semejanza y participación de la Felicidad definitiva” (*De malo*, q. 5, a. 1, ad 5). (De ahí también otra gran intuición de la lengua española: al probar algo que está muy bueno, se dice: “¡Sabe a gloria!”).

Ahora bien, en el pensamiento de Tomás, la contemplación –también la propiciada por el arte– es la forma más profunda de “consecución de un bien creado”, prefiguración de la Gloria definitiva.

Tales consideraciones, que expresan el núcleo profundo de un pensamiento filosófico, están también al alcance de la intuición del conocimiento común.

En efecto, por difícil que sea la filosofía de Tomás, ésta no es más que la estructuración en esa clave rigurosa de lo que ya era sabido (quizás un tanto inconscientemente) por el buen sentido del hombre de la calle. Por eso no llega a asombrar del todo la declaración, inmensamente profunda, de Tom Jobim respecto de la creación artística, en una entrevista, cuando fue honrado en los EEUU con la más alta distinción con que se puede premiar a un compositor, el *Hall of Fame*: “¿Gloria? La gloria es de Dios y no de la persona. Tú puedes también *participar* de ella cuando bailas una samba por la mañana”. Y remata: “Gloria son los peces del mar, es una mujer caminando por la playa, es bailar una samba por la mañana”.

Palabras que confirman las enseñanzas de Juan Pablo II:

“Queridos artistas, sabéis muy bien que hay muchos estímulos, interiores y exteriores, que pueden inspirar vuestro talento. No obstante, en toda inspiración auténtica hay una cierta vibración de aquel ‘soplo’ con el que el Espíritu creador impregnaba desde el principio la obra de la creación. Presidiendo sobre las misteriosas leyes que gobiernan el universo, el soplo divino del Espíritu creador se encuentra con el genio del hombre, impulsando su capacidad creativa. Lo alcanza con una especie de iluminación interior, que une al mismo tiempo la tendencia al bien y a lo bello, despertando en él las energías de la mente y del corazón, y haciéndolo así apto para concebir la idea y darle forma en la obra de arte. Se habla justamente entonces, si bien de manera análoga, de ‘momentos de gracia’, porque el ser humano es capaz de tener una cierta experiencia del Absoluto que le trasciende”.

Uma resenha/resumo deste artigo em espanhol foi apresentada no “Catálogo de la Exposición conmemorativa del Cincuentenario de la creación de la Diócesis”, /Huelva, Museo Provincial, por Manuel Jesús Carrasco Terriza.
http://www.carrasco-terriza.com/ave_verum_estudio_de_contenidos.htm
e em: <https://mividadesantidad.blogspot.com/2011/12/cuerpo-de-cristo-arte-y-vida-de-la.html>

Mirandum 7 jan-jun 1999 Feusp / Univ. Autónoma de Barcelona

In Mortis Examine - Nota sobre o Ave Verum Corpus Natum

Uma breve nota sobre uma das mais belas páginas da poesia religiosa medieval: o *Ave verum corpus natum*, composto - ao que parece - por anônimo do século XIV. Além da tão suave melodia gregoriana tradicional, recebeu composições de Mozart, Schubert, Gounod e de muitos outros.

A partir do exame deste poema que a tradição litúrgica fez chegar aos dias de hoje, faço algumas observações que poderão, talvez, ser úteis para o resgate do texto original, face às dúvidas que a crítica histórica tem encontrado.

É uma poesia breve, de apenas cinco versos, mas de alta densidade teológica, celebrando os mistérios da Encarnação do Verbo, Paixão e Eucaristia.

O texto cantado atualmente na Liturgia é o seguinte:

*Ave verum corpus natum de Maria Virgine
Vere passum, immolatum in cruce pro homine
Cuius latus perforatum fluxit aqua et sanguine
Esto nobis praegustatum mortis in examine
O Iesu dulcis, o Iesu pie, o Iesu fili Mariae.*

Salve, ó verdadeiro corpo nascido da Virgem Maria
Que verdadeiramente padeceu e foi imolado na cruz pelo
homem
De seu lado transpassado fluiu água e sangue
Sê para nós remédio na hora tremenda da morte
Ó doce Jesus, ó bom Jesus, ó Jesus filho de Maria.

No criterioso artigo que escreveu para a *Enciclopedia Cattolica*, Igino Cecchetti aponta as dúvidas que pairam sobre a forma original do texto do *Ave verum*, dada a diversidade de formulações nas composições e códices:

- No 4º verso, a variante *in mortis examine* (em vez de *mortis in examine*).
- No 3º verso, *unda fluxit et sanguine* (em vez de *fluxit aqua et sanguine*).
- No 5º verso, *O dulcis, o pie, o Iesu fili Mariae* (em vez de *O Iesu dulcis, o Iesu pie, o Iesu fili Mariae*).

Procurando, diante dessas alternativas, reencontrar o texto original, parece que somente a primeira deve ser acolhida. Isto é, o *Ave verum* - tal como formulado por seu autor - seria o que atualmente cantamos, mas substituindo, no 4º verso, *mortis in examine* por *in mortis examine*.

Em que basear esta pretensão? Na análise interna do texto, considerado segundo os padrões de escrita medievais.

Como se sabe, os autores antigos, ao escrever, não separavam as palavras, de tal modo que o poema se apresentaria da seguinte forma:

AVEVERUMCORPUSNATUMDEMARIAVIRIGINE
VEREPASSUMIMMOLATUMINCRUCEPROHOMINE
CUIUSLATUSPERFORATUMFLUXITAQUAETSANGUIN
E
ESTONOBISPRAEGUSTATUMMORTISINEXAMINE
OIESUDULCISOIESUPIEOIESUFILIMARIAE

É também bastante conhecido o gosto que os autores medievais tinham pelos acrósticos e outros arranjos de letras na poesia. No caso, a primeira vogal, *A*, como primeira letra do primeiro verso; *E* como segunda letra do segundo verso etc., até *U*, como quinta letra do quinto verso, consistiria num exemplo típico desses procedimentos.

Em função deste arranjo, podemos descartar a proposta alternativa - aliás tardia - do 5º verso na forma: *O dulcis, o pie*, etc.

Lembrando, finalmente, que a terminação *UM* é, na época, abreviada por *Ū*, e se supusermos - com alguns dos antigos códices - a variante *in mortis examine*, teremos:

AVEVERŪCORPUSNATŪDEMARIAVIRIGINE
VEREPASSŪIMMOLATŪINCRUCEPROHOMINE
CUIUSLATUSPERFORATŪFLUXITAQUAETSANGUINE
ESTONOBISPRAEGUSTATŪINMORTISINEXAMINE
OIESUDULCISOIESUPIEOIESUFILIMARIAE

Neste quadro, como destaque, ressalta um segundo arranjo intencional de vogais, uma sequência A, E, I, O, U, cuja probabilidade de ocorrer casualmente é da ordem de 1 para 10.000. Com isto, parece de fato mais plausível descartar as formulações *unda fluxit et sanguine* e a atual *mortis in examine* e considerar que o texto original talvez seja o acima transcrito. Conjectura que, como tudo em História, requererá a confirmação pela análise de documentos.

アヴェ・ヴェルム・コルプスについて的小論文

ジェアン・ラウアンド

広瀬昭壮 (訳)

中でも最も美しい中世期の宗教詩と言われるアヴェ・ヴェルム・コルプス (*Ave verum corpus natum*) について一筆。穏やかで伝統的なグレゴリオのメロディーのほか、モーツァルト、シューベルト、グノーやその他多くの作曲家の楽曲を受けてきたこの詩は、おそらく、14世紀の匿名とされている。

現代に受け継ぐ伝統的なミサ、典礼様式に含まれている詩の一行を最初に調べることから、幾つかの気がつく点を挙げたい。それらを、史料批判から示されている疑問と照らし合わせることによって、原文のテキストを取り戻す事が出来る為に役立てればと願っている。

それはわずか5句の短い詩である。しかし神学的に深い意味を持っている。つまり、言葉 (ウェルブム) が神として受肉、受難、聖餐の奥義を称える賛歌である。今日公式に歌われているバージョンは以下である。

*Ave verum corpus natum de Maria Virgine
Vere passum, immolatum in cruce pro homine
Cuius latus perforatum fluxit aqua et sanguine
Esto nobis praegustatum mortis in examine
O Iesu dulcis, o Iesu pie, o Iesu fili Mariae.*

救いあれ、処女マリアから生まれられた真のお体よ、
本当に苦しまれ、そして人々のために十字架で受難の犠牲となられたお方、
貫かれたその脇腹から水と血を流され、
私達の死の試練を救済の時としてくださるお方、
やさしいイエス、慈悲深きイエス、マリアの子イエス。

カトリック百科事典のために書いた素晴らしい論文では、イギノ・チエケッティ (Iginò Cecchetti) は、多様な変異を表す古抄本 [写本] 資料から浮かぶアヴェ・ヴェルムの原文について挙げられる様々な疑問を以下のように指摘している。

第4韻文で、(*mortis in examine* の代わりに) *in mortis examine*

第3韻文で、(*fluxit aqua et sanguine* の代わりに) *unda fluxit et sanguine*

第5韻文で、(*O Iesu dulcis, o Iesu pie, o Iesu fili Mariae* の代わりに) *O dulcis, o pie, o Iesu fili Mariae*

これらの選択肢を前にして原文の姿を調べ続けるならば、以上の最初のバージョンだけがおそらく受け入れられるようだ。つまり、現在歌われているアヴェ・ヴェルムが著者のオリジナルバージョンであり、しかし、それ

には、第4韻文、*mortis in examine*の代わりに*in mortis examine*と交換することになる。

何がこの主張に基づいているか？テキストの内部を分析するさい、本文は中世の執筆の基準で書かれていることを忘れてはいけない。古代の著者は言葉を分離しないで並べていたことは、知られている。そのため次の様な形式で詩が書かれていた。

A V E V E R U M C O R P U S N A T U M D E M A R I A V I R I G I N E
V E R E P A S S U M I M M O L A T U M I N C R U C E P R O H O M I N E
C U I U S L A T U S P E R F O R A T U M F L U X I T A Q U A E T S A N G U I N E
E S T O N O B I S P R A E G U S T A T U M M O R T I S I N E X A M I N E
O I E S U D U L C I S O I E S U P I E O I E S U F I L I M A R I A E

アクロスティック²⁵¹（折句）あるいは詩の文字を他の方法で整理するのを中世の著者が好む事は、よく知られている（そして、勿論、歌に関する場合は、母音および母音系列が最も重要になる）。

この場合、最初の韻文の最初の文字として、最初の母音”A”、そして、”E”は2番目の韻文の2番目の文字として、さらに”I”、”O”等、第5韻文の5番目の文字として”U”まで、これらのやり方が典型的な例と言える。

このような配置を注意しながら考えていくと、第5韻文に当てる次のバージョン（しかも、説の中でも遅くあらわれたもの）：*O dulcis, o pie, o Iesu fili Mariae* は不要な変形として捨てる事が出来る。

では、さらに自説に入るならば、末端にある”UM”が中世においては”U”に省略された語であったことを思い出す必要がある。それでは幾つかの写本にも出てくるこのバージョン：*in mortis examine* を使って推測してみると：

A V E V E R U C O R P U S N A T U D E M A R I A V I R G I N E
V E R E P A S S U I M M O L A T U I N C R U C E P R O H O M I N E
C U I U S L A T U S P E R F O R A T U F L U X I T A Q U A E T S A N G U I N E
E S T O N O B I S P R A E G U S T A T U I N M O R T I S E X A M I N E
O I E S U D U L C I S O I E S U P I E O I E S U F I L I M A R I A E

この画像で、目立って現れるのは、母音の第2の配置である。このような、A・E・I・O・Uのもっともらしい配列が偶然に起こる確率は不可能に近い、一万に一つであろう。

これにより、*unda fluxit et sanguine* および現在の*mortis in examine*を原文である説から廃棄するのに、もっとも妥当と言えるのではないだろうか。上記の転写が恐らく原文のテキストとして検討することができると考えている。たしかに、この仮説は、歴史史料をもって確認を要求する推測である。歴史学すべてに関しては、詳しい調査の上で述べる事が不可欠であるように。

²⁵¹ *Acrostichum* 詩の一種で各行の始めの文字またはその中、または始めと終わりで他の語句になる。言葉を織り込む言葉遊びの一種。

In Mortis Examine - a Note on Ave Verum Corpus Natum

Translated into English by Diogo Rosas Gugisch

This is a short note on one of the most beautiful pieces of medieval religious poetry: *Ave Verum Corpus Natum*, composed by an anonymous author – or so it seems – of the XIV century. Besides the sweet traditional Gregorian melody, Mozart, Schubert, Gounod and many others have also composed music for its words.

From the examination of the verses that the liturgical tradition conserves to the present day, I outline some observations that might perhaps be useful to rescue the original text in face of the doubts historical criticism has been subject to.

It is a short poem, composed of only five verses, but theologically speaking it is of great density, celebrating the mysteries of the Incarnation of the Word, the Passion and the Eucharist²⁵². The text officially sung today is the following:

*Ave verum corpus natum de Maria Virgine
Vere passum, immolatum in cruce pro homine
Cuius latus perforatum fluxit aqua et sanguine
Esto nobis praegustatum mortis in examine
O Iesu dulcis, o Iesu pie, o Iesu fili Mariae.
Hail, true Body, truly born of the Virgin Mary mild
Truly offered, wracked and torn, on the Cross for all defiled,
From Whose love pierced, sacred side
Flowed Thy true Blood's saving tide:
Be a foretaste sweet to me
In my death's great agony.
O my loving, Gentle One,
Sweetest Jesus, Mary's Son²⁵³*

In his judicious article written for the *Catholic Encyclopedia*, Iginio Cecchetti points out the doubts regarding the original form of the text of *Ave Verum*, given the diversity of versions in the compositions and codices²⁵⁴:

²⁵² 1. A theological commentary by John Paul II (June 1983) to *Ave Verum* may be found at: <http://www.geocities.com/Athens/Forum/6832/angelus.htm>. Cf. also: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/john-paul-ii_speech_18-march-1994_address-to-pc-culture_english.shtml e http://www.vatican.va/news_services/or/viag_ap/bolod_ita.htm.

²⁵³ 2. Translation by Fr. Edward Francis Garesche, SJ (1876-1960) (Translator's Note)

²⁵⁴ 3. We are not discussing here the authorship, but only the internal critic of the text. In the latest edition of Manuel-A. Marcos Casquero & José Oroz Reta *Lirica Latina Medieval II - Poesía Religiosa*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997, the authors present (p.698) Thomas Aquinas as the author of *Ave Verum Corpus Natum* and give the following text of the poem: *Ave, verum Corpus natum / Ex Maria Virgine / Vere passum, immolatum / In cruce pro homine / Cuius latus perforatum /*

- In the fourth verse, the variation *in mortis examine* (instead of *mortis in examine*).

- In the third verse, *unda fluxit et sanguine* (instead of *fluxit aqua et sanguine*).

- In the fifth verse, *O dulcis, o pie, o Iesu fili Mariae* (instead of *O Iesu dulcis, o Iesu pie, o Iesu fili Mariae*).

In trying to re-establish, from these alternatives – and from a specific point of view –, the original text, it seems that only the first one should be accepted. This means that the *Ave verum* – as composed by its author – is probably the one we sing nowadays, substituting only *in mortis examine* for *mortis in examine* in the fourth verse.

What is the reason for this affirmation? The internal analysis of the text according to the medieval patterns of writing. As one knows, ancient authors did not separate the words when they wrote, thus the poem would present itself as follows:

AVEVERUMCORPUSNATUMDEMARIAVIRIGINE
VEREPASSUMIMMOLATUMINCRUCEPROHOMINE
CUIUSLATUSPERFORATUMFLUXITAQUAETSANGUINE
ESTONOBISPRAEGUSTATUMMORTISINEXAMINE
OIESUDULCISOIESUPIEOIESUFILIMARIAE

It is also well known how fond medieval authors were of acrostics and other arrangements of letters in poetry – and, of course, in the chanting the vowels, the sequence of vowels become worthy of interest (one may think of the example from the *Salve Regina*). In the present case, the first vowel, A, as the first letter of the first verse; E, as the second letter of the second verse, etc. up to U as the fifth letter of the fifth verse would constitute a typical example of such a procedure. Due to this arrangement, we can reject the alternative proposal – a late proposal, incidentally – that presents the fifth verse as: *O dulcis, o pie*, etc. Finally, the termination UM was in those times abbreviated to Ū, and if we accept – following some old codices – the variation *in mortis examine*, we have:

AVEVERŪCORPUSNATŪDEMARIAVIRIGINE
VEREPASSŪIMMOLATŪINCRUCEPROHOMINE
CUIUSLATUSPERFORATŪFLUXITAQUAETSANGUINE
ESTONOBISPRAEGUSTATŪINMORTISEXAMINE
OIESUDULCISOIESUPIEOIESUFILIMARIAE

In this form there is another intentional arrangement of vowels, a sequence A, E, I, O, U, which is very unlikely to have happened by chance – the probability of an arrangement of this type is one in ten thousand.

Hence it seems more plausible to reject the formulations *unda fluxit et sanguine* and the present *mortis in examine*, and to consider that the original text may be the one presented above. Such a conjecture would demand documentary confirmation, as would anything related to history.

Quem vê cara, não vê girador – estudo sobre o coração

O coração humano - para a tradição semita - é um girador. Uma primeira sugestão contida nessa caracterização é a de que o homem, volúvel e inconstante em seu núcleo profundo, volta-se para cá e para lá, girando, oscilando ao sabor de caprichos e impulsos repentinos. Para nós, a giração é antes associada a disfunções e desvarios: *gira* é a pessoa adoidada, amalucada: *biruta* (a biruta, como se sabe, é aquele pano cônico dos aeroportos que gira ao sabor dos ventos). Também o famoso insulto *babaca* remete em sua origem - ao contrário do que muitos maliciosamente pensam - ao verbo tupi *babak*, que significa simplesmente: girar.

Se para nós esse girar está ligado à anormalidade, para a tradição semita não: a oscilação é a condição normal do centro radical da pessoa: o seu coração. A língua árabe aprofunda ainda mais. Nela, literalmente, a palavra para coração, *qalb*, deriva diretamente de *qalaba*, girar. E um antigo e proverbial verso diz incisivamente:

Wa ma sumya al-qalbu qalban illa liann yataqalabu...:

(o coração/girador foi chamado de girador porque... ele gira) .

Na tradição muçulmana (e especialmente para os sufis), Deus é o “girador (transformador) dos corações” (*muqallibu al-qulúb*), como diz o Corão: “...o dia em que os corações (*al-qulúb*) serão girados (*tataqallab*)” (24, 37; cfr. também 18, 18). E num *hadith*, diz o Profeta: “O coração está entre dois dedos do Misericordioso, que o faz girar como Ele quer”. E Luce López-Baralt mostra que a imagem da alma como roda de poço, clássica na mística muçulmana, que pela *qalaba* (giração; *qalb* é também transmutação) reflete Deus e se transmuta nEle, reaparece em São João da Cruz, que fala do “poço de águas vivas” etc. (<http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/apr98/3.htm>).

Para os ocidentais, é frequente a observação de que a condição “normal” do homem anda meio desregulada (Guimarães Rosa) e que sua bússola, o coração, não pára quieta:

*The heart is like the sky, a part of heaven,
But changes night and day, too, like the sky*²⁵⁵

²⁵⁵ Lord Byron *Don Juan* (ao final do “Canto the Second”).

Mesmo sem a associação imposta pela língua (como ocorre no árabe), nossos poetas, uma e outra vez, apontam essa característica “giratória” do coração. Assim, na *Autopsicografia*, depois de descrever incomparavelmente os vaivéns e reviravoltas a que está sujeito o poeta, Fernando Pessoa desfecha:

E assim nas calhas de roda
Gira, a entreter a razão,
Esse comboio de corda
Que se chama coração

E na *Roda Viva* de Chico Buarque:

Roda mundo, roda-gigante
Roda-moinho, roda pião
O tempo rodou num instante
Nas voltas do meu coração

E numa surpreendente coincidência com o espírito da língua árabe, diz a canção de Kleiton e Kledir:

Ah! Vira, virou
Meu coração navegador
Ah! Gira, girou
Essa galera

Na obra de García Lorca encontramos todo um poema dedicado ao coração-girador. Já o título é infinitamente sugestivo: “*Veleta*”, que significa não só cata-vento, mas, metaforicamente, “*persona inconstante y mudable*” (*Dicc. de la Real Academia*). O poeta, desolado, dialoga com os ventos: todos chegaram tarde demais e a “veleta” deve, afinal, girar sem ventos...

Las cosas que se van no vuelven nunca,
todo el mundo lo sabe,
y entre el claro gentío de los vientos
es inútil quejarse.
¿Verdad, chopo, maestro de la brisa?
¡Es inútil quejarse!

Sin ningún viento
¡hazme caso!
gira, corazón;
gira, corazón.

E, em outro poema de García Lorca - “Otro Sueño”-, o coração dá voltas, cheio de tédio, como num carrossel em que a morte brinca com seus filhinhos:

Hay floraciones de rocío
sobre mi sueño,
y mi corazón da vueltas
lleno de tedio,
como un tiovivo en que la Muerte
pasea a sus hijuelos

E de Neruda é o verso: “mi corazón da vueltas como un volante loco” (*Veinte poemas de amor y una canción desesperada*, 11).

A poeta francesa Marie Méliou, que também se refere (no poema “Désordre de pétales blancs”) ao girar do coração:

si mon coeur tourne
chaque instant pensées dansent

chega a considerar (em “Signal de l’écriture”) as palavras da poesia “sismógrafo do coração”:

on n’écrit pas seulement avec des mots
seismographe du coeur

O Concílio Vaticano II indica as razões dessa instabilidade do coração: “Na verdade, os desequilíbrios de que sofre o mundo atual estão ligados com aquele desequilíbrio fundamental que se radica no coração do homem. Porque, no íntimo do próprio homem muitos elementos se combatem. Enquanto, por uma parte, ele se experimenta como criatura que é, multiplamente limitado, por outra, sente-se ilimitado nos seus desejos e chamado a uma vida superior. Atraído por muitas solicitações, vê-se obrigado a escolher entre elas, e a renunciar a algumas. Mais ainda, fraco e pecador, faz muitas vezes aquilo que não quer e não realiza o que deseja fazer. Sofre assim em si mesmo a divisão, da qual tantas e tão grandes discórdias se originam para a sociedade” (*Const. past. sobre a Igreja no Mundo Contemporâneo Gaudium et Spes*, 10).

Para além das disfunções e das loucas reviravoltas, o coração pode também dar as voltas certas e, como um giroscópio, pode até manter invariável o eixo da direção da vida, *voltar-se* para o bem ou para o mal... Assim, Dante fala do feliz concurso de todos os estímulos que podem fazer o coração *voltar-se* para Deus (*Par. XXVI, 55-57*):

Però ricominciai: Tutti quei morsi
che posson far lo cor volgere a Dio,
a la mia caritate son concorsi

e deixar o amor perverso (*l'amor torto*, 62). E, na Bíblia, são frequentes as expressões “dureza de coração”, “endurecer o coração”, para referir-se à opção firme pelo mal.

Na Bíblia, a palavra *coração* (*l'ões*) aparece quase mil vezes. Em muitos casos ligada a conceitos de “giração”, como *voltar-se*, *converter-se* etc.²⁵⁶ Assim, por exemplo: I Sam 7, 3: “Se em todo vosso coração, vos voltais (*revertimini*) ao Senhor...”; II Sam 19, 15: “Então, o coração de todos os homens de Judá se inclinou (*inclinavit*) como se fosse o coração de um homem só...”; I Re 12, 27: “O coração deste povo se voltará (*convertetur*) para seu senhor...”; II Cr 36, 13 “E endureceu seu coração para não se voltar (*reverteretur*) ao Senhor...”; Ba 2, 30 “E converter-se-ão (*convertentur*) em seus corações...”; Joel 2, 12 “Converti-vos (*convertimini*) a Mim em todo vosso coração...”; etc. A Bíblia fala até no coração de Deus: em algumas passagens para, antropomorficamente, indicar mudança de Seus desígnios: “Pesou a Iahweh ter feito o homem sobre a terra e indignou-se em seu coração” (Gn 6, 6); em outras, para indicar determinação imutável, como quando, ante o holocausto oferecido por Noé, “Iahweh disse em seu coração: ‘Nunca mais amaldiçoarei a terra por causa do homem’” (Gn 8, 21). Mas a grande revelação sobre o coração de Deus e Sua misericórdia está no Evangelho: para além das qualidades expressamente associadas ao coração²⁵⁷, o Evangelho propõe uma *revolução*, quando Jesus apresenta seu coração como paradigma, naquela famosa sentença: “aprendei de Mim que sou manso e humilde de coração” (Mt 11, 29).

Essa sentença pretende ser uma revelação do amor e da misericórdia de Deus: não é irrelevante o fato de que ela vem como desfecho de um discurso em que Cristo fala precisamente do fato de que é por Ele que se conhece o Pai (cf. Mt 11, 27). Nessa sentença expressa-se superlativamente a forma da promessa do próprio Deus pelo profeta Ezequiel: “Eu vos darei um coração novo: tirarei vosso coração de pedra e vos darei um coração de carne” (Ez 36, 26). Esta mesma contraposição carne/pedra é retomada pelo apóstolo Paulo: “sois carta de Cristo, escrita não com tinta, mas com o Espírito de Deus vivo; não em tábuas de pedra, mas em tábuas de carne, nos corações” (II Cor 3, 3).

Trata-se de uma revolução infinita de amor e misericórdia, que se expressa no “Ouvistes o que foi dito aos antigos... eu, porém, vos digo”; nas bem-aventuranças; na parábola do samaritano; nas bodas de Caná; na parábola do filho pródigo; naqueles “teus pecados te são perdoados”; no “atire a primeira pedra; no “setenta vezes sete”; no “Sempre que fizestes isto a um destes meus irmãos... foi a mim que o fizestes”; na parábola do fariseu e do publicano; na ressurreição de Lázaro; na oração no Horto; na última ceia; no “Amigo, a que vieste?”, dirigido a Judas; na cruz...

De todas as características desse coração, a que mais importa destacar em nosso tempo, por contraste, é a da misericórdia: Deus que se volta para o sofredor e o miserável.

²⁵⁶ Realizei as pesquisas de busca pelo programa DEBORA-Microbible, *Bíblia de Jerusalén*, Promotion Biblique et Informatique, CIB - Maredsous, Belgique, 1990. Programa FindIT, da Marpex, Ontario, 1992. Cito as passagens bíblicas em tradução direta da *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum*, Editio typica altera, Libreria Editrice Vaticana, 1986.

²⁵⁷ “os limpos de coração” (Mt 5, 8); “onde está teu tesouro, aí está também teu coração” (Mt 6, 21); “pensar mal no coração” (Mt 9, 4); “a boca fala do que transborda do coração” (Mt 12, 34); a palavra de Deus semeada no coração (Mt 13, 19); não o que entra, mas o que sai pela boca contamina o homem, porque procede do coração (Mt 15, 18); do coração procedem as más ações (Mt 15, 19); perdoar de coração o irmão (Mt 18, 35); Maria meditava em seu coração (Lc 2, 19); uma espada de dor transpassará o coração (Lc 2, 19); o coração se faz pesado pela libertinagem e pelas preocupações da vida (Lc 21, 34); o coração do insensato é lento para crer (Lc 24, 25); o coração se inflama (Lc 24, 32); o coração vacila (Lc 24, 38); perturba-se (Jo 12, 40); etc.

De fato, a Encíclica *Dives in Misericordia* faz o terrível diagnóstico: “A mentalidade contemporânea, talvez mais do que a do homem do passado, parece opor-se ao Deus de misericórdia e, além disso, tende a separar da vida e a tirar do coração humano a própria ideia da misericórdia. A palavra e o conceito de misericórdia parecem causar mal-estar ao homem, o qual, graças ao enorme desenvolvimento da ciência e da técnica, nunca antes verificado na história, se tornou senhor da terra, a subjugou e a dominou. Tal domínio sobre a terra, entendido por vezes unilateral e superficialmente, parece não deixar espaço para a misericórdia” (*Dives in misericordia*, 2).

Seguindo a mesma encíclica, a misericórdia na tradição judaica é descrita por diversos termos: *hesed*, que indica uma atitude de bondade e que, quando se estabelece entre duas pessoas, passa a significar também compromisso de fidelidade: tal como na Aliança de Deus com Israel. É a fidelidade de Deus a si próprio (mesmo ante a infidelidade de Israel): *hesed we’emet* é uma ligação de dois termos coordenados: fidelidade e verdade (fidelidade é verdade): “Eu faço isto, não por causa de vós, ó casa de Israel, mas pela honra do meu santo nome” (Ez 36,22). Esse tipo de misericórdia é uma característica mais masculina. A Bíblia fala também de *hamal*, originariamente a misericórdia de “poupar a vida (do inimigo derrotado)”, mas que também significa, em geral, “manifestar piedade e compaixão” e, por conseguinte, perdão e remissão da culpa. Já o termo *hus* exprime igualmente piedade e compaixão, mas isso sobretudo em sentido afetivo. É oportuno ainda lembrar o já citado vocábulo *emet*, que significa: em primeiro lugar “solidez, segurança” (no grego dos Setenta, “verdade”); e depois, também “fidelidade”; e desta maneira parece relacionar-se com o conteúdo semântico próprio do termo *hesed*.

Mas em Deus - prossegue a análise de João Paulo II - há também a misericórdia *rahamim*, que já pela própria raiz denota o amor da mãe (rehem = seio materno). Do vínculo mais profundo e originário, ou melhor, da unidade que liga a mãe ao filho, brota uma particular relação com ele, um amor singular. Deste amor se pode dizer que é totalmente gratuito, não fruto de merecimento, e que, sob este aspecto, constitui uma necessidade interior: é uma exigência do coração. É uma variante como que “feminina” da fidelidade masculina para consigo próprio, expressa pelo *hesed*. Sobre este fundo psicológico, *rahamim* dá origem a uma gama de sentimentos, entre os quais a bondade e a ternura, a paciência e a compreensão, ou, em outras palavras, a prontidão para perdoar. O Antigo Testamento atribui ao Senhor estas características quando, ao falar d’Ele, usa o termo *rahamim*. Lemos em Isaías: “Pode porventura a mulher esquecer-se do seu filho e não ter carinho para com o fruto das suas entranhas? Pois ainda que a mulher se esquecesse do próprio filho, eu jamais me esqueceria de ti” (Is 49,15). Este amor, fiel e invencível graças à força misteriosa da maternidade, é expresso nos textos do Antigo Testamento de várias maneiras: como salvação dos perigos, especialmente dos inimigos, como perdão dos pecados e, finalmente, prontidão em satisfazer a promessa e a esperança (escatológicas), não obstante a infidelidade humana, conforme lemos em Oseias: “Eu os curarei das suas infidelidades, amá-los-ei de todo o coração” (Os 14,5).

Há, portanto, uma dimensão maternal no coração de Deus. Daí que a *Dives in Misericordia* conclua (V, 9), falando também do amor e da misericórdia incondicionalmente maternais do coração de Maria: “Precisamente deste amor “misericordioso”, que se manifesta sobretudo em contato com o mal moral e físico, participava de modo singular e excepcional o coração daquela que foi a Mãe do Crucificado e do Ressuscitado. Nela e por meio dela o mesmo amor não cessa de revelar-se na história da Igreja e da humanidade. Esta revelação é particularmente frutuosa, porque se funda, tratando-se da Mãe de Deus, no singular tato do seu

coração materno, na sua sensibilidade particular, na sua especial capacidade para atingir todos aqueles que aceitam mais facilmente o amor misericordioso da parte de uma mãe”.

Num mundo dominado pela indiferença e pela crueldade, o apelo (ou será um alerta...?) do Mestre - “aprendei de Mim” - e a serena ponderação do coração da Mãe tornam-se urgentes. Propõem a grande reviravolta do coração humano, que só ocorrerá (a própria Bíblia o adverte...) se se cumprir, como condição prévia, o bom funcionamento de um outro órgão: o ouvido: “Ouvireis, ouvireis, mas não quereis compreender; porque o coração está embotado” (Mt 13, 14-15)!

Al-qalb - Corazón, el que da vueltas

(traducción al castellano de Tatiana Rios)

El corazón humano – según la tradición semita – es un girador. Una primera sugerencia contenida en esta caracterización es la de que el hombre, frívolo e inconstante en su núcleo profundo, voltea de acá para allá, oscilando al sabor de caprichos e impulsos repentinos²⁵⁸.

Si para nosotros ese girar está relacionado a la anormalidad, para la tradición semita no: la oscilación es la condición normal del centro radical de la persona: su corazón. La lengua árabe profundiza todavía más. En ella, literalmente, la palabra para corazón, *qalb*, significa girador; el verbo *qalaba* es girar. Y un antiguo y proverbial verso dice incisivamente:

Wa ma sumya al-qalbu qalban illa liann yataqalabu...:
(el corazón / girador ha sido llamado de girador porque... él gira).

En la tradición musulmana (y especialmente para los sufíes), Dios es el “girador (transformador) de los corazones” (*muqallibu al-qulûb*), como dice el Corán: “...el día en que los corazones (*al-qulûb*) sean girados (*tataqallab*)” (24, 37; cfr. también 18,18). Y en un *hadith*, dice el Profeta: “El corazón está siempre entre dos dedos del Misericordioso que lo hace girar como Él quiere”. Y Luce López-Baralt muestra que la imagen del alma como pozo (y la rueda que da vueltas para sacar agua), clásica en la mística musulmana, que por la *qalaba* (giro; *qalb* es también transmutación) refleja Dios y se transmuta en Él, reaparece en San Juan de la Cruz, que habla del “pozo de aguas vivas” etc.²⁵⁹

Para los occidentales, es frecuente la observación que la condición “normal” del hombre está un poco desreglada (Guimarães Rosa) y que su brújula, el corazón, no sosiega:

The heart is like the sky, a part of heaven,

²⁵⁸ En el portugués de Brasil - sobre todo en el argot brasileño - el giro está relacionado a disfunciones y desvaríos: *gira* es la persona de poco juicio, que ha perdido la razón; y es lo mismo que *biruta*, originariamente el cono de tela que en los aeropuertos gira para indicar los vientos. Otro insulto, *babaca*, (argot brasileño para tonto) remite en su origen al verbo guaraní *babak*, girar.

²⁵⁹ <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/apr98/3.htm>.

*But changes night and day, too, like the sky*²⁶⁰

Aún sin la asociación impuesta por la lengua (como ocurre en el árabe), nuestros poetas, una y otra vez, señalan esa característica “giratoria” del corazón.

Así, en la *Autopsicografía*, después de una descripción incomparable de los vaivenes y giros que sufre el poeta, Fernando Pessoa concluye:

E assim nas calhas de roda
Gira, a entreter a razão,
Esse comboio de corda
Que se chama coração

Y en *Roda Viva* de Chico Buarque:

Roda mundo, roda-gigante
Roda-moinho, roda pião
O tempo rodou num instante
Nas voltas do meu coração

Y en una sorprendente coincidencia con el espíritu de la lengua árabe, dice la canción de Kleiton y Kledir:

Ah! Vira, virou
Meu coração navegador
Ah! Gira, girou
Essa galera

En la obra de García Lorca encontramos todo un poema dedicado al corazón-girador.

Ya el título es infinitamente sugerente: “Veleta”, que significa metafóricamente “persona inconstante y mudable”. El poeta, desolado, dialoga con los vientos: todos llegaron muy tarde y la “veleta” debe, al fin, girar sin vientos...

Las cosas que se van no
vuelven nunca,
todo el mundo lo sabe,
y entre el claro gentío de
los vientos
es inútil quejarse.
¿Verdad, chopo, maestro
de la brisa?

²⁶⁰ Lord Byron *Don Juan* (al final del “Canto the Second”).

¡Es inútil quejarse!
Sin ningún viento
¡hazme caso!
gira, corazón;
gira, corazón.

Y en otro poema de García Lorca – “Otro Sueño” –, el corazón voltea, lleno de tedio, como en un tiovivo en el que la muerte juega con sus hijuelos:

Hay floraciones de rocío
sobre mi sueño,
y mi corazón da vueltas
lleno de tedio,
como un tiovivo en que
la Muerte
pasea a sus hijuelos

Y de Neruda es el verso: “mi corazón da vueltas como un volante loco” (*Veinte poemas de amor y una canción desesperada*, 11).

La poetisa francesa Marie Mélisou, que también se refiere (en el poema “Désordre de pétales blancs”) al girar del corazón:

si mon coeur tourne
chaque instant pensées
dansent

llega incluso a considerar (en “Signal de l’écriture”) las palabras de la poesía “sismógrafo del corazón”:

on n’écrit pas seulement
avec des mots
seismographe du coeur

El Concilio Vaticano II indica las razones de esa inestabilidad del corazón: “En realidad de verdad, los desequilibrios que fatigan al mundo moderno están conectados con ese otro desequilibrio fundamental que hunde sus raíces en el corazón humano. Son muchos los elementos que se combaten en el propio interior del hombre. A fuer de criatura, el hombre experimenta múltiples limitaciones; se siente, sin embargo, ilimitado en sus deseos y llamado a una vida superior. Atraído por muchas sollicitaciones, tiene que elegir y que renunciar. Más aún, como enfermo y pecador, no raramente hace lo que no quiere y deja de hacer lo que querría llevar a cabo. Por ello

siente en sí mismo la división, que tantas y tan graves discordias provoca en la sociedad.” (*Const. past. sobre la Iglesia en el Mundo Contemporáneo Gaudium et Spes*, 10).

Más allá de las disfunciones y de los locos giros, el corazón puede también dar las vueltas justas y, como un giroscopio, puede incluso mantener invariable el eje de la dirección de la vida, *volverse* para el bien o para el mal... Así, Dante habla del feliz concurso de todos los estímulos que pueden hacer el corazón volverse para Dios (*Par. XXVI, 55-57*):

che posson far lo cor
volgere a Dio,
a la mia caritate son
concorsi

y dejar el amor perverso (*l'amor torto*, 62). Y, en la Biblia, son frecuentes las expresiones “dureza de corazón”, “endurecer el corazón”, para referirse a la opción firme por el mal.

En la Biblia, la palabra *corazón* (*lones*) aparece casi mil veces. En muchos casos relacionada a conceptos de “giro”, como volverse, convertirse etc.²⁶¹ Así, por ejemplo: 1 Sam 7, 3: “Si os volvéis (*revertimini*) a Yavé con todo vuestro corazón...”; 2 Sam 19, 15: “Entonces se inclinó (*inclinavit*) el corazón de todos los hombres como un solo hombre...”; 1 Rey 12, 27: “el corazón de este pueblo se volverá (*convertetur*) a su señor...”; 2 Cron 36, 13: “se obstinó en su corazón, en vez de volverse (*reverteretur*) a Yavé”; Jl 2, 12 “Volved (*convertimini*) a mí con todo corazón...”; etc. La Biblia habla incluso del corazón de Dios: en algunos pasajes, para antropomórficamente, señalar cambio de sus designios: “Se arrepintió, pues, de haber creado al hombre, y se indignó en su corazón.” (Gn 6, 6); en otros, para señalar determinación irreversible, como cuando, ante el holocausto ofrecido por Noé, “Yavé dijo en su corazón: ‘Nunca más volveré a maldecir a la tierra por causa del hombre...’” (Gn 8, 21). Pero la gran revelación sobre el corazón de Dios y su misericordia está en el Evangelio: además de las cualidades expresamente asociadas al corazón²⁶² el Evangelio propone una *revolución*, cuando Jesús presenta su corazón como paradigma, en aquella célebre sentencia: “aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón” (Mt 11, 29).

Esa sentencia pretende ser una revelación del amor y de la misericordia de Dios: no es irrelevante el hecho de que ella viene como conclusión de un discurso en el cual Cristo habla precisamente del hecho de que es por Él que uno conoce al Padre (cfr. Mt 11, 27). En esa sentencia se expresa superlativamente la forma de la promesa del mismo Dios por el profeta Ezequiel: “Os daré un corazón nuevo, infundiré en vosotros un espíritu nuevo, quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne.” (Ez 36, 26).. Esta misma contraposición carne / piedra es citada

²⁶¹ He realizado las investigaciones de búsqueda por el programa DEBORA-Microbible, *Biblia de Jerusalén*, Promotion Biblique et Informatique, CIB - Maredsous, Belgique, 1990. Programa FindIT, da Marpex, Ontario, 1992.

²⁶² Como: los limpios de corazón (Mt 5, 8); “donde está tu tesoro, allí estará también tu corazón” (Mt 6, 21); “piensan mal en el corazón” (Mt 9, 4); “la boca habla de lo que rebosa del corazón” (Mt 12, 34); la palabra de Dios sembrada en el corazón (Mt 13, 19); lo que sale de la boca procede del corazón, y eso es lo que hace impura a la persona (Mt 15, 18); del corazón proceden las malas acciones (Mt 15, 19); perdonar de corazón al hermano (Mt 18, 35); María meditaba en su corazón (Lc 2, 19); lentos son sus corazones para creer (Lc 24, 25); el corazón arde (Lc 24, 32); se endurece (Jo 12, 40); etc.

por el apóstol Pablo: “Sois una carta de Cristo ... escrita no con tinta, sino con el Espíritu del Dios vivo; carta no grabada en tablas de piedra, sino en tablas de carne, en los corazones” (2 Cor 3, 3).

Se trata de una revolución infinita de amor y misericordia, que se expresa en el “Habéis oído que se dijo a los antepasados: ... Pero yo os digo: ... “; en las bienaventuranzas; en la parábola del samaritano, en las bodas de Caná; en la parábola del hijo pródigo; en aquello de “tus pecados son perdonados”; en el “arroje la primera piedra”; en el “setenta veces siete”; en el “cuando hicisteis a uno de estos pequeños, a mí me lo hicisteis”; en la parábola del fariseo y del publicano; en la resurrección de Lázaro; en la oración en el Huerto; en la última cena; en el “Amigo ¿a lo que estás aquí?, dirigido a Judas; en la cruz...

De todas las características de ese corazón, la que más importa destacar en nuestro tiempo, por contraste, es la de la misericordia: Dios se vuelve para el sufridor y para el miserable.

De hecho, la Encíclica *Dives in Misericordia* hace el terrible diagnóstico: “La mentalidad contemporánea, quizás en mayor medida que la del hombre del pasado, parece oponerse al Dios de la misericordia y tiende además a orillar de la vida y arrancar del corazón humano la idea misma de la misericordia. La palabra y el concepto de « misericordia » parecen producir una cierta desazón en el hombre, quien, gracias a los adelantos tan enormes de la ciencia y de la técnica, como nunca fueron conocidos antes en la historia, se ha hecho dueño y ha dominado la tierra mucho más que en el pasado.(14) Tal dominio sobre la tierra, entendido tal vez unilateral y superficialmente, parece no dejar espacio a la misericordia.” (*Dives in misericordia*, 2).

Siguiendo la misma encíclica, la misericordia en la tradición judaica es descrita por diversos términos: *hesed*, que indica una actitud de bondad y que, cuando se establece entre dos personas, pasa a significar también compromiso de fidelidad: tal como en la Alianza de Dios con Israel. Y la fidelidad de Dios a sí mismo (aún ante la infidelidad de Israel): *hesed we'emet* es una unión de dos términos coordinados: fidelidad y verdad (fidelidad es verdad): “no es por vosotros que hago esto, casa de Israel, sino por mi santo Nombre” (Ez 36,22). Este tipo de misericordia es una característica más bien masculina. La Biblia habla también de *hamal*, originariamente la misericordia de “ahorrar la vida (del enemigo derrotado)”, pero que también significa, en general, “manifestar piedad y compasión” y, por consiguiente, perdón y remisión de la culpa. En tanto, el término *hus* expresa igualmente piedad y compasión, pero eso sobre todo en sentido afectivo. Es oportuno todavía recordar el ya mencionado vocablo *emet*, que significa: en primer lugar “solidez, seguridad” (en el griego de los Setenta, “verdad”); y también “fidelidad”; y de esta manera parece relacionarse con el contenido semántico propio del término *hesed*.

Pero en Dios – prosigue el análisis de Juan Pablo II – hay también la misericordia *rahamim*, que ya por la propia raíz denota el amor de la madre (*rehem* = seno materno). Del vínculo más profundo y originario, más bien, de la unidad que une la madre al hijo, brota una particular relación con él, un amor singular. De este amor se puede decir que es totalmente gratuito, no fruto de mérito, y que, bajo ese aspecto, constituye una necesidad interior: es una exigencia del corazón. Es una variante casi “femenina” de la fidelidad masculina para sí mismo, expresada por el *hesed*. *hesed*. Sobre ese trasfondo psicológico, *rahamim* engendra una escala de sentimientos, entre los que están la bondad y la ternura, la paciencia y la comprensión, es decir, la disposición a perdonar. El Antiguo Testamento atribuye al Señor precisamente esos caracteres, cuando habla de él sirviéndose del término *rahamim*. Leemos en Isaías: «

¿Puede acaso una mujer olvidarse de su mamoncillo, no compadecerse del hijo de sus entrañas? Aunque ellas se olvidaran, yo no te olvidaría » (Is 49, 15). Este amor, fiel e invencible gracias a la misteriosa fuerza de la maternidad, se expresa en los textos veterotestamentarios de diversos modos: ya sea como salvación de los peligros, especialmente de los enemigos, ya sea también como perdón de los pecados — respecto de cada individuo así como también de todo Israel— y, finalmente, en la prontitud para cumplir la promesa y la esperanza (escatológicas), no obstante la infidelidad humana, como leemos en Oseas: « Yo curaré su rebeldía y los amaré generosamente » (Os 14, 5).

Hay, por lo tanto, una dimensión maternal en el corazón de Dios. De ahí que la *Dives in Misericordia* concluya (V, 9), hablando también del amor y de la misericordia incondicionalmente maternales del corazón de María: “Precisamente, en este amor « misericordioso », manifestado ante todo en contacto con el mal moral y físico, participaba de manera singular y excepcional el corazón de la que fue Madre del Crucificado y del Resucitado —participaba María—. En ella y por ella, tal amor no cesa de revelarse en la historia de la Iglesia y de la humanidad. Tal revelación es especialmente fructuosa, porque se funda, por parte de la Madre de Dios, sobre el tacto singular de su corazón materno, sobre su sensibilidad particular, sobre su especial aptitud para llegar a todos aquellos que *aceptan más fácilmente el amor misericordioso de parte de una madre*”

En un mundo dominado por la indiferencia y por la crueldad, el llamamiento (¿o será más bien un alerta...?) del Maestro – “aprended de Mí” – y la serena ponderación del corazón de la Madre se vuelven urgentes. Proponen el gran giro del corazón humano, que sólo ocurrirá (la misma Biblia lo advierte...) si se cumple, como condición previa, el buen funcionamiento de un otro órgano: el oído: “Por más que oigan, no entenderán; este es un pueblo de conciencia endurecida” (Mt 13, 14-15)!

Shatranj – o xadrez árabe e o ocidente medieval

1. Os árabes como “povo do meio”, também para o xadrez²⁶³

O Ocidente, entre tantas outras dívidas para com os árabes na Idade Média contraiu também a do xadrez: o xadrez é um dos tantos pontos em que se exerce a multifacética influência árabe na Península Ibérica e na Europa. Como sempre, os grandes impulsos culturais da Idade Média começam pelas traduções: o século XII, autêntico renascimento ocidental, é um século de traduções. Por meio delas, o Ocidente recebe dos árabes inestimáveis conhecimentos de Matemática, Filosofia, Medicina e outras ciências.

Com o xadrez – com esse misto de arte, diversão, ciência e imagem do mundo que é o xadrez –, como com tantas outras realidades culturais e científicas, os árabes cumprem sua profética missão como “povo do meio” (*al-Usta*, sura 2, 143), fazendo a mediação entre “o Oriente e o Ocidente que a Allah pertencem” (sura 2, 142).

Tal fato manifesta-se já na linguagem. Quando se introduziu no Brasil o futebol, originário da Inglaterra, importamos também o léxico do jogo (o próprio nome *futebol*, bem como *gol*, *pênalti*, *drible*, *craque*, *time* – *football*, *goal*, *penalty*, *dribble*, *crack*, *team* etc.); da mesma forma, os nomes das peças em árabe são tomados do persa²⁶⁴: *shah*²⁶⁵ (Rei), *firzan* (sábio, Dama), *fil* (elefante, Bispo), *rukhh* (Torre) e *baidhaq* (Peão); a única exceção é o *faras* (Cavalo), palavra árabe e não persa.

Por sua vez, já no primeiro grande tratado de xadrez composto no Ocidente – o *Libro del Acedrex* de D. Alfonso X, o Sábio (1221-1284), em boa parte cópia dos tratados e problemas enxadrísticos árabes –, os nomes das peças e posições como: *alfil* (até hoje é o nome do Bispo em Espanha), *roque* (originalmente era o nome da Torre,

²⁶³ O presente artigo recolhe e desenvolve – enfatizando a cultura árabe – temas apresentados – mais amplamente, no que se refere à cultura ocidental medieval – no livro LAUAND, L.J. *O Xadrez na Idade Média*. S.Paulo, Perspectiva-Edusp, 1988. Nesse livro encontram-se, além de indicações bibliográficas, a tradução da obra que iniciou a grande literatura enxadrística ocidental, o *Libro del Acedrex* de D. Alfonso X (1221-1284). Os problemas árabes e alguns outros dados históricos, procedem da clássica obra de H. J. R. Murray. *A History of Chess*. Oxford at the Clarendon Press, reimpr. 1962.

²⁶⁴ Murray (p.159) aponta que *pil* – em árabe, *fil* – não é palavra nativa persa (seja como for, enquanto nomenclatura enxadrística, é importada do persa); e *farzan*, sábio, não tem conexão com *wazir* (vizir), e o fato de a peça ter sido identificada posteriormente com o vizir, deve-se à sua proximidade com o rei no tabuleiro.

²⁶⁵ O rei é algumas vezes, sugestivamente, também chamado de *nafs* (alma ou *self*): pode-se perder qualquer peça, mas não a si mesmo, não a alma!

e, ainda hoje, em português, designa o lance de Rei com a Torre), *alferza* (nome da Dama da época), *alfilada* etc., denotam sua origem imediata árabe.

Os árabes foram, pois, o “povo do meio” no sentido de terem recebido o xadrez da Pérsia e intermediado a sua transmissão ao Ocidente.

2. As lendas sobre a origem do xadrez.

Até as lendas sobre a origem do jogo são, no Ocidente, importadas dos árabes. Como é natural, desde cedo encontram-se, entre os árabes, diversas lendas sobre a origem do xadrez²⁶⁶. As mais antigas remetem-no à “Índia” e, em geral, a certo rei e a certos sábios da Índia, estabelecendo também uma conexão com o jogo de *tábulas*, um jogo de tabuleiro em que a habilidade está condicionada à sorte nos dados. Na introdução do *Libro del Acedrex*, D. Alfonso refere-se a “antigas histórias” sobre a origem do jogo – “o mais nobre e sereno” – e narra a seguinte lenda árabe como “a mais certa e verdadeira”:

Segundo as antigas histórias, houve na Índia um rei que prezava muito os sábios e os tinha sempre consigo, e amiúde requeria deles reflexões sobre os acontecimentos a partir das coisas. E havia três desses sábios que tinham ponderadas concepções: um dizia que mais vale a inteligência do que a sorte, pois quem se guia pelo juízo inteligente faz suas coisas ordenadamente e, mesmo que perdesse, não teria culpa, pois estaria agindo segundo o modo mais conveniente.

Outro dizia que mais vale a sorte do que a inteligência, pois, ante o fado de perder ou de ganhar, não há juízo e inteligência que possam conseguir uma ou outra coisa.

O terceiro dizia que o melhor era o senso de oportunidade: viver tomando de um e de outro lado (da sorte e do juízo inteligente). Pois, para que o juízo inteligente se realize cabal e acertadamente, são necessários enormes cuidados e, por outro lado, quanto mais se depende da sorte, tanto maior é o perigo, pois a sorte é incerta. Assim, o senso de oportunidade tomaria, tanto da inteligência quanto da fortuna, o que lhe fosse de proveito.

E, depois de exporem suas afincadas reflexões, ordenou o rei que cada um trouxesse algo que demonstrasse o que havia exposto. Deu-lhes o prazo que lhe pediram e lá se foram eles examinar diligentemente seus livros, cada um de acordo com sua concepção. Findo o prazo, compareceram ante o rei, trazendo cada qual sua amostra.

O que propugnava pela inteligência, trouxe o xadrez com suas peças, mostrando que aquele que maior inteligência tivesse e mais atentamente se aplicasse, poderia vencer o adversário.

O segundo, que defendia a sorte, para contradizê-lo, trouxe os dados, tentando mostrar que é pela sorte que se chega a ganhar ou a perder.

²⁶⁶ Veja-se, em Murray, o cap. *Invention of Chess in Muslim Legend*. Não falta entre elas a conhecida lenda do rei que quis recompensar o inventor do jogo e, à primeira vista, achou modesto o pedido de grãos de trigo: 1 grão de trigo para a 1a. casa + 2 para a 2a. + 4 para a 3a. + 8 etc. numa progressão geométrica que acaba por perfazer 18.446.744.073.709.551.615 grãos!!

O terceiro dispôs peças ordenadamente em suas casas, num jogo (tábulas) em que os movimentos dependiam dos dados. Com isto, mostrou que, para quem souber jogar, ainda que a sorte dos dados lhe seja contrária, poderia, pelo senso de oportunidade, com habilidade jogar as tábulas de modo a esquivar-se da derrota que lhe poderia advir da má sorte dos dados.

Por ser o xadrez jogo mais sereno e nobre do que os dados ou tábulas, é dele que falaremos primeiro, etc.²⁶⁷.

3. O xadrez como *mathal*, metáfora da vida.

Já nesta lenda nota-se a imaginação oriental (e, também, medieval) que tanto contrasta com a aridez lógico-operacional do Ocidente de hoje. Pois no Oriente o xadrez é campo privilegiado para *amthal* e é a grande metáfora da vida e do amor²⁶⁸: entre os árabes, são particularmente exploradas, nesse sentido, a força de ataque da torre e a promoção do Peão, que se torna *firzan* ao atingir a oitava casa, o que sem dúvida é uma situação existencial interessante.

E entre as *Rubaiyat* de Omar Khayyam encontramos, por exemplo, esta²⁶⁹:

*Para falar claramente e sem alegorias (!?)
Somos as peças do xadrez jogado pelo Céu
Que brinca conosco no tabuleiro do ser
E depois... voltamos, um por um, à bolsa do Nada.*

O Ocidente medieval cristão não só aprende com os árabes a jogar xadrez, mas também a tomá-lo como base de uma interpretação alegórica, moral e existencial da vida humana.

Um famoso exemplo do século XIII é a *Moralitas de Scaccario*²⁷⁰, sermão moral com base no xadrez:

Este mundo todo é como um tabuleiro de xadrez: uma casa é branca, outra é preta, e assim representa o duplo estado de vida ou de morte, de graça ou de pecado. “A família que habita esse tabuleiro é formada pelos homens deste mundo que – tal como as peças saídas todas da mesma bolsa (sacculus) – procedem todos de um só ventre materno (sacculus)²⁷¹.

E, tal como as peças, os homens assumem seus postos nos diferentes lugares deste mundo, cada um com sua própria denominação. O primeiro é o Rei, depois a Rainha, em terceiro lugar a Torre (roculus), em quarto o Cavalo, em quinto o Bispo (alpinus) e em sexto o Peão. E o caráter do jogo é tal, que um toma o outro e, com o jogo terminado, assim como todos tinham saído da mesma bolsa, a ela voltam. E, então, já não há diferença entre o Rei e o

²⁶⁷ D. Alfonso, *Libro del Acedrex*, Introdução, in Lauand, *op. cit.*, pp.67-68

²⁶⁸ Cfr. Murray, pp.187 e ss.

²⁶⁹ *Les quatrains d'Omar Khayyam*, XCIV, Paris, Champ Libre, 1980.

²⁷⁰ Outrora atribuído a Inocêncio III. O texto completo e as indicações de fontes encontram-se em Lauand, *op. cit.*, cap. 4.

²⁷¹ De um só ventre: o de Eva ou o da Terra.

pobre Peão, pois acabam do mesmo modo, tanto o rico, como o pobre. (...) Neste jogo, o Rei se move e toma em todas as direções, simbolizando o fato de que tudo o que o Rei faz é tido por justo... (...) Os Peões são os pobres que andam uma casa em linha reta, pois enquanto o pobre permanece na sua simplicidade, vive honestamente; mas, para tomar, corrompe-se e o faz obliquamente, pois pela cobiça de bens ou de honras, sai do caminho reto com falsos juramentos, adulações ou mentiras. E, por último, ao atingir a oitava casa, o fim de sua carreira de Peão, transforma-se em Alferza, amplia e consoma sua iniquidade, como se diz em Alexandre: “Não há ninguém mais intratável do que um pobre que ascendeu”.

Essa mentalidade alegórica, tão árabe, informa muitos *mansubat*²⁷² (problemas); frequentemente o problema passa a ser um conto fantástico. Antes de exemplificar, porém, é necessário indicar as regras com que era praticado o xadrez pelos árabes naquela época.

4. Regras do xadrez original árabe

Apresentamos, a seguir, as regras do xadrez original árabe. Como o xadrez de hoje deriva do árabe, o melhor procedimento, parece-nos, é apontar em que o xadrez praticado naquela época difere do atual:

1. Não havia Dama e, em seu lugar, encontramos o *Firzan*. O *Firzan* move-se apenas uma casa em diagonal (para frente ou para trás) e toma desse mesmo modo (Diagrama 1).

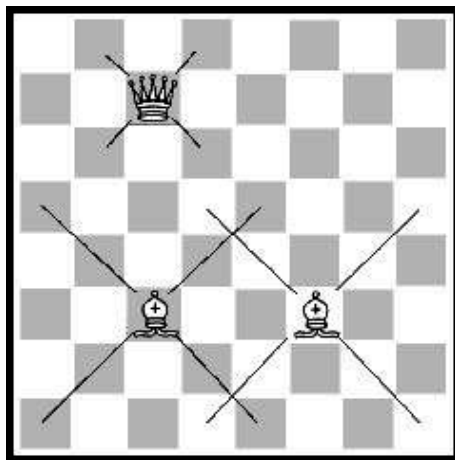


Diagrama 1: Movimentos originais do Bispo (Al-fil) e da Dama (Al-firzan)

2. Os *Alfiles* (que ocupam o lugar dos atuais Bispos) saltam exatamente duas casas na diagonal (para frente ou para trás), mesmo que haja peça de permeio (Diagrama 1). E tomam desse mesmo modo.

3. Peão que atinge a oitava casa, transforma-se em *Firzan*.

²⁷² Participio de *nasaba*, que significa: construído, montado, arranjado, erigido, preparado... Já no Ocidente medieval, o problema é chamado *jocus partitus* (jogo partido), ou *juego de partido* (D. Alfonso), indicando que se trata de uma partição daquilo que seria um jogo completo, que acabou sendo chamado também de *partida*. Daí deriva também, em inglês, *jeopardy* que, por extensão, passou a significar uma situação de perigo (um processo semântico semelhante ao nosso “estar numa sinuca”).

4. Um jogador que perca todas as suas peças, ficando só com o Rei, é considerado derrotado. Também perde quando, por afogamento, está impossibilitado de dar o lance.

5. Não existem os lances: tomar *en passant* e rocar.

6. O Peão não tem o privilégio de saltar duas casas em seu primeiro movimento.

5. Os grandes mestres da época abássida.

É com estas regras que os grandes mestres da época desenvolvem prodigiosas obras de imaginação, sobretudo no que diz respeito ao capítulo dos problemas de xadrez. O começo da grande literatura do xadrez encontra-se entre 750 e 950, os dois primeiros séculos do califado abássida; nessa época, grandes enxadristas escrevem seus tratados, contendo preciosos problemas:

Al-'Adli – *Kitab ash-shatranj* (Livro do Xadrez).

Ar-Razi – *Al-lutfy ash-shatranj* (Elegância no Xadrez).

As-Suli – *Kitab ash-shatranj* (Livro do Xadrez - I).

– *Kitab ash-shatranj* (Livro do Xadrez - II).

Al-Lajlaj – *Kitab mansubat ash-shatranj* (Livro dos problemas de xadrez).

Aliqlidisi – *Kitab majmu' fy mansubat ash-shatranj* (Livro da coleção dos problemas de xadrez).

6. Três Antigos Problemas Árabes²⁷³

O problema, que é justamente considerado a poesia do xadrez, teve extraordinária importância no mundo árabe (também neste sentido os primeiros tratadistas europeus imitam os enxadristas árabes). Junto com a dimensão estética, o problema tem uma missão formativa: desenvolver a habilidade do enxadrista. Além do mais, no problema desaparece um inconveniente do xadrez da época: sua excessiva morosidade. No problema, tanto para o abássida como para o enxadrista de hoje, tudo se desenvolve a partir de uma posição previamente dada; artificial, é certo, mas por isto mesmo didática. É no problema que se aprendem manobras e sequências fundamentais para uso nas partidas.

O problema de Dilaram

Este problema aparece já em As-Suli, e em Al-Lajlaj é chamado de problema de Dilaram. Dilaram era a esposa favorita de um certo nobre que a amava ternamente, e seu coração não encontrava a paz sem ela. Certa vez, enfrentando um enxadrista muito forte, cometeu a imprudência de apostar, no jogo, sua querida Dilaram. A posição foi-lhe ficando mais e mais desfavorável, até o ponto em que o oponente poderia dar-lhe mate no próximo lance. Nesse momento (Diagrama 2), Dilaram, que assistia ao jogo,

²⁷³ Daí o nome original do problema: *Mansubat al-jariyah*, O problema da corajosa.

intervenio, audazmente²⁷⁴, bradando: “Sacrifique suas duas torres, mas não a mim!” O marido pensou, entendeu o recado e venceu a partida. E viveram felizes para sempre.

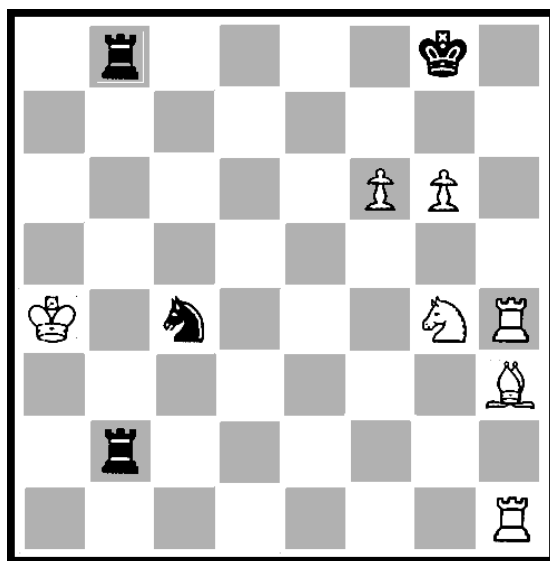


Diagrama 2: O problema de Dilaram

1. *Th8+Rxf8*
2. *Bf5+Rg8*
3. *Th8+Rxf8*
4. *g7+Rg8*
5. *Ch6++*

2. *Mansuba ad-Dulabiya* (O problema da roda)

Problema de As-Suli, chamado por Al-Lajlaj “Problema da roda d’água” porque – diz um antigo manuscrito – os Cavalos fazem o Rei girar três vezes²⁷⁵ e, ao final, matam-no em sua própria casa²⁷⁶. Também assim denominado, porque os Cavalos poderiam fazer o Rei girar indefinidamente...

²⁷⁴ As correspondentes versões com regras modernas encontram-se em Lauand, op. Cit, pp. 31 e ss.

²⁷⁵ Naturalmente, na solução que damos a seguir, poderíamos fazer o Rei preto dar mais uma volta, a terceira, por exemplo tomando a Dama e a Torre em diferentes voltas da “roda d’água”.

²⁷⁶ No arranjo inicial das peças, na época, o Rei ocupava a casa atualmente ocupada pela Dama e vice-versa.

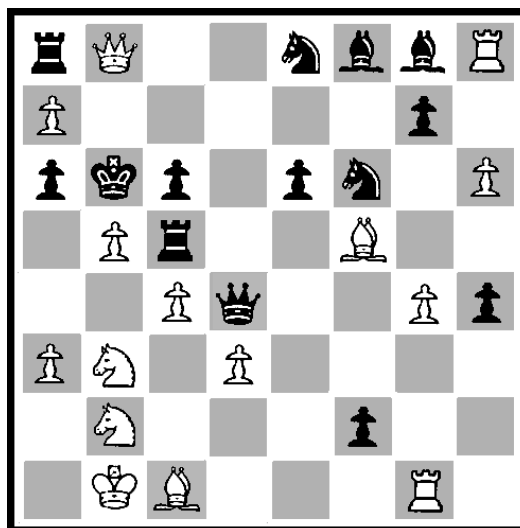


Diagrama 3: O problema da roda

- | | | |
|--------------|--|--------------|
| 1. Ca4+ Rb7 | 14. C(f)xd4+ Ra4 | 25. Cg6+ Rf3 |
| 2. Ca5+ Rc8 | 15. Cc3+ Ra5 | 26. Cg5+ Re2 |
| 3. Cb6+ Rd8 | 16. Cb3+ Rb6 | 27. Cf4+ Rd2 |
| 4. Cb7+ Re7 | 17. Ca4+ Rb7 | 28. Cf3+ Rc3 |
| 5. Cc8+ Rf7 | 18. C(b)xc5+ Rc8 | 29. Ce2+ Rb3 |
| 6. Cd8+ Rg6 | (Nos lances 19 a 29 repem-se os lances 3 a 13) | (Desfecho) |
| 7. Ce7+ Rg5 | 19. Cb6+ Rd8 | 30. Cd2+ Ra4 |
| Cf7+ Rf4 | 20. Cb7+ Re7 | 31. Cc3+ Ra5 |
| 9. Cg6+ Rf3 | 21. Cc8+ Rf7 | 32. Cb3+ Rb6 |
| 10. Cg5+ Re2 | 22. Cd8+ Rg6 | 33. Ca4+ Rb7 |
| 11. Cf4+ Rd2 | 23. Ce7+ Rg5 | 34. Ca5+ Rc8 |
| 12. Cf3+ Rc3 | 24. Cf7+ Rf4 | 35. Cb6+ Rd8 |
| 13. Ce2+ Rb3 | | 36. Cxc6++ |

3. Exércitos em guerra

Trata-se de uma variante de um problema muito engenhoso. É, segundo antigos manuscritos, um dos problemas de Al-'Adli elogiado por As-Suli.

Uma epidemia dizimou o exército branco e seu rei vê-se forçado a tentar a paz com o rei preto. O rei preto ordena a seu vizir que traga o rei branco à sua presença, mas o vizir, alegando indisposição, ordena a dois vagarosos soldados (Peão do Bispo da Dama e Peão do Cavalo da Dama) que avancem e cumpram a ordem do rei. O rei, furioso com a desobediência, mata o seu vizir (a Dama preta é excluída do tabuleiro). Tal ato convence o rei branco de que não deve esperar clemência (“Se – pensa o rei branco – ele matou seu próprio vizir, o que não fará comigo, seu inimigo?”) e, então, ele envia seus fiéis cavaleiros para um desesperado ataque: à meia-noite surpreendem as sentinelas e acoçam o rei adversário, que tenta fugir. Começa uma implacável perseguição, à qual se juntam o vizir e o elefante (Dama e Bispo) brancos, que liquidam o inimigo.

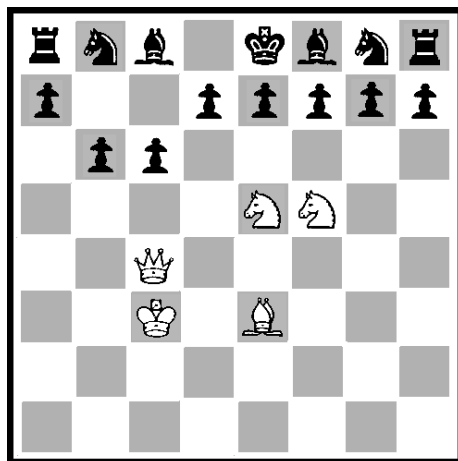


Diagrama 4 Exércitos em guerra

1. Cxg7+ Rd8
2. Cxf7+ Rc7
3. Ce8+ Rb7
4. Cd8+ Ra6
5. Cc7+ Ra5
6. Cb7+ Ra4
7. Db3+ Ra3
8. Bcl++

***Shatranj* Árabe y *Acedrex* Medieval ⁽¹⁾**

(Traducción: María de la Concepción Piñero Valverde)

1. Los árabes, *pueblo del medio* también para el ajedrez

El Occidente, entre otras tantas deudas para con los árabes en la Edad Media contrajo también la del ajedrez: el ajedrez es uno de los tantos puntos en que se ejerce la multifacética influencia árabe en la Península Ibérica y en Europa.

Como siempre, los grandes impulsos culturales de la Edad Media empiezan por las traducciones: el siglo XII, auténtico renacimiento occidental, es un siglo de traducciones. Por medio de ellas, el Occidente recibe de los árabes inestimables conocimientos de Matemática, Filosofía, Medicina y otras ciencias.

Con el ajedrez – esa mezcla de arte, diversión, ciencia e imagen del mundo que es el ajedrez –, como con tantas otras realidades culturales y científicas, los árabes cumplen su profética misión como “pueblo del medio” (al-Usta, Corán 2, 143), haciendo la mediación entre “el Oriente y el Occidente que a Alá pertenecen” (2, 142).

Tal hecho se manifiesta ya en el lenguaje. Cuando se introdujo en el Brasil el fútbol, originario de Inglaterra, importamos también el léxico del juego (el mismo nombre *futebol*, bien como *gol*, *pênalti*, *drible*, *craque*, *time – football*, *goal*, *penalty*, *dribble*, *crack*, *team* etc.). De esa misma forma, los nombres de las piezas en árabe son tomados del persa ⁽²⁾: *shah*⁽³⁾ (Rey), *firzan* (sabio, Dama), *fil* (elefante, Alfil), *rukhh* (Torre) y *baidhaq* (Peón); la única excepción es el *faras* (Caballo), palabra árabe y no persa. Por su vez, ya en el primer tratado de ajedrez compuesto en Occidente – el *Libro del Acedrex* de D. Alfonso X, el Sabio (1221-1284), en buena parte copia de los tratados y problemas ajedrecísticos árabes –, los nombres de las piezas y posiciones: *alfil* (hasta hoy empleado en castellano), *roque* (originalmente el nombre de la Torre y hasta hoy permanece en el movimiento de Rey con Torre), *alferza* (nombre que tenía la Dama de la época), *alfilada* etc., denotan su origen inmediato árabe. Los árabes fueron, pues, el “pueblo del medio” en el sentido de haber recibido el ajedrez de Persia e intermediado su transmisión al Occidente.

2. Las leyendas sobre el origen del ajedrez

Hasta las leyendas sobre el origen del juego son, en Occidente, importadas de los árabes. Como es natural, desde pronto se encontraron entre los árabes diversas leyendas sobre el origen del ajedrez ⁽⁴⁾. Las más antiguas remiten a la “India” y, en general, a cierto rey y a ciertos sabios de la “India”, estableciendo también una conexión con el juego de *tablas*, un juego de tablero en que la habilidad está condicionada a la suerte de los dados. En la introducción del *Libro del Acedrex*, D.

Alfonso se refiere a “antiguas historias” sobre el origen del juego – “el más noble y sereno” – y narra la siguiente leyenda árabe como “la más cierta y verdadera”:

“Segunt cuenta en las Istorias antiguas en India la mayor ovo un Rey que amaba mucho los sabios, e tienelos siempre consigo, e fazieles mucho a menudo razonar sobre los fechos, que nascien de las cosas. E de estos avie y tres que tenien sesendas razones: El uno dizie que mas valie seso que ventura: ca el que vivie por el seso fazie sus cosas ordenadamientre: e aunque perdiese, que no avie y culpa, pues que fazie lo quel convenie. Ell otro dizie que mas valie ventura que seso; ca si ventura oviese de perder o de ganar que por ningun seso que oviese non podrie estorcer dello. El tercero dizie que ero meior que pudiese vevir tomando de lo uno e de lo al: ca esto era cordura: ca en el seso quanto meior era tanto avie y mayor cuidado como se pudiesse facer complidamientre. E otro si en la ventura quanto mayor era que tanto avie y mayor peligro; porque no es cosa cierta. Mas la cordura derecha era tomar del seso, aquello que entendiesse omne que mas su pro fuesse; e de la ventura guardarse della en lo que fuesse su pro. E despues ovieron dichas sus razones much’affincadas mandoles el Rey quel aduxiese ende cada uno muestra de prueba, daquello que diziese, e dioles plazo qual le demandaron, e ello fueronse a catar sus libros cada uno segunt su razon. E quando llego el plazo vinieron cada unos antal Rey con su muestra. E el que tenie razon del seso troxo Acedrex cos sus iuegos, mostrando que el que mayor seso oviesse, e estudiessse apercebudo podrie vencer all otro. E el segundo que tenie la razon de la ventura troxo los Dados mostrando que no llegando el omne por ella a pro, o a danno. El tercero que dizie que contadas e puestas en sus casas ordenadamientre, e con sus dados, que las moviessen para iugar segunt se muestra en este libro que fabla apartadamientre desto. En que face entender, que por el iuego dellos que el qui las sopiere bien iogar, que aunque la suerte de los dados le sea contraria que por su cordura podra iogar con las tablas de manera que esquivara el danno, quel puede venir por la aventura de los dados. E porque el acedrex es mas assossegado iuego e onrrado que los dados non las tablas; fabla en este primeramientre de el etc. ⁽⁵⁾.

3. El ajedrez como *mathal*, metáfora de la vida.

Ya en esta leyenda se nota la imaginación oriental (y, también, medieval) que tanto contrasta con la aridez lógico-operacional del Occidente de hoy. Pues en Oriente el ajedrez es campo privilegiado para *amthal* y es la gran metáfora de la vida y del amor ⁽⁶⁾: entre los árabes, son particularmente exploradas, en este sentido, la fuerza de ataque de la Torre y la promoción del Peón, que se torna *Firzan* al alcanzar la octava casilla, lo que es sin duda una situación existencial interesante. Y entre las Rubaiyat de Omar Khayyam encontramos, por ejemplo, ésta ⁽⁷⁾:

Para hablar claramente y sin alegorías (!?)

*Somos las piezas del ajedrez que se juega desde el Cielo
Que juega con nosotros en el tablero del ser
E después... volvemos, uno a uno, a la bolsa de la Nada.*

El Occidente medieval cristiano no sólo aprende con los árabes a jugar al ajedrez, sino también a tomarlo como base de una interpretación alegórica, moral y existencial de la vida humana. Un famoso ejemplo del siglo XIII es la *Moralitas de Scaccario* ⁽⁸⁾, sermón moral con base en el ajedrez:

“Todo este mundo es como un tablero de ajedrez: una casilla es blanca, otra es negra, y así representa el doble estado de vida o de muerte, de gracia o de pecado.

La familia que habita este tablero está formada por los hombres de este mundo que – tal como las piezas salidas todas de la misma bolsa (sacculus) – proceden todos de un sólo vientre materno (sacculus)⁽⁹⁾. Y, tal como las piezas, los hombres asumen sus puestos en los diferentes lugares de este mundo, cada uno con su propia denominación.

El primero es el Rey, después la Reina, en tercer lugar la Torre (roculus), en cuarto el Caballo, en quinto el Alfil (alpinus) y en sexto el Peón. Y el carácter del juego es tal, que uno captura el otro y, con el juego terminado, así como todos habían salido de la misma bolsa, a ella vuelven. Y, entonces, ya no hay diferencia entre el Rey y el pobre Peón, pues acaban de la misma manera, tanto el rico como el pobre. (...)

En este juego, el Rey se mueve y captura en todas las direcciones, simbolizando el hecho de que todo lo que el Rey hace es tenido por justo (...). Los Peones son los pobres que andan una casilla en línea recta, pues mientras el pobre permanece en su sencillez, vive honestamente; pero, para capturar, se corrompe y lo hace oblicuamente, pues por la codicia de bienes o de honras, sale del camino recto con falsos juramentos, adulaciones o mentiras.

Y, por último, al alcanzar la octava casilla, el final de su carrera de Peón, se transforma en Alferza, amplía y consume su iniquidad, como se dice en Alexandre: ‘No hay nadie más intratable que un pobre que ascendió’”.

Esa mentalidad alegórica, tan árabe, informa muchos *mansubat* ⁽¹⁰⁾ (problemas); frecuentemente, el problema pasa a ser un cuento fantástico. Antes de ejemplificar, sin embargo, es necesario indicar las reglas con las que era practicado el ajedrez por los árabes de aquella época.

4. Reglas del ajedrez original árabe

Presentamos, a continuación, las reglas del ajedrez original árabe. Como el ajedrez de hoy deriva del árabe, nos parece que el mejor procedimiento es señalar en qué difiere el ajedrez practicado en aquella época del actual:

1. No había Dama y, en su lugar, *encontramos el Firzan*. *El Firzan* se mueve solamente una casilla en diagonal (hacia adelante o hacia atrás) y captura de ese mismo modo (diagrama abajo).

2. Los *Alfiles* saltan exactamente dos casillas en diagonal (hacia adelante o hacia atrás), aunque haya piezas en medio (diagrama abajo). Y capturan de ese mismo modo.

3. Peón que alcanza la octava casilla se transforma en *Firzan*.

4. Un jugador que pierda todas sus piezas, quedando sólo con el Rey, se considera derrotado. También pierde cuando, por ahogamiento, está imposibilitado de dar el lance.

5. No existen los lances: capturar *en passant* y enrocar.

6. El Peón no tiene el privilegio de saltar dos casas en su primer movimiento.

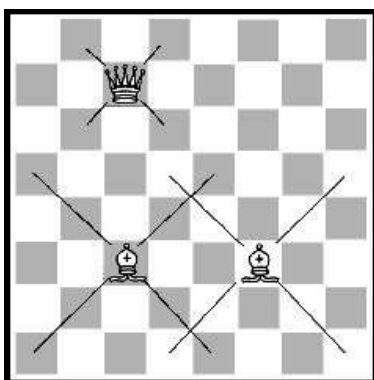


Diagrama 1

5. Los grandes maestros de la época abasí.

Con estas reglas es como los grandes maestros de la época desarrollan prodigiosas obras de imaginación, sobre todo en lo relacionado con el capítulo de los problemas de ajedrez. El comienzo de la gran literatura del ajedrez se encuentra entre los años 750 y 950, los dos primeros siglos del califato abasí. En esa época, grandes ajedrecistas escriben sus tratados, que contienen intuiciones de una agudeza e ingeniosidad espantosas en la concepción de problemas:

Al-'Adli – *Kitab ash-shatranj* (Libro del Ajedrez).

Ar-Razi – *Al-lutfy ash-shatranj* (Elegancia en el Ajedrez).

As-Suli – *Kitab ash-shatranj* (Libro del Ajedrez - I).

– *Kitab ash-shatranj* (Libro del Ajedrez - II).

Al-Lajlaj – *Kitab mansubat ash-shatranj* (Libro de los problemas de ajedrez).

Aliqlidisi – *Kitab majmu' fy mansubat ash-shatranj* (Livro de la colección de los problemas de ajedrez).

Tres antiguos problemas árabes

El problema, que es justamente considerado la poesía del ajedrez, tuvo extraordinaria importancia en el mundo árabe (también en este particular los primeros tratadistas europeos imitan a los ajedrecistas árabes). Junto a la dimensión estética, el problema tiene una misión formativa: desarrollar la habilidad del ajedrecista. Además, en el problema desaparece un inconveniente del ajedrez de la época: su excesiva morosidad. En el problema, tanto para el árabe abasí como para el ajedrecista de hoy, todo se desarrolla a partir de una posición previamente dada; artificial, es cierto, pero por ello mismo didáctica. En el problema es donde se aprenden maniobras y secuencias fundamentales para uso en las partidas.

1. El problema de Dilaram

Este problema aparece ya en As-Suli, y en Al-Lajlaj se llama problema de Dilaram. Dilaram era la esposa favorita de un noble que la amaba tiernamente y su corazón no encontraba paz sin ella. Cierta vez, enfrentando a un ajedrecista muy fuerte, cometió la imprudencia de apostar, en el juego, a su querida Dilaram. La posición le fue quedando cada vez más desfavorable, hasta el punto en que el oponente podría darle jaque mate en su próximo lance. En ese exacto momento (diagrama 2), Dilaram, que estaba viendo el juego, intervino audazmente ⁽¹⁾, bramando: “¡Sacrifica tus dos torres pero no a mí!” El marido pensó, entendió el recado y venció la partida. Y vivieron felices para siempre...

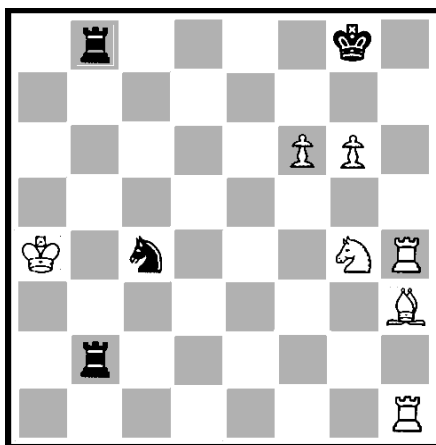


Diagrama 2: El problema de Dilaram

1. Th8+ Rxh8
2. Af5+ Rg8
3. Th8+ Rxh8
4. g7+ Rg8
5. Ch6++

2. Mansuba ad-Dulabiya (El problema de la rueda)

Se trata de un problema genial e ingeniosísimo que ya aparece en As-Suli. Es llamado por Al-Lajlaj “Problema de la rueda de agua” porque – dice un antiguo manuscrito – los Caballos hacen girar al Rey tres veces ⁽¹²⁾ y, al final, acaban por matarlo en su propia casilla ⁽¹³⁾. Recibe también ese nombre porque los Caballos podrían hacer que el Rey girase indefinidamente...:

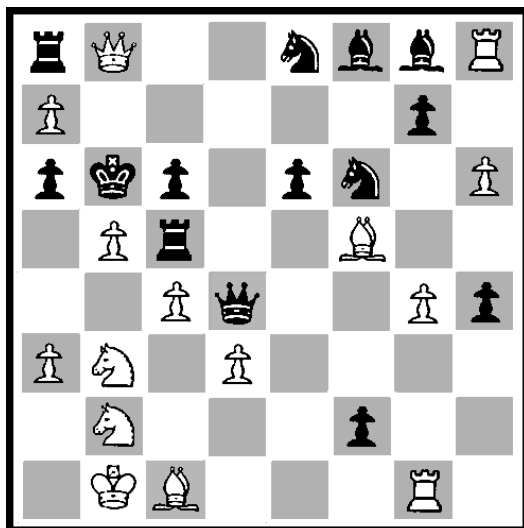


Diagrama 3: El problema de la rueda

- | | | |
|--------------|---|--------------|
| 1. Ca4+ Rb7 | 14. C(f)xd4+ Ra4 | 25. Cg6+ Rf3 |
| 2. Ca5+ Rc8 | 15. Cc3+ Ra5 | 26. Cg5+ Re2 |
| 3. Cb6+ Rd8 | 16. Cb3+ Rb6 | 27. Cf4+ Rd2 |
| 4. Cb7+ Re7 | 17. Ca4+ Rb7 | 28. Cf3+ Rc3 |
| 5. Cc8+ Rf7 | 18. C(b)xc5+ Rc8 | 29. Ce2+ Rb3 |
| 6. Cd8+ Rg6 | (Las jugadas 19 a 29 reproducen 3 a 13) | (Final) |
| 7. Ce7+ Rg5 | 19. Cb6+ Rd8 | 30. Cd2+ Ra4 |
| 8. Cf7+ Rf4 | 20. Cb7+ Re7 | 31. Cc3+ Ra5 |
| 9. Cg6+ Rf3 | 21. Cc8+ Rf7 | 32. Cb3+ Rb6 |
| 10. Cg5+ Re2 | 22. Cd8+ Rg6 | 33. Ca4+ Rb7 |
| 11. Cf4+ Rd2 | 23. Ce7+ Rg5 | 34. Ca5+ Rc8 |
| 12. Cf3+ Rc3 | 24. Cf7+ Rf4 | 35. Cb6+ Rd8 |
| 13. Ce2+ Rb3 | | 36. Cxc6++ |

3. Ejércitos en guerra

Se trata de una variante de otro problema muy ingenioso. Es, según antiguos manuscritos, uno de los problemas de Al-'Adli elogiado por As-Suli.

Una epidemia diezmó el ejército blanco y su rey se ve forzado a intentar la paz con el rey negro. El rey negro ordena a su visir que traiga al rey blanco a su presencia, pero el visir, alegando indisposición, ordena a dos lentos soldados (Peón del Alfil de la Dama y Peón del Caballo de la Dama) que avancen y cumplan la orden del rey. El rey, furioso con la desobediencia, mata a su visir (la Dama negra es excluida del tablero). Tal acto convence al rey blanco de que no debe esperar clemencia (“Si – piensa el rey blanco– él mató a su propio visir, ¿qué hará conmigo, su enemigo?”) y, entonces, él envía a sus fieles caballeros para un desesperado ataque: a medianoche sorprenden a los centinelas y acosan al rey adversario, que intenta huir. Empieza una implacable persecución, a la que se juntan el visir y el elefante (Dama y Alfil) blancos, que liquidan al enemigo.

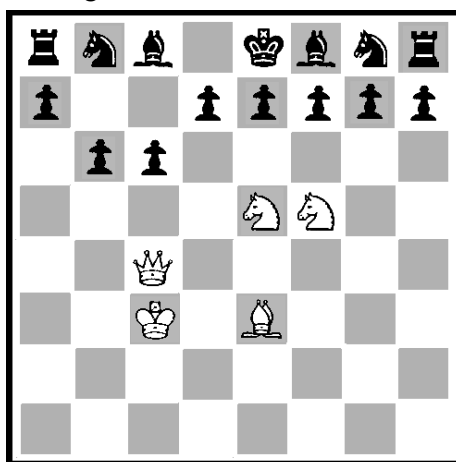


Diagrama 4: Ejércitos en guerra

1. Cxg7+ Rd8
2. Cxf7+ Rc7
3. Ce8+ Rb7
4. Cd8+ Ra6
5. Cc7+ Ra5
6. Cb7+ Ra4
7. Db3+ Ra3
8. Ac1++

NOTAS

1. Este artículo recoge y desarrolla –enfatisando la cultura árabe– temas presentados – más ampliamente en lo que se refiere a la cultura occidental medieval– en el libro Lauand, L.J. *O Xadrez na Idade Média*. S. Paulo, Perspectiva-Edusp, 1988. En ese

libro se encuentran, además de indicaciones bibliográficas, la traducción de la obra que inició la gran literatura ajedrecista occidental, el *Libro del Acedrex* de D. Alfonso X (1221-1284). Los problemas árabes y algunos otros datos históricos proceden de la clásica obra de H. J. R. Murray. *A History of Chess*, Oxford at the Clarendon Press, reimpr. 1962.

2. Murray (p.159) señala que *pil* –em árabe, *fil*– no es palabra nativa persa (sea como fuere, en cuanto nomenclatura ajedrecista, es importada de los persas); y *farzan*, sábio, no tiene conexión con *wazir* (visir), y el hecho de que la pieza haya sido identificada posteriormente con el visir se debe a su proximidad con el rey en el tablero.

3. El rey es algunas veces, sugestivamente, también llamado de *nafs* (alma o *self*): puede perderse cualquier pieza, pero no a sí mismo, ¡no el alma!

4. Véase en Murray el cap. *Invention of Chess in Muslim Legend*. No falta entre ellas la conocida leyenda del rey que quiso recompensar al inventor del juego y, a primera vista, le pareció modesto la petición de granos de trigo: 1 grano de trigo para la 1a. casilla + 2 para la 2a. + 4 para la 3a. + 8 etc. en una progresión geométrica que acaba por completar ¡¡18.446.744.073.709.551.615 granos!!

5. D. Alfonso, *Libro del Acedrex, Introdução*, in Lauand, *op. cit.*, pp.67-68.

6. Cfr. Murray, pp.187 e ss.

7. *Les quatrains d'Omar Khayyam*, XCIV, Paris, Champ Libre, 1980.

8. En otro tiempo atribuido a Inocencio III. El texto completo y las indicaciones de fuentes se encuentran en Lauand, *op. cit.*, cap. 4.

9. De un sólo vientre: el de Eva o el de la Tierra.

10. Participio de *nasaba*: construido, montado, arreglado, erigido, preparado... Ya en el Occidente medieval, el problema se llama *jocus partitus* (juego partido), o *juego de partido* (D. Alfonso), indicando que se trata de una partición de aquello que sería un juego completo, que acabó siendo llamado también de *partido*. De ahí deriva también, en inglés, *jeopardy* que, por extensión, pasó a significar una situación de peligro (un proceso semántico semejante a “estar contra las tablas”).

11. De ahí el nombre original: *Mansubat al-jariyah*, el problema de la valiente.

12. Naturalmente, en la solución que damos a seguir, podríamos hacer que el Rey negro diera una vuelta más, la tercera, por ejemplo capturando la Dama y la Torre en diferentes vueltas de la “rueda de agua”.

13. En la ordenación inicial de las piezas, en la época, el Rey ocupaba la casilla actualmente ocupada por la Dama y viceversa.

A Afirmação de Realidade do Inglês

O OED, Oxford English Dictionary²⁷⁷, ao tratar de sinônimos, criteriosamente 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, 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 or implications appropriate to different contexts: e.g. serpent, snake; ship, vessel etc.

De fato, é frequente que os sinônimos, embora designem a mesma coisa, não sejam sempre substituíveis, pois costuma acontecer que cada um acentue um determinado aspecto da realidade significada. Assim, por exemplo, cada uma das palavras: “lar”, “casa”, “residência” e “domicílio”, tem sua ênfase própria, embora todas remetam ao mesmo imóvel da Rua Tal, No. Tal. Que esse imóvel seja o lugar onde se dá o aconchego da intimidade familiar é o aspecto coberto por “lar”; para efeitos legais ou entrega de pizza, fala-se em “domicílio”; e para o caráter habitual do morar, em residência; enquanto “casa” já é mais genérico e polivalente. Certamente, há contextos em que esses sinônimos podem ser substituídos uns pelos outros sem grandes sacrifícios semânticos, mas há também situações em que são insubstituíveis: não se pode, por exemplo dizer: “domicílio, doce domicílio”; nem a prefeitura cobra imposto sobre o meu lar.

A língua inglesa é muito rica em expressões para expressar a realidade de uma situação, como: *as a matter of fact, actually, indeed, of course* etc. Embora sejam “sinônimas” e em diversos casos intercambiáveis, cada uma delas tem sua história e seu uso mais apropriado.

As a matter of fact

As a matter of fact é uma expressão que quer apontar somente para os fatos, independentemente das opiniões, desejos e emoções²⁷⁸. Para além de viéses e ideologias, “*as a matter of fact*” remete única e exclusivamente de fatos, com a mesma implacável frieza com que um computador seleciona seu lance ao jogar xadrez.

²⁷⁷ Cd-ROM: *OED* 2nd. ed. on CD-ROM, 1994. A partir de agora, citado apenas como OED.

²⁷⁸ A menos que as próprias emoções sejam o fato a destacar, como na canção “*As a matter of fact*”, de Natalie Cole: *Matter of fact (ooh, as a matter of fact) / I love you (oh, as a matter of fact) / And I love that you love me back / As a matter of fact (ooh, as a matter, a matter)*.

Diz o OED no verbete “*as a matter of fact*”:

What pertains to the sphere of fact as opposed to opinion, probability, or inference; also, something which is of the nature of a fact. Phrases, as a matter of fact, in matter of fact: in point of fact, really.

Matter, no caso, adverte o próprio OED, no sentido 16, isto é: “*nearly equivalent to ‘things’, ‘something’*”. Trata-se, pois, de uma referência a fatos (*matter of fact*) para além de qualquer outra interferência: seu uso apareceria em frases como: “Muitos americanos não aceitariam mas *as a matter of fact* o esporte mais popular do mundo é o *soccer*” ou “*As a matter of fact*, para a imensa maioria dos países, a palavra *football* indica o *soccer* e não o futebol americano”. Ou para desespero da direita: “*As a matter of fact* não foram encontradas armas de destruição em massa no Iraque”

A referência factual da expressão torna-se mais clara no âmbito jurídico, no qual historicamente houve grandes discussões sobre a competência do júri, até que, desde meados do século XIX, seu papel ficou restrito a *matters of fact*, deixando as *matters of law* como incumbência do juiz. Daí a caracterização, sempre segundo o OED:

That portion of a subject of judicial inquiry which is concerned with the truth or falsehood of alleged facts; a particular question or issue that is of this nature: opposed to matter of law.

Para melhor compreendermos a distinção entre *matter of facts* e *matter of law*, tomemos como exemplo, um caso recente (setembro de 2008), que despertou enorme interesse no Brasil, assim noticiado pelo “O Globo”:

RS: Ladrão avisa a polícia sobre criança achada em carro

Publicada em 18/09/2008 às 00h14m

Marcelo Barbosa - especial para O Globo; Zero Hora

PORTO ALEGRE - Depois de furtar por volta das 2h desta quarta-feira um carro em Passo Fundo, no Norte do Rio Grande do Sul, um ladrão percebeu que uma criança dormia no banco traseiro e ligou para a Brigada Militar informando onde abandonaria o carro. O Monza azul, de 1983, foi encontrado com o menino de cinco anos ainda dormindo.

A criança foi levada para a Delegacia de Polícia de Pronto Atendimento, junto com a mãe e seu companheiro, encontrados em um bar no Centro. O plantão do Conselho Tutelar da Microrregião 2 foi acionado.

Na ligação que fez à polícia, o ladrão se disse revoltado com o descaso dos responsáveis pela criança. E ameaçou:

- Eu roubei um carro que tinha um piázinho dentro e eu não vi. Manda uma viatura lá pegar o guri e avisa ao f.d.p. do pai dele para não fazer mais isso. Avisa que, da próxima vez que eu pegar esse auto e tiver o piá lá, eu mato ele - disse o inconformado ladrão ao plantonista do 190.

(Fonte: http://oglobo.globo.com/pais/mat/2008/09/17/rs_ladrao_avisa_policia_sobre_crianca_achada_em_carro-548258159.asp, acesso em 24-09-08)

Deixando de lado os interessantes aspectos sociológicos do caso (o ladrão receber toda a simpatia do público e até da delegada que investiga o caso etc.), o *matter of facts* é se o casal responsável pela criança, de fato, deixou-a sozinha, de madrugada no carro, por um bom tempo; já o *matter of law* é se isto configura ou não, juridicamente, tecnicamente, delito de negligência. *Matter of facts* é que o ladrão não quis reter o carro; *matter of law* é se, nesse caso, houve ou não algum delito etc.

Nesse sentido, o OED traz em suas *quotations*, a sentença de Hooker, em *Of the Lawes of Ecclesiastical Politie*, de 1594:

If it be admitted that in matter of fact there is some credite to be giuen to the testimonie of man, but not in matter of opinion and iudgement.

Actually

Já *actually*, deriva da clássica distinção aristotélica entre ato e potência. Potência e ato são noções básicas e intuitivas, tão fundamentais que não se deixam definir. Precisamente uma das grandes contribuições de Aristóteles para a história da filosofia foi a de ter ensinado que há diversos modos de ser; que o ser não é unívoco (nem equívoco), mas análogo. Potência e ato são dois modos de ser: a potência é, por assim dizer, um modo fraco; o ato, forte. O ato é o que mais propriamente é. Ato é o que é real, fático, **já** realizado (aspecto temporal acentuado pela nossa palavra "atualmente"). É nesse sentido aristotélico de realidade que a língua inglesa diz "*actually*" para indicar que algo é realmente, de fato. Já potência é o que pode vir a ser real (em ato), mas de fato não o é; uma semente pode (está em potência de) vir a ser (em ato) árvore; já uma pedra, não.

Assim, o OED registra:

Actually - In act or fact; as opposed to possibly, potentially, theoretically, ideally; really, in reality.

E dá exemplos do século XVIII:

1775 J. Harris Philos. Arrangem. (1841) 365 Every substance that actually is, by actually being that thing, actually is not any other. A piece of brass, for example, actually is not an oak.

1782 Priestley Matter & Spirit I. Pref. 15, I would have every man write as he actually feels.

Actually refere-se à realidade profunda, para além das aparências e assim, diz A. C. Bhaktivedanta Swami, o fundador do movimento Hare Krishna:

Action in Krishna Consciousness is inaction, whereas a person doing nothing materially may appear to be inaction to others, but actually he is doing something for Krishna
(<http://religion.krishna.org/Letters/2000/07/L00017.html>)

Actually refere-se à realidade dos fatos em oposição a seu potencial. Como quando dizemos que o futebol brasileiro tem tudo para ser medalha de ouro olímpica, inúmeros jovens jogadores talentosíssimos, tradição e “cancha” etc. mas *actually* nunca conquistou esse prêmio. Ou como lemos num blog de cinema:

In Bloodsport [“O Grande Dragão Branco”], Van Damme is Frank Dux, a boxer of enormous potential but actually a nobody in the martial arts arena.
(<http://www.nst.com.my/blogs/fillips/316>, acesso em 24-09-08)

Nesses casos, se substituíssemos *actually* por “*matter of fact*” perderíamos a referência à oposição potência/ato.

Of course

Se *actually* originariamente acentua a realidade em oposição à possibilidade, a certeza contida em *of course* provém do costume, do usual, do esperado, do que é normal e *corrente* (sentido etimológico de *course*). Por exemplo, duas pessoas vão juntas em um carro para um almoço marcado com um terceiro, J. Gilberto. Ao perceber que estão uns poucos minutos atrasados, uma delas manifesta sua preocupação e é tranquilizada pela outra: “- Não se preocupe, vamos chegar antes do Gilberto”. “- Você tem certeza?” “*Of course*. Eu o conheço há anos e ele sempre chega pelo menos meia hora atrasado”.

Sempre de novo, o OED e suas *quotations*:

Of course. Belonging to the ordinary procedure, custom, or way of the world; customary; natural, to be expected.
1580 Lyly *Euphues* (Arb.) 93 *The friendship between man and man as it is common so is it of course.*
1709 Steele *Tatler* No. 109 33 *Their Congratulations and Condoleances are equally Words of Course.*
1795 *Jemima II.* 87 *You profess a wish to oblige me, said Rosina; if only words of course, I beg you will spare my ear.*
1818 *Cruise Digest* (ed 2) II. 88 *A case in which this right is supported, as a thing of course.*

Daí :

Of course. In ordinary or due course, according to the customary order, as a natural result. † of common course: ordinarily, as an every-day occurrence.
1542 *Udall Erasm. Apoph.* 53 a, *Of course and custom.*

1657 Heylin *Ecclesia Vindicata* ii. 472 *That not once or twice, but of common course.*

E:

Of course. *In qualification of the whole clause or sentence: naturally, as will be expected in the circumstances; for obvious reasons, obviously. (Sometimes used as an emphatic affirmative reply.)*

1823 J. D. Hunter *Captiv. N. Amer.* 39 *She made some very particular inquiries about my people, which, of course, I was unable to answer.*

1838 Dickens *O. Twist* xxxiv. 266 *You will tell her I am here?..Of course.*

Indeed e outras formas

Indeed é uma forma derivada de *deed* (*in deed*, até c. 1600 geralmente escrita em duas palavras ou até na forma mais forte: *in very deed*), o feito/ fato²⁷⁹, ou segundo o OED: “*Deed - That which is done, acted, or performed by an intelligent or responsible agent; an act*”. *Quotations*:

1601 Shakes. *Jul. C.* iii. ii. 216 *They that haue done this Deede, are honourable.*

1667 Milton *P.L.* xi. 256 *And one bad act with many deeds well done Mayst cover.*

1809-10 Coleridge *Friend* ix. (1887) 37 *What are noble deeds but noble truths realized?*

1875 Jowett *Plato* (ed. 2) V. 52 *Their deeds did not agree with their words.*

Deed é o fato, *indeed* é “de fato”, verdadeiramente, realmente. E seu uso corresponde, mais ou menos, ao nosso “de fato”. Nas *quotations* do OED, vê-se que *indeed* é de uso muito antigo (e é também muito usada na Bíblia King James):

1. In actual fact, in reality, in truth; really, truly, assuredly, positively. c1330 R. Brunne *Chron. Wace* (Rolls) *That was the firste wassail in dede.*

1430-40 Lydg. *Bochas* ix. iii. (MS. Bodl. 263) 408/2 *In al his book, he had afforn nat seen A mor woful creature, in deede.*

1526 Tindale *Luke* xxiv. 34 *The lorde is risen in dede and hath apered to Simon.*

1610 Shakes. *Temp.* i. ii. 96 *My trust which had indeede no limit.*

2. In reality, in real nature or essence, opposed to what is merely external or apparent.

²⁷⁹ Também em sentidos derivados, como o de “grandes feitos”, “feitos de armas”, “Atos dos Apóstolos” etc.

1526 Pilgr. Perf. (W. de W. 1531) 143 Rather make it seme lesse incomparably than it is in dede.

a1568 R. Ascham Scholem. Pref. (Arb.) 18 The Scholehouse should be in deede, as it is called by name, the house of playe and pleasure.

1692 E. Walker Epictetus' Mor. v, That which I see, Is not indeed that which it seems to be.

Como em outras línguas, há ainda diversas outras formas de afirmação de realidade ou certeza, como: *really, sure, naturally, certainly, absolutely, in truth, etc.* que não serão objeto deste estudo. Algumas dessas expressões de afirmação de realidade, tal como acontece com *indeed*, podem ter ainda outros usos na linguagem, como o de intensivos (“it is very cold indeed”, “was indeed grateful”, “it is really cold”, “really grateful); ou interjeição que expressa surpresa, dúvida ou ironia; etc.

A grande quantidade e variedade de uso (por vezes sutil) dessas formas parecem indicar uma correspondência a um grande anseio humano: o de atingir a verdade com segurança (não por acaso, *sure* vem do *securus* latino), descobrir a realidade e tomá-la como base de sua vida. Mas, ao mesmo tempo, o fato é que essa mesma profusão parece indicar também a fragilidade dessa pretensão...

English Affirmation of Reality

Translated into English by Douglas Camargo

The OED, Oxford English Dictionary²⁸⁰, when dealing with synonyms, carefully distinguishes and records two meanings, the strict and the broad:

Synonym - 1. Strictly, a word having the same sense as another (in the same language); but more usually, 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 or implications appropriate to different contexts: e.g. serpent, snake; ship, vessel etc.

As a matter of fact, although synonyms mean the same thing, often they are not interchangeable, because it so happens that each one accentuates a particular aspect of the significance of reality as implied. Thus, for example, each one of the following words: “home”, “house”, “residence” and “domicile” has its own emphasis, nevertheless all refer to a same property at such number, at such street. If such property is the place where coziness of family intimacy is enjoyed, “home” is the better word; when it comes to legal matters, “domicile” is spoken; and for the usual meaning of living; “residence”, whereas “house” is more generic and inclusive of more meanings.

Certainly there are contexts in which these synonyms can be substituted one for the other without great semantic loss, but there are also situations in which they are irreplaceable: it cannot be said, for example, “domicile, sweet domicile”, nor the city collects property tax on the home.

The English language is very rich of expressions to describe the reality of a situation, such as: a matter of fact, actually, indeed, of course, etc. Though being synonyms and in many cases, interchangeable, each one of them has its history and a more appropriate usage.

As a matter of fact

²⁸⁰ Cd-ROM: *OED* 2nd. ed. on CD-ROM, 1994. From this point on cited simply as OED.

“As a matter of fact” is an expression which denotes only the facts regardless of opinions, desires and emotions²⁸¹. Beyond interpretations and ideologies, “as a matter of fact” refers only and particularly to facts with the same relentless coldness with which a computer selects its moves when playing chess.

The OED entry for “as a matter of fact” says:

What pertains to the sphere of fact as opposed to opinion, probability, or inference; also, something which is of the nature of a fact. Phrases, as a matter of fact, in matter of fact: in point of fact, really.

Matter, in this case, the OED itself reminds, under sense 16, is: “nearly equivalent to ‘things’, ‘something’”. It concerns, therefore, to a reference the facts (matter of fact) beyond any other interference: its usage would be shown in sentences like: “many Americans wouldn’t accept it, but as a matter of fact the most popular sport in the world is soccer” or “as a matter of fact, for the greater majority of countries, the word ‘football’ refers to soccer and not to American football”. Or for the right wing’s despair: “as a matter of fact no weapons of mass destruction were found in Iraq.”

The factual reference of the expression becomes clearer in the judiciary, where great, historical discussions took place about the jury competence, until, since the middle of the XIX century, its role became restricted to matters of fact, leaving “matters of law” to the judge incumbency. Hence the definition, always according to OED:

That portion of a subject of judicial inquiry which is concerned with the truth or falsehood of alleged facts; a particular question or issue that is of this nature: opposed to matter of law.

To better understand the difference between matter of facts and matter of law, let us consider for example, a recent case (Sept. ’08), that raised great interest in Brazil, as reported in “O Globo”:

Thief warns police about child found in car

Published in 9/18/08 at 00:14 am

Marcelo Barbosa – special for “O Globo”; “Zero Hora”

Porto Alegre – after stealing a car around 2 am this Wednesday in Passo Fundo, north of Rio Grand do Sul State, a thief noticed a child sleeping in the backseat, and called the police to inform where he would leave off the car. The 1983 blue Monza was found with a five year old boy still sleeping. The child was taken to the police station together with his mom and her companion who were found at a downtown bar. The State Tutelage Council was contacted.

On calling the police, the thief said he was revolted with the parents’ disregard and negligence towards the kid. And he threatened: I stole a car with a boy in it, I didn’t see him. Send a police car out to get the kid and tell the s.o.b of his father not to do it again. Tell the man that

²⁸¹ As long as self emotions be a destinguishing fact, like in the song “As a matter of fact”, by Natalie Cole: *Matter of fact (ooh, as a matter of fact) / I love you (oh, as a matter of fact) / And I love that you love me back / As a matter of fact (ooh, as a matter, a matter).*

the next time I find this car with the kid in it, I'll kill him – said the non-conformed thief to the cop on duty.
(Source: <http://oglobo.globo.com/pais/mat/2008/09>)

Putting aside the interesting sociological aspects of this case (the thief receiving sympathy from the public and even from the police woman who is investigating this case), the matter of fact is if the couple, responsible for the child, in fact, left him alone for a long time at dawn, and the matter of law is whether this case amounts or not judicially, technically, to delict of negligence. Matter of facts is that the thief did not want to retain the car; matter of law is, in this case, whether there was or not a delict, etc.

In this sense, the OED mentions in its quotes, a sentence by Hooker, in *Of the Lawes of Ecclesiastical Politie*, 1594:

If it be admitted that in matter of fact there is some credite to be giuen to the testimonie of man, but not in matter of opinion and iudgement.

Actually

On the other hand, “actually” comes from the classical Aristotelian distinction between act and potency. Potency and act are basic and intuitive notions, so fundamental that they escape definition. Precisely one of the great contributions Aristotle made to the history of philosophy was to teach that there are divers modes of being; that being is not univocal (nor equivocal), but analogous. Potency and act are two modes of being: potency is, in a way, a weak mode; act, strong. Act is what most appropriately is. Act is what is real, factual, already realized (the temporal aspect accentuated by the Portuguese word “atualmente”). It is on this Aristotelian sense of reality that the English language says “actually” to indicate that something is really, in fact. On the other hand potency is that which may come to be real (in act), but in fact it is not; a seed may (is in potency of) come to be (in act) a tree; whereas a rock may not.

The OED entry reads:

Actually - In act or fact; as opposed to possibly, potentially, theoretically, ideally; really, in reality.

And gives examples of the XVII century:

1775 J. Harris Philos. Arrangem. (1841) 365 Every substance that actually is, by actually being that thing, actually is not any other. A piece of brass, for example, actually is not an oak.

1782 Priestley Matter & Spirit I. Pref. 15, I would have every man write as he actually feels.

Actually refers to profound reality, besides appearances and thus says A.C. Bhaktivedanta Swami, founder of the Hare Krishna movement:

Action in Krishna Consciousness is inaction, whereas a person doing nothing materially may appear to be inaction to others, but actually he is doing something for Krishna
(<http://religion.krishna.org/Letters/2000/07/L00017.html>, accessed in 09-24-08)

“Actually” refers to the reality of facts opposed to its potential. When we say that Brazilian soccer has everything to win an Olympic gold medal, such as many high talented young players, tradition, experience, etc., but actually it has never won this award. Or as we read in a motion picture blog:

In Bloodsport [“O Grande Dragão Branco”], Van Damme is Frank Dux, a boxer of enormous potential but actually a nobody in the martial arts arena.
(<http://www.nst.com.my/blogs/fillips/316>, accessed in 09-24-08)

In these cases, if we were to substitute actually for matter of fact, we would lose a reference to the opposite potency/act.

Of course

If actually originally accentuates reality in opposition to possibility, the certainty contained in “of course” comes from the custom, from the usual, from the expected, from what is normal and current (etymological sense of “course”). For example, two people go in a car out for lunch scheduled with a third person, J. Gilberto. Realizing they are a few minutes late, one of the two expresses his worry and is calmed down by the other: “Don’ t worry, we’ ll get there before Gilberto”. “Are you sure?” “Of course. I’ve known him for years, he’s always late at least a half an hour”

Again, the OED and its quotes:

Of course. Belonging to the ordinary procedure, custom, or way of the world; customary; natural, to be expected.
1580 Lyly *Euphues* (Arb.) 93 *The friendship between man and man as it is common so is it of course.*
1709 Steele *Tatler* No. 109 33 *Their Congratulations and Condoleances are equally Words of Course.*
1795 *Jemima* II. 87 *You profess a wish to oblige me, said Rosina; if only words of course, I beg you will spare my ear.*
1818 *Cruise Digest* (ed 2) II. 88 *A case in which this right is supported, as a thing of course.*

Then:

Of course. In ordinary or due course, according to the customary order, as a natural result. † of common course: ordinarily, as an every-day occurrence.
1542 *Udall* *Erasm. Apoph.* 53 a, *Of course and custom.*

1657 Heylin *Ecclesia Vindicata* ii. 472 *That not once or twice, but of common course.*

And:

Of course. *In qualification of the whole clause or sentence: naturally, as will be expected in the circumstances; for obvious reasons, obviously. (Sometimes used as an emphatic affirmative reply.)*

1823 J. D. Hunter *Captiv. N. Amer.* 39 *She made some very particular inquiries about my people, which, of course, I was unable to answer.*

1838 Dickens *O. Twist* xxxiv. 266 *You will tell her I am here?..Of course.*

Indeed and other forms

“Indeed” is a derivative from deed (in deed, till c. 1600 generally written in two words or even in a stronger form: in very deed), that which was done/fact²⁸², or according to OED: “Deed - *That which is done, acted, or performed by an intelligent or responsible agent; an act*”. *Quotations:*

1601 Shakes. *Jul. C.* iii. ii. 216 *They that haue done this Deede, are honourable.*

1667 Milton *P.L.* xi. 256 *And one bad act with many deeds well done Mayst cover.*

1809-10 Coleridge *Friend* ix. (1887) 37 *What are noble deeds but noble truths realized?*

1875 Jowett *Plato* (ed. 2) V. 52 *Their deeds did not agree with their words.*

“Deed” is the fact, “indeed” is in fact, truly, really. Its usage corresponds, more or less, to Portuguese “de fato”. In the OED quotes it is seen that indeed is of very old usage (and is also used a lot in the King James Bible):

1. In actual fact, in reality, in truth; really, truly, assuredly, positively.

c1330 R. Brunne *Chron. Wace* (Rolls) *That was the firste wassail in dede.*

1430-40 Lydg. *Bochas* ix. iii. (MS. Bodl. 263) 408/2 *In al his book, he had afforn nat seen A mor woful creature, in deede.*

1526 Tindale *Luke* xxiv. 34 *The lorde is risen in dede and hath apered to Simon.*

1610 Shakes. *Temp.* i. ii. 96 *My trust which had indeede no limit.*

2. In reality, in real nature or essence, opposed to what is merely external or apparent.

²⁸² Also in originated senses, like that of the “great accomplishments”, “made of might”, “Acts of the Apostles” etc.

1526 Pilgr. Perf. (W. de W. 1531) 143 Rather make it seeme lesse
incomparably than it is in dede.
a1568 R. Ascham Scholem. Pref. (Arb.) 18 The Scholehouse should
be in deede, as it is called by name, the house of playe and pleasure.
1692 E. Walker Epictetus' Mor. v, That which I see, Is not indeed that
which it seems to be.

As in other languages, there still are many other forms of affirmation of reality or certainty, like: really, surely, naturally, certainly, absolutely, in truth, etc ... which will not be the object of this study. Some of these expressions of affirmation of reality, such as the case of indeed, may have other usages in the language, in the form of intensive emphasis (“it is very cold indeed”, “was indeed grateful”, “it is really cold”, “really grateful”); or interjection that expresses surprise, doubt or irony; etc.

The great quantity and variety of usage (at times subtle) of these forms seem to indicate a correspondence to a deep human longing: that of reaching the truth with sureness (not perchance, sure derives from Latin *securus*), discover reality and apply it as foundation of some one's life. But, at the same time, the fact is that this same profusion appears to also indicate a fragility of this intent...

Os “se” das línguas Semitas e o Evangelho Revisitado

Pensamento confundente – línguas semitas

Distinguir e confundir, ensina o filósofo espanhol José Ortega y Gasset, são duas importantes funções do pensamento/ linguagem. Numa entrevista que fiz, em 1999, a um dos mais importantes filósofos de nosso tempo, o saudoso Julián Marías, ele assim expunha o conceito orteguiano de “pensamento confundente”:

Há uma dupla dimensão do pensamento. Há uma função, diríamos, *normal* do pensamento que é distinguir e determinar as diferentes formas de realidade. Por outro lado, se esta fosse a única função do pensamento, não haveria como lidar intelectualmente com realidades complexas, em suas conexões, nas quais interessa ver o que há de comum e, portanto, o tipo de relações que há entre realidades que, de resto, são muito diferentes. Isto é o que Ortega denominava ‘pensamento confundente’. Eu gosto do exemplo da palavra ‘bicho’, muito vaga, que se refere a milhões de animais, mas nos comportamos diante de um ‘bicho’ de uma maneira de certo modo homogênea: em muitas ocasiões as diferenças não contam: e não nos importa a espécie (haverá centenas de milhares de coleópteros, mas, para muitos efeitos, não interessa). O ‘pensamento confundente’ é muito importante e é um complemento para o pensamento que distingue²⁸³.

²⁸³. <http://www.hottopos.com/videtur8/entrevista.htm>

De fato, para certos efeitos, necessitamos da distinção; para outros, a distinção atrapalha: se pouso um “bicho” no meu ombro, tudo o que me interessa é expulsá-lo, pouco importa se se trata do coleóptero A, B ou C...

As diversas línguas têm relações diferentes com o confundente; algumas tendem mais à distinção; outras à “confusão”: não há nisso juízo de valor: o confundente pode ser uma riqueza. Em outros estudos, temos mostrado como, tipicamente, as línguas orientais tendem mais ao confundente: a designar por um único vocábulo realidades que, para nós, só podem ser expressas por diversas palavras.

Consideremos, por exemplo, a palavra árabe *Salam* (ou sua equivalente hebraica: *Shalom*), usualmente traduzidas por *Paz*. Ou melhor, se quisermos ser fiéis à semântica semítica, consideremos o radical tri-consonantal (radical que determina essencialmente o significado; as vogais só fazem a determinação periférica de sentido) S-L-M, ou em hebraico Sh- L-M.

Paz é somente um dos múltiplos significados confundidos em S-L-M.

S-L-M significa também, por exemplo, unidade, integridade física ou moral: quando eu quebro um giz, sofro um ferimento, estabeleço uma separação ou produzo uma peça com defeito estou rompendo a S-L-M. Daí que o nome SaLyM, tão frequente entre os árabes, signifique “o íntegro”, o que não se corrompe... Naturalmente, ninguém no Ocidente entenderia se se dissesse de um giz quebrado que ele perdeu “sua paz”.

Pensamento confundente – exegese bíblica

Ter em conta o caráter confundente das línguas semitas é importante para a exegese bíblica. Por exemplo, fora desse contexto confundente, é extremamente enigmática a formulação do apóstolo Paulo, que, escrevendo em grego (mas pensando com sua cabeça semita) diz que “Cristo é nossa paz...” (*Autos gar estin he eirene hemon...* Ef. 2, 14). E quando um ocidental examina a razão pela qual Paulo afirma que Cristo é “nossa paz”, aí a perplexidade torna-se total:

“Cristo é nossa paz porque Ele quebrou o muro e de dois fez um”.

Já para um semita é totalmente natural que Cristo seja nosso *Shalom* precisamente porque Ele restabeleceu a unidade, “quebrou o muro e de dois fez um” (Ef 2, 14). Aboliu a lei, fazendo, em Si mesmo, de dois, um homem novo: a paz (*Shalom*). E em Col 3, 15, Paulo dirá também, tautologicamente em semita: “é pela paz de Cristo que formais *um só* corpo” etc.

Confundindo os conceitos de paz, saúde (física ou espiritual) etc. é natural que a saudação mais comum no mundo árabe (para encontro ou despedida) seja precisamente *Salam!* S-L-M indica também aceitação (de boa ou má vontade), daí que a atitude religiosa de acolhimento da vontade de Deus seja *iSLaM*.

A mesma palavra S-L-M significa, além de paz, integridade territorial. Assim, de Salomão (SuLaiMan), Deus diz a seu pai Davi (um homem de guerras), em atenção ao nome de Salomão:

“Este teu filho será um homem de *shalom*, pois Salomão é o seu nome” (1 Crn 22,9).

E Deus, apesar da infidelidade do rei, mantém a “integridade”, a “totalidade” do reino e diz:

“Não tirarei da mão de Salomão parte alguma do reino...” (I Reis 11,34).

Em outras palavras, tanto para o árabe quanto para o judeu, a integridade territorial e a paz são pensadas confundentemente como uma única realidade: se faltar um milímetro quadrado do que se considera ser seu território, não há “paz”. Por contraste, imaginemos que o Rio Grande do Sul pretenda separar-se do Brasil e constituir uma “República Farrroupilha”. E que tal proposição seja referendada amplamente por um plebiscito, no qual os demais estados da União concordassem, de boa vontade, com essa separação. E imaginemos que, ao longo desse processo, não se troque nenhum tiro e, pelo contrário, o surgimento do novo país seja celebrado por ambos os lados e firmados acordos de fraternidade, livre comércio etc. Nesse caso, nenhum de nós diria que houve uma quebra de paz (pelo contrário, promover-se-iam até churrascos “binacionais” de confraternização...). Já para um árabe ou um israelense, para quem paz contém, “confunde” muito mais que “não-guerra”, é inconcebível uma subtração de território que não fosse quebra de “paz”. É o que diz um árabe que passou muitos anos no Brasil antes de retornar para o Líbano numa entrevista a *O Estado de S. Paulo* (20-10-93, A 11):

“**Paz** - Ouvindo o jorro de esperança, o comerciante ‘batricio’ Abdul Razak Masjzoub interrompe, nervoso: ‘Tem obstáculo muito grande para a paz. (...) Paz que estão fazendo não justa: cadê Jerusalém? Cadê o sul do Líbano? Para dar certo, o paz tem que ser geral. Devolver tudo ocupado. Isto se chama paz.’”

Pensamento que distingue – os “se” semitas x nosso “se” singular

Mas, neste artigo, não enfatizaremos o confundente semita; interessa-nos, sim, um caso excepcional, que vai no sentido contrário: um caso no qual as línguas semitas (centraremos nosso estudo no árabe, mas vale também para o hebraico e o aramaico, a língua falada por Jesus), distinguem, enquanto nossa língua confunde: trata-se da conjunção “se” e de como essa nossa “confusão” pode perturbar a compreensão das falas evangélicas.

É o caso da distinção semita em três níveis daquilo que, em nossa língua, se confunde na única conjunção “se”²⁸⁴. Para nós, a conjunção “se” é confundente e pode situar-se - quanto à possibilidade de realização - em três níveis distintos:

- 1) Um primeiro nível é o “se” (em árabe *idha*) que expressa uma certeza (ou algo muito provável) de que algo vai se realizar: “Se chover em janeiro em São Paulo, haverá enchentes”, “Se o teu filho te der alguma preocupação, tem paciência”. É um “se” que poderíamos até substituir por “quando”: certamente choverá em janeiro e filho sempre dá alguma preocupação.
- 2) No extremo oposto, situa-se o “se” (em árabe: *law*) que expressa uma impossibilidade (ou quase): “Vai ver se eu estou na esquina”, “Se não houver políticos corruptos, o Brasil será o maior país do mundo”.
- 3) E, finalmente, o “se” mais normal, que expressa dúvida real: pode ser que sim, mas também pode ser que não. Como quando a grávida diz: “Não sabemos ainda se é menino ou menina”; ou o convidado no celular: “Não sei se vai dar para chegar a tempo: o trânsito está muito congestionado”.

Na 33ª. rodada do campeonato brasileiro de 2007, tivemos uma confluência dos três níveis do “se”. Para ser campeão, bastava ao São Paulo não perder para o lanterna América de Natal, em um Morumbi lotado com 60000 torcedores. A diferença dos saldos de gols entre os dois times era de 90!! Quando a imprensa noticiou: “Se o São Paulo não perder para o América, será campeão por antecipação”, esse “se” não era de dúvida, mas de certeza: ninguém apostaria um centavo no América (ainda que o técnico Muricy Ramalho insistisse em afetar humildade). Já o “se” de dúvida real, de possibilidade real, ficava por conta de: “Se o Corinthians for rebaixado...”, naquela ocasião uma mera possibilidade. E, finalmente, quem dissesse, naquela 33ª. rodada, “Se o Santos for campeão...” (o Santos ainda tinha uma infinitesimal “chance matemática”, envolvendo mil articulações...), estaria usando o “se-*law*”, que corresponde ao nosso “dar zebra”, fato impossível pois a “zebra” não está sequer na lista dos bichos do “jogo do bicho”: da impossibilidade metafísica, a expressão passou para a “impossibilidade” probabilística.

Certamente, por vezes, as flexões verbais do português permitem perceber que se trata do “se” irrealizável ou utópico, como nos versos de Ataulfo Alves em “Mulata Assanhada”:

Ai, mulata *se* eu pudesse,
E *se* o meu dinheiro desse,
Eu te dava sem pensar,
Esta terra, este céu, este mar

Ai, meu Deus, que bom seria
Se voltasse a escravidão

²⁸⁴. Para as formas árabe, hebraica e aramaica do “se” de impossibilidade (em árabe: *law*), veja-se “If introducing statement known or believed to be untrue” in De Lacy O’Leary *Comparative Grammar of Semitic Languages*, Routledge, 2000, p. 276. Para o se de certeza (em árabe *idha*, em hebraico *hen*), cf.: Stec, D. M. “The Use of “*hen*” in Conditional Sentences”, *Vetus Testamentum*, Leiden, Brill, 1987, vol. 37, n 4, p.478-486. Segundo Stec, há mesmo estudiosos que consideram *hen* - no sentido especial de “se” – um aramaismo no hebraico bíblico.

Eu comprava esta mulata
E levava pro meu barracão

Mas, em outros casos, não é tão claro! Lembro-me de que, na minha infância, tropeçávamos em toda parte (até afixado em caixas de padaria) com o poema, hoje esquecido, “Se”, de Rudyard Kipling, que, na tradução de Guilherme de Almeida²⁸⁵, era nos apresentado como um ideal moral concreto (exigente, mas não necessariamente impossível).

Se

Se és capaz de manter a tua calma quando
Todo o mundo ao teu redor já a perdeu e te culpa;
De crer em ti quando estão todos duvidando,
E para esses no entanto achar uma desculpa;
Se és capaz de esperar sem te desesperares,
Ou, enganado, não mentir ao mentiroso,
Ou, sendo odiado, sempre ao ódio te esquivares,
E não parecer bom demais, nem pretensioso;

Se és capaz de pensar - sem que a isso só te atires,
De sonhar - sem fazer dos sonhos teus senhores.
Se encontrando a desgraça e o triunfo conseguires
Tratar da mesma forma a esses dois impostores;
Se és capaz de sofrer a dor de ver mudadas
Em armadilhas as verdades que disseste,
E as coisas, por que deste a vida, estraçalhadas,
E refazê-las com o bem pouco que te reste;

Se és capaz de arriscar numa única parada
Tudo quanto ganhaste em toda a tua vida,
E perder e, ao perder, sem nunca dizer nada,
Resignado, tornar ao ponto de partida;
De forçar coração, nervos, músculos, tudo
A dar seja o que for que neles ainda existe,
E a persistir assim quando, exaustos, contudo
Resta a vontade em ti que ainda ordena: “Persiste!”;

Se és capaz de, entre a plebe, não te corromperes
E, entre reis, não perder a naturalidade,
E de amigos, quer bons, quer maus, te defenderes,
Se a todos podes ser de alguma utilidade,
E se és capaz de dar, segundo por segundo,
Ao minuto fatal todo o valor e brilho,
Tua é a terra com tudo o que existe no mundo
E o que mais -tu serás um homem, ó meu filho!

²⁸⁵. <http://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u91936.shtml> Acessado em 1-1-08.

O caráter confundente de nosso “se” (oscilando entre a possibilidade, a dúvida, a impossibilidade e até a certeza...) permitiu a paródia desse poema por José Paulo Paes, em:

“Kipling revisitado”²⁸⁶

se etc

se etc

se etc

se etc

se etc

se etc

se etc

serás um teorema

meu filho

Para três grandes campos, de situações tão diversas, dispomos de um único “se”. Mas imaginemos que tivéssemos três (ou mais...) palavras totalmente distintas, para os três distintos níveis de “se”: impossibilidade, certeza e possibilidade. Como ficaria a tradução de um texto de uma língua que dispusesse de mais de um “se”?

Analisaremos algumas (poucas) características dos “se” árabes (que têm correspondentes no hebraico e no aramaico, falado por Jesus), se bem que o que nos importa é mais a ideia abstrata de poder separar três “se” (pelo menos), enquanto nossa língua nos convida a confundi-los num único caso.

“Law” árabe (semita), o “se” da impossibilidade

Comecemos pelo *law*, o “se” das construções de impossibilidade (ou quase impossibilidade; do meramente hipotético, enfático, desiderativo, utópico, etc.). É o “se” das – para usar o gramatiquês – “construções contrafactuais”, tão apreciado pela filosofia dos caminhoneiros, que estampam em seus pára-choques, sentenças como:

Se chifre fosse flor, minha cabeça seria jardim.

Se casamento fosse estrada, eu andava no acostamento.

Se pinga fosse fortificante o brasileiro seria um gigante.

(Não buzine:) Se grito resolvesse, porco não morria.

E mesmo no Alcorão encontramos exemplo semelhante:

²⁸⁶. *Um por todos (poesia reunida)*. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 97

“Se o mar fosse tinta para registrar as palavras de meu Senhor, em verdade o mar exaurir-se-ia antes de se exaurirem as palavras de meu Senhor... (18, 109)”²⁸⁷.

Se tivéssemos um equivalente português (e o “se” do começo desta frase já é o “se” *law*, pois não temos esse “se” em nossa língua), atenuar-se-iam situações muito embaraçosas, como a do vendedor da loja de roupas tamanho grande, que quer convencer o/a cliente a comprar uma calça com cintura elástica, pois se ele/a engordar, a calça se ajustará... Como dizer: “- É melhor comprar esta, pois se o senhor engordar...”, sem correr o risco de perder o cliente? (ou como dizer ao vovô muito idoso que está mais do que na hora de fazer o testamento? ou avisar o marido traído? ou a mãe do gay...? etc.)

Para casos como esses - na falta de um *law* que ajudaria a enfrentar os casos - a criatividade brasileira recorre a círculos e enrolações como: “É melhor o senhor levar esta calça porque... isto **não** vai acontecer, mas *vai que* o senhor, temporariamente, engorde um pouquinho, ela se ajusta até o senhor voltar a emagrecer...”. Para o caso da admissão da ideia da morte, ficou famosa a frase atribuída ao Dr. Roberto Marinho (os funcionários mais antigos da Globo referiam-se a ele como “Deus”): “Se um dia eu vier a faltar...”.

Um uso interessante de *law* é com *wa* (e) na expressão *wa law*, que significa: mesmo se (se de impossibilidade). Ao lado do Alcorão, a tradição muçulmana recolhe os *hadith*, os ditos do Profeta Muhammad. Um famoso *hadith* diz:

“Buscai o conhecimento mesmo se ele estiver na China”

(‘*Utlub al ‘ilma wa law fis-Sin*) o que, traduzindo para as distâncias de hoje, soaria quase como: “Buscai o conhecimento mesmo que ele esteja em Marte”.

E nos provérbios árabes²⁸⁸, encontramos:

Khara (excremento) é *khara* mesmo que atravesse o Eufrates (al-fara).O excremento não se purifica mesmo *se* atravessar o Eufrates (Feghali # 392). Rimado no original: *Al-khara khara wa law qata’ nahr al-Fara*

Dê sua massa para o padeiro assar, mesmo *se* (*wa law*) ele roubar metade (Freyha # 243). O sentido é: em qualquer caso, melhor do que a improvisação amadora é confiar o serviço a um profissional.

A dívida é um peso bravo, mesmo que (*wa law*) seja de um centavo (Jasim # 292)

O cão é cão, mesmo que revestido de ouro (Jasim # 767)

²⁸⁷. Tradução do sentido do nobre Alcorão para a língua portuguesa, realizada por Helmi Nasr; com a colaboração da Liga Islâmica Mundial. Al-Madinah: Complexo do Rei Fahd, 2005.

²⁸⁸. O sinal # indica o número do provérbio extraído das coletâneas: de Freyha, Anis *A Dictionnary of Modern Lebanese Proverbs*, Beirut, Librairie du Liban, 1974, Feghali, Michel *Proverbes et Dictions Syro-Libanais*, Paris, Institut d’Ethnologie, 1938 e Jasim Reyadh Mahdi *El refranero iraquí – aspectos semânticos y socioculturales*, tese doutoral na Universidad de Granada, Granada, 2006.

Outros provérbios com variações no uso de *law*:

Nem que apareça o Mahdi (Jasim , p. 67. *Law yazhar Al-Mahdi*, no sentido de “em nenhum caso, “nem que a vaca tussa”. Os xiitas acreditam que Muhammad al-Mahdi - o décimo segundo *imam*, falecido em 874 - encontra-se oculto e que regressará no fim do mundo). *Se* a vinha estivesse protegida de seus próprios guardas, produziria toneladas (Feghali # 2124).

E no Alcorão encontramos 80 vezes o *law*, como por exemplo, quando os condenados, que chegam ao fogo eterno, dizem: “Ah, *se* pudéssemos voltar, não teríamos seguido os ímpios” (2, 167). Ou *se* tivessem tudo o que há na terra e mais outro tanto, para, com isso, se resgatarem do castigo do Dia da Ressurreição, nada disso lhes seria aceito... (5, 36). Ou quando os incrédulos dizem: “És louco, Muhammad..., *se* é verdade o que dizes, faze descer os anjos...” (15, 7).

Também certamente foi no *law* de sua língua materna que o Apóstolo Paulo pensou seu famoso hino ao amor: “Se eu falasse as línguas dos homens e as dos anjos, mas não tivesse amor...” (I Cor 13, 1).

E se alguém estiver sem pecado, que atire a primeira pedra...

O “se”-*idha*

Para o “se”-*idha*, começemos com uma observação do criterioso estudo de Kadi, *Hatta Idha in the Qur’an...*²⁸⁹. Em seu uso como “se”, Kadi observa que a unanimidade dos gramáticos consideram *idha* como palavra que *contém* um sentido condicional, mas que *não* é uma partícula de condição, em sentido próprio (ao contrário de *in* ou outras). Assim se eu digo:

In ta’ini (jussivo) *atika* (jussivo)
Se você vier me visitar, eu te visitarei
(é bem possível que você não venha me visitar e,
nesse caso, também eu não te visitarei)

Mas com *idha*, o “se” é um *se/quando*, que expressa uma certeza:

Idha ataytani (indicativo) *atika* (indicativo)
Se (=quando) você me visitar, eu te visitarei
(É certo que você virá me visitar e, então, eu também
te visitarei)

²⁸⁹. Kadi, Samar Afif *Hatta Idha in the Qur’an: a linguistic study*, tese de doutoramento, Columbia University, 1994.

O fato em si é certo; é só questão de saber quando ocorrerá. Ou para usar o exemplo de Sibawayh, o patriarca da gramática no fim do século VIII, diz-se com *idha*:

Atika idha ihmarra al-busru

Eu te visitarei quando as tâmaras, agora verdes, amadurecerem.

Mas não se pode dizer com *in* (ou outros “se” condicionais):

Atika in ihmarra al-busru

Eu te visitarei se as tâmaras, agora verdes, amadurecerem.

(Não cabe um condicional, porque é certo que vão amadurecer²⁹⁰.)

Dichy, em conferência de 2007, sobre o condicional árabe, explica que *idha* refere-se a processo realizável, que deve ser realizado e situado em momento incerto no futuro. Emprega-se *idha* para casos como o da repetição do hábito ou o enunciado (“Se...”) de uma lei científica:

“Se ele vier (sempre que veio) a Mosul, ele nos visitará” (hábito)

Kana, idha ‘ata l-mawsila yazuruna

Ou, no exemplo de al-Gazali:

Se todo A é B (alif, ba), então algum B é A²⁹¹.

Como o “se”-*idha* funciona como um “se” de certeza, é frequentemente traduzido por “quando”, no sentido de “sempre que”. Por exemplo, na tradução do Alcorão do Prof. Nasr encontramos para *idha*: “Àqueles que, *quando* uma desgraça os alcança dizem: ‘Somos de Allah...’” (2, 156); “É-vos prescrito, *quando* a morte se apresentar a um de vós, fazer testamento...” (2, 180); “...atendo a súplica do suplicante, *quando* me suplica...” (2, 186); “...(Allah) *quando* decreta algo, apenas diz-lhe: ‘Sê’, então, é” (3, 47); “E que *quando* cometem obscenidade (...) lembram-se de Allah e imploram perdão...” (4, 135).

Na famosa sentença evangélica, concorrem *idha* e *in*: “Se (*idha*) teu irmão pecar contra ti, vai e repreende-o a sós, se (*in*) ele te escutar...” Mt (18,15). É certo que algum irmão pecará contra mim; é duvidoso que ele aceite a repreensão...

O Evangelho revisitado

²⁹⁰. Cf. tb: Giolfo, Manuela E. B. “Le Strutture condizionali dell’arabo classico” *Kervan*, Univ. di Torino, No. 2, luglio 2005, p. 58.

²⁹¹. Dichy, Joseph *Si, comme si, même si, Ah! Si et si non: conditionnelles et référentiels discursifs en arabe*, <http://www.concours-arabe.paris4.sorbonne.fr/cours/Dichy-26-03-2007.pdf>, 2.2 b e c, acesso em 5-01-08

Nem é necessário dizer que o brevíssimo resumo feito até aqui está longe de qualquer outra pretensão que a de meramente sugerir um exercício de leitura do Evangelho, tendo em conta diversas possibilidades de “se”, simplificada e o da impossibilidade.

Nesse sentido, é um fato interessante que distintas edições árabes do Evangelho nem sempre coincidem em utilizar o mesmo “se” (*law*, *idha* ou os da família do *in*) e, em qualquer caso, é interessante atentarmos para o caso que Jesus teria empregado em cada situação.

Consideremos algumas passagens do Evangelho, em que figura o “se” em nossas Bíblias (e que são efetivamente postas como “se” na *Bíblia de Jerusalém*²⁹²) e vejamos como as traduziríamos, se quisermos recuperar o original aramaico, realmente proferido por Jesus e pelos personagens evangélicos. Naturalmente, trata-se de um exercício de ficção exegetica: não dispomos de transcrição literal, de fita gravada, dos discursos recolhidos pelos evangelistas.

Começemos pelos mais óbvios:

1. O “se” de possibilidade real – é o mais frequente e o primeiro em que pensamos. Baste um exemplo: em Mt (28,14), quando os sumos sacerdotes e os anciãos subornam os guardas do sepulcro de Cristo, para que digam que os discípulos roubaram Seu corpo: “Se a coisa chegar aos ouvidos do procurador, nós o convenceremos e evitaremos complicações para vocês”.

2. O “se” de certeza. Em diversas formulações, parece claro que Jesus (ou outros falantes) usam o “se” de certeza (em árabe: *idha*):

Quem de vós, tendo uma ovelha, se ela cai em um buraco num sábado não a tira? (Mt 12,11).

Se o homem encontra a ovelha perdida tem alegria por ela... (Mt 18, 13)

Se algum lugar não vos recebe, ide embora... (Mc 6, 11)

Se morre o irmão de alguém... que seu irmão tome a mulher... (Mc 12, 19)

Se um cego guiar outro cego, ambos cairão no abismo (Mt 15, 14)

Em todos esses casos, o “se” pode ser substituído por “quando”: certamente, ovelhas que caem são retiradas; ovelhas encontradas produzem alegria; sempre haverá lugares que não receberão os apóstolos; infalivelmente irmãos morrerão; e é certo que cego mal guiado cai.

3. O “se”-law. Há também passagens nas quais, claramente, trata-se do “se”-*law*:

Se o dono da casa soubesse a que hora da noite virá o ladrão... (Mt 24, 43)

²⁹². Bíblia de Jerusalém em hipertexto: *Debora-Microbible*, CIB (Maredsous, 1990) programa FindIT, Marpex, Ontario, 1992

Virão falsos cristos capazes de enganar, se fosse possível, os próprios eleitos (Mt 24, 24)

Um outro episódio. Em Lc 7, 35 e ss., um fariseu roga a Jesus que vá comer em sua casa. Durante a refeição irrompe na sala uma mulher, “pecadora pública”, com um vaso de perfume e, chorando, põe-se aos pés de Jesus, lava-lhe os pés, unge-os com o perfume e seca-os com seus cabelos etc. O fariseu, escandalizado, dizia em seu interior: “Se este homem fosse profeta, saberia que esta mulher é pecadora...”. Claro que se trata aqui do *law*, o fariseu acaba de se convencer de que Jesus é uma fraude e o que ele pensa é “Este homem não é profeta...”

4. De que “se” estamos falando? Nem sempre é totalmente claro qual “se” terá sido o da cena evangélica e, às vezes, pode ser um exercício interessante tentar mudar de “se”:

a) O “se” do tentador. Antes de iniciar sua vida pública, Jesus vai ao deserto e é tentado pelo diabo (Mt 4,3 e ss.; Lc 4, 3 e ss.). Este Lhe diz: “Se és o Filho de Deus, diz a estas pedras que se convertam em pão”. Estamos habituados a ler este “se” como dubitativo (“será que Ele é?”), mas poderíamos pensar também em *idha*: “Já que és o Filho de Deus, diz a estas pedras...”

b) o “se” dos zombadores. Cristo na cruz ouve várias provocações: “Se és o Filho de Deus desce da Cruz” (Mt 27, 40); “Que Deus o salve agora, se é que o ama...” (Mt 27, 43); “Vamos ver se Elias vem para salvá-lo” (Mt 27, 49). Certamente, os zombadores não acham que Jesus seja filho de Deus ou que Elias virá para salvá-lo: cabe perfeitamente o *law* de impossibilidade.

c) o “se” do pai aflito. Mc 9, 14 e ss. Jesus desce do monte da transfiguração, com Pedro, Tiago e João, e encontra uma confusão de muita gente discutindo com os outros apóstolos. E é que um homem tinha trazido seu filho, que tinha um espírito mudo (que o lançava ao chão, ao fogo e à água e o fazia espumar, ranger os dentes etc.) e os apóstolos, apesar de tentarem, não tinham conseguido expulsá-lo. O pai diz a Jesus: “Tu, se podes algo, ajuda-nos!”. Terá sido o “se” da possibilidade ou o *law* de quem já está desiludido? Jesus responde: “Como, se podes!?!...” E o pai: “Creio, mas ajuda minha pouca fé!”.

d) o “se” do horto – “Pai, se este cálice pode passar sem que eu o beba...” (Mt 26, 42)

O Samaritano e Zaqueu

O “se” da parábola do bom samaritano (Lc 10, 30-37)

²⁹Mas ele, querendo justificar a pergunta feita, disse a Jesus: «E quem é o meu próximo?» ³⁰Tomando a palavra, Jesus respondeu: «Certo homem descia de Jerusalém para Jericó e caiu nas mãos dos salteadores que, depois de o despojarem e encherem de pancadas, o abandonaram, deixando-o meio morto. ³¹Por coincidência, descia por aquele caminho um sacerdote que, ao vê-lo, passou ao largo. ³²Do mesmo modo, também um levita passou por aquele lugar e, ao vê-lo, passou adiante.

³³Mas um samaritano, que ia de viagem, chegou ao pé dele e, vendo-o, encheu-se de compaixão.

³⁴Aproximou-se, ligou-lhe as feridas, deitando nelas azeite e vinho, colocou-o sobre a sua própria montada, levou-o para uma estalagem e cuidou dele.

³⁵No dia seguinte, tirando dois denários, deu-os ao estalajadeiro, dizendo: ‘Trata bem dele e, se gastares mais, pagar-to-ei quando voltar.’ ³⁶Qual destes três te parece ter sido o próximo daquele homem que caiu nas mãos dos salteadores?»

³⁷Respondeu: «O que usou de misericórdia para com ele.» Jesus retorquiu: «Vai e faz tu também o mesmo.»

Essa parábola parece, à primeira vista, hoje²⁹³, mal interpretada. Na leitura usual, o estalajadeiro – um heróico e grandioso personagem – não é sequer considerado. O empenho e o sacrifício do estalajadeiro começam a se evidenciar quando consideramos que o que ele recebeu – dois denários – nem de longe cobre as suas despesas.

O “se” do samaritano (se gastares mais) é o “se”-*idha*: “com certeza gastarás muito mais...”. Pois um denário era muito pouco: o pagamento de uma jornada de trabalho de peão, o que o dono da vinha, na parábola dos trabalhadores (Mt 20, 1 e ss.) paga a seus jornaleiros: se quisermos arriscar uma equivalência atual, alguma coisa entre cinco e dez dólares... O samaritano gasta 15 dólares para pagar duas diárias na estalagem mais a hospedagem e cuidados (por muitos dias, o homem estava semimorto...) especiais para aquele homem.

Além do mais, um estalajadeiro é vítima fácil de calotes (um hóspede pode sair sem pagar...), contra os quais não tinha defesa, exceto a de cobrar adiantado e nunca aceitar fiado (qual hotel aceitaria essa conversa de: “na volta eu pago”?). Mais do que o samaritano, quem usou de misericórdia foi o bom estalajadeiro. A pergunta de Cristo: “Qual destes três...?”, da qual implicitamente (e sem razão) tende-se a excluir o estalajadeiro, pode muito bem se referir a: o samaritano, o estalajadeiro e o sacerdote (/levita, uma vez que esses homens do templo têm atitude idêntica)²⁹⁴.

²⁹³. Seja como for, na interpretação de muitos Padres, Cristo é o samaritano (Agostinho En. In Ps. 124, 15; Cesário de Arles, *Sermones* 161, 2; Isidoro, *Allegoriae quaedam...* Ex NT 205 etc.); e o estalajadeiro é o Apóstolo Paulo (Agostinho, *ibidem*; Cesário, *ibidem*); ou os bispos (Arnóbio) etc.

²⁹⁴. “Três”, nesse caso, estaria se referindo a três “modos de comportamento”, que poderiam ser interpretados também como agressividade (ladrões, embora os ladrões tivessem tido misericórdia ao não matar a vítima...), indiferença (sacerdote/levita) e misericórdia (samaritano/estalajadeiro). “Três” também pode ser entendido como um número emblemático, que, no capítulo 30 do livro de Provérbios, se estende a quatro: o que ocorre também, nos capítulos 1 e 2 de Amós, neste caso, já sem preocupação

O “se” de Zaqueu (Lc 19 1,10)

¹E, tendo entrado em Jericó, ele atravessava a cidade. ²Havia lá um homem chamado Zaqueu, que era rico e chefe dos publicanos. ³Ele procurava ver quem era Jesus, mas não o conseguia por causa da multidão, pois era de baixa estatura. ⁴Correu então à frente e subiu num sicômoro para ver Jesus que iria passar por ali. ⁵Quando Jesus chegou ao lugar, levantou os olhos e disse-lhe: ‘Zaqueu, desce depressa, pois hoje devo ficar em tua casa’. ⁶Ele desceu imediatamente e recebeu-o com alegria. ⁷À vista do acontecido, todos murmuravam, dizendo: ‘Foi hospedar-se na casa de um pecador!’ ⁸Zaqueu, de pé, disse ao Senhor: ‘Senhor, eis que eu dou a metade de meus bens aos pobres, e se defraudei a alguém, restituo-lhe o quádruplo’. ⁹Jesus lhe disse: ‘Hoje a salvação entrou nesta casa, porque ele também é um filho de Abraão. ¹⁰Com efeito, o Filho do Homem veio procurar e salvar o que estava perdido.

Se o estalajadeiro é omitido, Zaqueu é injustiçado, nem lhe é dado o benefício da dúvida: seu: “Se defraudei a alguém...” é entendido como “se” de certeza: “Se defraudei a alguém (o que, é claro, aconteceu muitas vezes...)”. E, sendo Zaqueu rico e chefe de publicanos – judeus encarregados pelos romanos da odiosa tarefa de coletar impostos e taxas..., na realização da qual, não raramente, extorquiam para si mesmos – ele é suspeito mais do que natural de corrupção e, quando Jesus vai à sua casa, começa a murmuração: “Ele está na casa de um pecador!”.

Mas, vejamos se, afinal de contas, Zaqueu era corrupto: suponhamos, só para efeito de cálculo, que seu patrimônio fosse de 600.000: ele, dando metade para os pobres, fica com 300.000 e, mesmo que tivesse se apropriado indevidamente de algo de alguém, esse “esquema” não lhe teria rendido mais do que 75000 (para restituir o quádruplo - ficando a zero!). Ou seja: na pior das hipóteses, Zaqueu dispunha de 525.000 ganhos honestamente e só 1/8 de seu patrimônio poderia ter sido obtido por meios escusos...

Certamente, os intérpretes costumam apontar Lc 19, 8 como um condicional de 1ª. classe, que expressa uma certeza, e, nessa clave, Zaqueu deveria ser lido assim: “Se defraudei a alguém, e isto realmente aconteceu...”. Mas, um exegeta como James L. Boyer, analisando esse e todos os versículos do condicional de 1ª. classe do Novo Testamento, conclui:

Uma sentença condicional de 1ª. classe no Novo Testamento significa o mesmo que a simples condição na língua inglesa: “se isso... então aquilo”.

com a exatidão de 3 ou 4 enumerados; como quando falamos em “meia-dúzia de gatos pingados”, que não são necessariamente seis (ou na expressão “meia dúzia de três ou quatro”, usada, segundo pesquisa no Google - 23/01/08 - em 599 sites; ou para empregar a gíria, de sabor amosiano, em “trocentas” páginas da Internet). Essas “imprecisões” numéricas são frequentes na Bíblia: em Prov. 6, 19, encontramos seis que se estendem a sete; em Jó 33, 29, três que se reduzem a dois, etc.

Ela não implica absolutamente nada em relação à realidade.²⁹⁵

Ou seja, o “se” de Zaqueu pode significar: “Se defraudei a alguém, o que nunca aconteceu...”, como um desafio público a seus detratores. E Jesus faz questão de entrar em sua casa para lavar a honra, injustamente manchada (?), desse homem.

Conjecturas, meras sugestões de leitura que, se não puderem ser comprovadas, pelo menos chamam nossa atenção para a distinção semita, em um caso no qual nós somos convidados a confundir.

²⁹⁵. Boyer, James L. “First class conditions: what do they mean?” *Grace Theological Journal*, Grace Theological Seminary, Winona Lake, USA, Vol 2. 1 (1981), p. 82.

The Gospel Revisited from Different Semitic “Ifs”

Confounding Thinking

Distinguishing and confounding, according to Spanish philosopher José Ortega y Gasset, are two major functions of thinking and language, or of the “language / thinking system”, as the outstanding philosopher of language, Johannes Lohmann¹, suggests (since language and thinking should be considered not as independent elements, but in mutual interaction).

As Julian Marias says, if the only function of thinking were to distinguish and direct the mind to different forms of reality, we wouldn’t know how to deal with complex realities in their connections and there are cases in which we are interested exactly in “the common” rather than in the differences². If a bug (“*bicho*” in the original) lands on my shoulder, I am not interested in determining its precise species among the hundred thousands distinguished by biologists: if it is the coleopterus so or so... it does not matter to me: it is just a bug, an importunate bug and all that I say is: “Shoo, bug, shoo, away”.

Actually, in certain situations we need distinguishing; in others, confounding. Yes, it is certain that every language is, in some measure, confounding; after all, language itself, being abstract, is confounding. But there are levels in that tendency. As we have shown in other articles, roughly speaking, Eastern Languages tend relatively to be more confounding than the Western ones (and it goes without saying that when we say “confounding” we mean no judgment of value).

Lets consider for example the Arabic word *Salam* (or its Hebraic equivalent: *Shalom*), usually translated by “*peace*.” Or better yet, for the Semitic semantics - in which consonants are what really count -, consider the tri-consonantal root S-L-M (/ Sh- L-M). “Peace” is only one of the many meanings confounded in S-L-M, that also expresses: unity, (moral or physical) integrity, health, salvation etc.

Confounding Thinking and Biblical Exegesis

This cumulative, confounding character of Semitic Languages is very important to Biblical Exegesis. Outside this context, how to understand, for example, the enigmatic sentence of the apostle Paul who writes in Greek (but still thinks in his Hebraic mother tongue) “Christ is our Peace...”?

When we look in detail to the meaning of “peace,” we find new and unexpected aspects in it. St. Paul uses a strong formulation – and, at first sight, somewhat cryptic: he does not say “the Lord’s peace” (the peace that belongs to Jesus,

or was brought by Jesus), but that Christ Himself is peace: “For He Himself is our peace” – *Autos ger estin he eirene hemon* (Eph. 2:14).

A new meaning shows up when – following a trend of the contemporary exegesis – we turn ourselves to the thoughts and to the Semitic word behind the Greek word used by Paul. This task becomes even more necessary when we read the reason why Christ is called our peace: He “has made the two one and has destroyed the barrier, the dividing wall of hostility” (Eph. 2:14). What sounds strange to our Western ears is, on the contrary, completely natural to a Semite speaker.

As we said, Semitic Languages are frequently “confounding”: the same word – or root – accumulates in itself different meanings that, from our Western perspective, require different words. *Shalom* is meant here not exactly as peace, but in its sense of unity, integrity. And in this sense, for a Jew it is totally natural that Christ is our *Shalom*, since He has reestablished the unity, “has made the two one and has destroyed the barrier” (Eph. 2:14). He also abolished the Law, making Himself, from two, one new man: the peace (*Shalom*). In Col. 3:15, “Let the peace of Christ rule in your hearts, since as members of one body you were called to peace.” Always in this sense of unity, there are no longer Jews and Gentiles, Greek and Barbarian, Man and Woman, Servant and the Free, or even the “virtual walls” that divide a community: we are one in Christ.

Distinguishing Thinking – variety of semitic “ifs” vs. our single “if”

In this study we will not examine the usual confounding aspect of the Semitic languages, but an exceptional case that goes in the opposite way: we will turn our attention to a special case in which Semitic Languages (we will be centered in Arabic Language but all the results apply to Hebraic and Aramaic as well) distinguish, while our language confounds: that is the case of the conjunction “if” and how western “confusion” can disturb the understanding of Jesus’s sayings (as a native Aramaic speaker).

Semitic Languages have distinct conjunctions distinguishing three levels of possibilities while we have only one: the conjunction “if”³, that confoundingly admits three different possibilities:

1. The so to speak “first if” (Arabic *idha*) expresses a certainty (or very high probability) that something will happen: “If it rains in Belem, the traffic will move slowly” (in Amazonic Belem it rains every single day and the sentence really means: “When it rains in Belem...”). Another example: “If your child refuses food, don’t feel rejected” – That is an “if” that surely will happen some day: every child refuses food sometime.
2. In the opposite extreme is the “if” (Arabic: *law*) of impossibility (or almost): “If it rains in Sahara...”, “If Brazilian politicians were not corrupt...”.
3. And there is an “if” of real doubt (maybe, maybe not), as when the pregnant woman says: “We don’t know if it is a boy or a girl yet” or when the invite guest says in his mobile phone: “Traffic is a little slow: I don’t know if I can arrive at eight.”

Naturally, sometimes it is plain to see that we are dealing with the unreal, utopic”if”, like in the Peggy March’s song: “If I were a princess I’d pass the greatest law in history and it would make you fall in love with me”.

But in other cases things are not that clear. In my childhood, Kipling's poem "If" was proposed to our generation as a concrete ideal, unreached but not unreachable, very exigent but not impossible:

If

If you can keep your head when all about you
Are losing theirs and blaming it on you,
If you can trust yourself when all men doubt you
But make allowance for their doubting too,
If you can wait and not be tired by waiting,
Or being lied about, don't deal in lies,
Or being hated, don't give way to hating,
And yet don't look too good, nor talk too wise;

(...)

If you can talk with crowds and keep your virtue,
Or walk with kings--nor lose the common touch,
If neither foes nor loving friends can hurt you;
If all men count with you, but none too much,
If you can fill the unforgiving minute
With sixty seconds' worth of distance run,
Yours is the Earth and everything that's in it,
And -which is more- you'll be a Man, my son!

The confounding character of "if" (covering the broad semantic field from the impossible to the certainty) allowed the parody *Kipling Revisited* by José Paulo Paes:

"Kipling revisited"⁴

if etc
if etc
if etc
if etc
if etc
if etc
if etc
if etc
you'll be a theorem, my son!

Our "if" is one word for these three such different semantic situations. Imagine our language having three (or more) different words for the three levels: impossibility, certainty and doubt. In this case, how would the translation of a Semitic speech be affected (and after all the Gospel is a Semitic speech)?

In the following, we will analyse some uses of the Arabic "ifs" (Hebraic / Aramaic), and the most important is the consequences of the translation gap: from three different "ifs" into only one: our confounding "if".

The Arabic (Semitic) particle "law": the "if" of impossibility

Let's begin with the "if" of impossibility (or almost impossibility, merely hypothetical, emphatic, desiderative, utopical etc.). It is the "if" of – as grammarians say – the "contrafactual constructions": "If you had been on time, we could have caught that bus". And in the Quran we read:

"Say, 'If all the sea were ink for my Lord's Words, the sea would indeed be exhausted before my Lord's Words are exhausted! And thus it would be if We were to add to it sea upon sea.'" (18, 109)

If we had an equivalent in English (and notice that the "if" of the beginning of this paragraph is the "if – law") to this "if – law", it would be very useful in avoiding embarrassing situations, being the introduction of communicating bad news like: a serious disease, wedding cheating etc.

An interesting use of the "if - law" is in the form "*wa law*" which expresses an "even if" of impossibility. Besides the Quran, Islamic tradition has the *hadith*, the sayings of the Prophet. A famous *hadith* says:

"Seek knowledge even if you have to go to China"
(*'Utlub al 'ilma wa law fis-Sin*) distance that nowadays would sound like, "Seek knowledge even if you have to go to Mars".

And in Arabic proverbs⁵, we found:

Khara (crap) is *khara* even if it crosses the Euphrates (al-Fara). (Feghali # 392). Rhymed in the original: *Al-khara khara wa law qata' nahr al-Fara*

Give your dough to a baker even if (*wa law*) he may eat half of it (Freyha # 243). The meaning is: Calling a professional is better than any improvisation.

A dog is a dog even if he wears golden clothes (Jasim # 767)

The Quran uses *law* 80 times, as when, for example, the damned in Hellfire say: "If a return were possible for us..." (2, 167). Or "As for those who disbelieve, lo! If all that is in the earth were theirs, and as much again therewith, to ransom them from the doom on the Day of Resurrection, it would not be accepted from them" (5, 36). Or when those who disbelieve say: "O thou (Muhammad) art indeed a madman... Why bringest thou not angels unto us, if thou art of the truthful?..." (15, 6-7).

And surely it was the "if-*law*" of his mother tongue that the Apostle Paul had in mind when he wrote his famous hymn: "If I speak with the tongues of men and of angels, but do not have love..." (I Cor 13, 1).

The "if-*idha*"

For the "if –*idha*" (of certainty), let's begin with a remark of the Ph.D. dissertation of Kadi, *Hatta Idha in the Qur'an...*⁶. The meaning of "if - *idha*" is unanimously considered by the grammarians as a word which *contains* a conditional sense, but is not a particle of proper condition (contrary to the Arabic particle "*in*" or others).

Thus, when you say: “*In ta’ini* (jussive) *atika* (jussive)”, “If you visit me I will visit you”, it is quite possible that you should not visit me and hence I will not visit you (p. 24). But if one uses *idha*, instead of *in*: “*Idha ataytani* (indicative) *atika* (indicative)”, “When you visit me I will visit you”, there is no question about the fact that you will visit me and hence me you; it is only a question of *when* these actions will take place (p. 24).

“The actions indicated by the *idha* are certain to happen, whereas those indicated by the pure conditional particles are not” (p. 24). Sibawayh (c. 800), the founding father of Arabic Grammar, contrasts the use of *idha* with *in*:

Atika idha ihmarra al-busru

I will visit you when (/if) the dates become red.

but one cannot say, using pure conditional particles such as *in*:

Atika in ihmarra al-busru

I will visit you if the dates become red.

for these fruits will necessarily become red in some point in the future⁷.

Dichy, in a lecture on the Arabic conditional, points out that *idha* is used to indicate something that will come to be in some point of the future from a situation now in process, as is known by repetition or habit; or in the formulation of a scientific law:

“If he comes to Mossul, he will visit us (as always has happened)

Kana, idha ‘ata l-mawsila yazuruna

And in al-Ghazali:

If every A is B (*alif, ba*), some B is A⁸.

Being an “if” of certainty, *idha* is often translated by “when”, in the sense of “whenever”. In the Quran we read, for example: “Those who say, *when* afflicted with calamity: ‘To God We belong...’” (2, 156); “It is prescribed for you *when* death approaches any of you...” (2, 180); “...I answer the prayer of the suppliant *when* he calls on Me...” (2, 186).

Idha and *in* are used in the famous saying of Jesus: “If (*idha*) your brother sins against you, go and show him his fault, just between the two of you. If (*in*) he listens to you...” Mt (18,15). It is certain that some brother will sin against me; it is doubtful if he will accept the correction...

The Gospel revisited

Needless to say that this short presentation of the Semitic “if-forms” is far from being complete and aims only to be a short introduction to the experience of reading the sayings of Jesus from its Semitic “distinguishing” point of view.

In this sense, it is interesting to notice that different Arabic editions of the Gospel not always coincide in using the same “if” (*law*, *idha* or the ifs of the family of *in*) for the same saying. Anyway, it is important to discuss which kind of “if” Jesus employed in each case, in His preaching and conversation.

Lets consider some passages of the Gospel (New American Standard Bible) containing the particle “if” and see how to translate them in order to recover their original sense: what the Gospel speakers really meant? Naturally, this is in some measure a kind of Exegesis-Fiction, since there is no recorded tape with the literal (Aramaic) words of Jesus, the apostles etc.

Lets begin with the most obvious and undoubtful:

1. The “if” of doubt and real possibility – it is the easiest and most frequent. One example is enough: Mt (28,14), when the chief priests gave a large sum of money to the soldiers and told them to say that the disciples of Jesus stole His body etc.: “And if this should come to the governor’s ears, we will win him over and keep you out of trouble”.

2. The “if-*idha*” of certainty. In several verses it seems clear that Jesus (or other speakers) use this “if”:

What man is there among you who has a sheep, and if it falls into a pit on the Sabbath, will he not take hold of it and lift it out? (Mt 12,11).

If it turns out that he finds it, truly I say to you, he rejoices over it... (Mt 18, 13)

If a man’s brother dies..., his brother should marry the wife... (Mk 12, 19)

If a blind man guides a blind man, both will fall into a pit (Mt 15, 14)

In all these cases, “if” can be replaced by “when” without change of meaning: surely, there will always be sheeps that fall into a pit; sheeps that are found; brothers that die and misguided blinds.

3. The “if-law”. There are passages clearly with “if – *law*”:

If the head of the house had known at what time of the night the thief was coming... (Mt 24, 43)

False Christs will arise..., so as to mislead, if possible, even the elect (Mt 24, 24)

In Lk 7, 36 and ff., a pharisee requests Christ to dine with him and when a sinner woman begins to serve Him wetting His feet with tears etc. the pharisee thinks: “If this man were a prophet He would know who and what sort of person this woman is who is touching Him, that she is a sinner”. Undoubtfully his “if” is a *law* for he has just been convinced that Jesus is a fraud.

4. Which “if”? It is not always clear which variety of “if” has been really used in a passage and it is sometimes an interesting experience to try different Semitic “ifs” in the same verse:

a) The “if” of the devil. When Jesus is tempted by the devil (Mt 4,3 e ss.; Lk 4, 3 e ss.): “If You are the Son of God, tell this stone to become bread”, we are accustomed to read this “if” as doubtful (“is He or not...”) but it can very well be read

as an “if” of almost certainty (*idha*): “Since You are the Son of God...” or even as an “if – *law*” of impossibility...

b) The “if” of the Mount of Olives – The same goes for the “if” of Jesus’s prayer: ““My Father, if it is possible, let this cup pass from Me...” (Mt 26, 39)

c) “If You can do anything” Mk 9, 14 and ff. An afflicted father challenges Jesus with the “if” of doubt (or would it be the “if” of impossibility?), “If You can do anything...”; Jesus reacts (kind of “Hey, what do you mean by that?”) and challenges the father (“If you believe all things are possible”) who answered crying: “I do believe; help my unbelief.”

Towards a new comprehension of the parable of the Good Samaritan and Zacchaeus

The “if” of the parable of the Good Samaritan (Lk 10, 30-37)

But wishing to justify himself, he said to Jesus, “And who is my neighbor?” Jesus replied and said, “A man was going down from Jerusalem to Jericho, and fell among robbers, and they stripped him and beat him, and went away leaving him half dead. “And by chance a priest was going down on that road, and when he saw him, he passed by on the other side. “Likewise a Levite also, when he came to the place and saw him, passed by on the other side. “But a Samaritan, who was on a journey, came upon him; and when he saw him, he felt compassion, and came to him and bandaged up his wounds, pouring oil and wine on them; and he put him on his own beast, and brought him to an inn and took care of him. “On the next day he took out two denarii and gave them to the innkeeper and said, ‘Take care of him; and whatever more you spend, when I return I will repay you.’ “Which of these three do you think proved to be a neighbor to the man who fell into the robbers’ hands?” And he said, “The one who showed mercy toward him.” Then Jesus said to him, “Go and do the same.”

Who is the hero of this parable? For the usual interpretation, there are no doubts: the hero - the only hero - is the Samaritan⁹. He is in the title we gave to the parable; there are thousands and thousands of hospitals named “Samaritan” or “The Good Samaritan” all around the world and a search in Google (10/10/2008) of the expression “Samaritan Hospital” gave the result of 754.000 sites on the internet! But if you read the parable more carefully you will see that Christ Himself does not necessarily endorse such interpretation. He remains neutral and generic: the hero, whoever he may be, is the one who showed mercy...

And as a matter of fact, the Samaritan is not the only one who shows mercy... Lets consider first, the Innkeeper, whose mercy surpasses the mercy of the Good Samaritan, although he is never celebrated and there is no hospital called "The Good Innkeeper". The Innkeeper has received two denarii for hosting the Samaritan and the victim, and for taking care of the victim until he recovers. The generosity and the heroism of the Innkeeper becomes obvious when we consider that two denarii is by no means proportional to his cost: the "if" said by the Samaritan is *idha*: "surely you'll spend much more money", because two denarii is miserably only about ten dollars! Remember the parable of laborers: a denarius is paid to an unqualified worker for a work day (Mt 20, 1 ff.). And every Innkeeper knows he should never accept fragile promises ("and whatever more you spend, when I return I will repay you"), especially being an Innkeeper of Judea and a Samaritan promiser! In summary: the Innkeeper rather than the Samaritan seems to be the hero of this story.

But there is a third candidate to this "neighbor" concept. Lets begin remembering that Jesus asks: "Which of *these three* do you think proved to be a neighbor to the man who fell into the robbers' hands" Who are "these three"? The implicit answer of every christian - "Priest, Levite, Samaritan" - is indeed pure nonsense: the Priest and the Levite cannot be the neighbors of that poor man. Curiously, the third "candidate" is one of the robbers. In fact, there is a subtle and very surprising fact in the parable: the victim was left "half dead". Now, everybody knows that no band of robbers - no matter in which culture or time - is expected to leave alive its victim: they just kill their victim to the risk of being recognized. There is no reason for leaving the victim alive except under the hypothesis that one of the robbers (like in the story of Joseph, Genesis 37-50) claims for mercy, "showing mercy toward the victim", in sparing his life. In that case, the great hero of the parable would be this "Good Robber": the Samaritan sacrifices a little time and money; the Innkeeper sacrifices much more time and much more money (at least in terms of risk) and the Robber sacrifices his own safety and life, exposing himself - and all the band members - for future vengeance.

Christ does not say concretely who is the neighbor nor who are "these three" but, prejudices aside, Samaritan-Innkeeper-Robber sounds like a better trio than Priest-Levite-Samaritan.

The "if" of Zacchaeus (Lk 19 1,10)

He entered Jericho and was passing through. And there was a man called by the name of Zacchaeus; he was a chief tax collector and he was rich. Zacchaeus was trying to see who Jesus was, and was unable because of the crowd, for he was small in stature. So he ran on ahead and climbed up into a sycamore tree in order to see Him, for He was about to pass through that way. When Jesus came to the place, He looked up and said to him, "Zacchaeus, hurry and come down, for today I must stay at your house." And he hurried and came down and received Him gladly. When they saw it, they all began to grumble, saying, "He has gone to be the guest of a man who is a sinner." Zacchaeus stopped and said to the Lord, "Behold, Lord, half of my possessions I will give to the poor,

and if I have defrauded anyone of anything, I will give back four times as much.” And Jesus said to him, “Today salvation has come to this house, because he, too, is a son of Abraham. “For the Son of Man has come to seek and to save that which was lost.”

If the Innkeeper has been ignored, Zacchaeus has been misjudged as corrupt officer. Besides the bias against tax collectors the basis for this grotesque mistake is a misunderstanding of the “if” of his saying: “If I have defrauded anyone...”.

His “if” has been wrongly interpreted as an *idha* (of certainty), when it should be read as the *if-law* of impossibility. Being rich and a chief tax collector, Zacchaeus is suspected of corruption and when Jesus comes to his home, people say: “He has gone to be the guest of a man who is a sinner.” But, taking the Gospel seriously it is impossible to label Zacchaeus as corrupt. Lets estimate his fortune as being for example 600,000: his giving half of it to the poor leaves him with 300,000 and, if he had defrauded anyone (which never happened) his alleged scheme of corruption never would have surpassed 75,000 (to give back four times to the defrauded). In other words, Zacchaeus has made at least more than 7/8 (525,000) of his money honestly...

Yes, exegets usually point out Lk 19, 8 as a first class conditional sentence, that is not really a condition at all, but it implies that the condition is actually true and could well be translated: “since”. And it is argued that Zacchaeus’s sentence should be read this way: “if I have defrauded (and it really happened) anyone of anything...”. But an exeget like James L. Boyer, having analysed this one and all the first class conditional verses of the New Testament categorically concludes:

In summary, what does a first class conditional sentence in NT Greek mean? It means precisely the same as the simple condition in English, “If this... then that...” It implies absolutely nothing as to “relation to reality.”¹⁰

In other words: The “if” of Zacchaeus can very well mean: “if I have defrauded (and it never happened) anyone of anything...”.

Conjectures suggested by the consideration of the Semitic distinctions in cases in which we – the Western readers of the Gospel - are bounded to confound.

References and Notes

Boyer, James L. (1981) “First class conditions: what do they mean?” *Grace Theological Journal*, Grace Theological Seminary, Winona Lake, USA, Vol 2. 1 (1981).

Dichy, Joseph (2007) *Si, comme si, même si, Ah! Si et si non: conditionnelles et référentiels discursifs en arabe*, <http://www.concours-arabe.paris4.sorbonne.fr/cours/Dichy-26-03-2007.pdf> , access in 01-05-08.

- Feghali, Michel (1938) *Proverbes et Dictons Syro-Libanais*, Paris, Institut d'Ethnologie
- Freyha, Anis (1974) *A Dictionary of Modern Lebanese Proverbs*, Beirut, Librairie du Liban
- Giolfo, Manuela E. B. (2005) "Le Strutture condizionali dell'arabo classico" *Kervan*, Univ. di Torino, No. 2, luglio 2005.
- Kadi, Samar Afif (1994) *Hatta Idha in the Qur'an: a linguistic study*, Ph.D. dissertation, Columbia University.
- Lohmann, Johannes (1976) "Saint Thomas et les Arabes (Structures linguistiques et formes de pensée)", *Revue Philosophique de Louvain*, t. 74, fév. 1976, p. 30-44.
- Mahdi, Jasim Reyadh (2006) *El refranero iraquí – aspectos semánticos y socioculturales*, tesis doctoral em la Universidad de Granada, Granada.
- Marías, Julian (1999) Entrevista <http://www.hottopos.com/videtur8/entrevista.htm>
- O'Leary, De Lacy (2000) *Comparative Grammar of Semitic Languages*, Routledge.
- Paes, J. P (1986) *Um por todos (poesia reunida)*. São Paulo: Brasiliense, 1986
- Stec, D. M. (1987) "The Use of " hen " in Conditional Sentences", *Vetus Testamentum* , Leiden, Brill, 1987, vol. 37, n 4, p.478-486.

1. Lohmann (1976)
2. Marías (1999)
3. For the Arabic, Hebraic and Aramaic forms of the "if" of impossibility (arabic: *law*), see: "If introducing statement known or believed to be untrue" in O'Leary (2000: p. 276). For the "if" of certainty (Arabic *idha*, Hebraic *hen*), cf.: Stec (1987), According to Stec, some scholars consider *hen* – in the special sense of "if" – an aramaism in biblical Hebraic.
4. Paes (1986: p. 97)
5. From: Freyha (1974), Feghali (1938) and Mahdi (2006).
6. Kadi (1994)
7. Cf. tb: Giolfo (2005: p. 58).
8. Dichy (2007: 2.2 b e c)
9. Any way, in the interpretation of many Fathers of the Church, Christ is the samaritan (Augustine *En. in Ps.* 124, 15; Caesarius of Arles, *Sermones* 161, 2; Isidore, *Allegoriae quaedam...* Ex NT 205 etc.); and the Innkeeper is Apostle Paul (Augustine, *ibidem*; Caesarius, *ibidem*); or the bishops (Arnobius) etc.
10. Boyer (1981: p. 82)

Los 'si' semíticos y el Evangelio revisitado (Traducción al castellano – Prof. Dr. Miguel Ángel García Olmo)

Pensamiento confundente – lenguas semíticas

Distinguir y confundir, enseña Ortega y Gasset, son dos importantes funciones del pensamiento/lenguaje. En una entrevista que hice, en 1999, a uno de los más importantes filósofos de nuestro tiempo, el recordado Julián Marías, él expone así el concepto orteguiano de 'pensamiento confundente':

Existe una doble dimensión del pensamiento. Hay una función, diríamos, *normal* del pensamiento que consiste en distinguir y determinar las diferentes formas de realidad. Por otro lado, si esta fuese la única función del pensamiento, no habría forma de lidiar intelectualmente con realidades complejas en sus conexiones, en las que interesa ver lo que tienen en común y, por tanto, el tipo de relaciones que se dan entre realidades que, por lo demás, son muy diferentes. Esto es lo que Ortega denominaba 'pensamiento confundente'. Me gusta el ejemplo de la palabra 'bicho', muy vaga, que se refiere a millones de animales, pero nos comportamos delante de un 'bicho' de una manera en cierto modo homogénea: en muchas ocasiones las diferencias no cuentan, y no nos importa la especie (habrá cientos de miles de coleópteros, mas, para muchos efectos, no interesa). El 'pensamiento confundente' es muy importante y es un complemento para el pensamiento que distingue (MARÍAS, 1999).

De hecho, a ciertos efectos, necesitamos de la distinción; a otros, la distinción estorba: se posa un 'bicho' en mi hombro y todo lo que me interesa es echarlo, poco importa si se trata del coleóptero A, B o C...

Las diversas lenguas tienen relaciones diferentes con el confundente; algunas tienden más a distinción, otras a 'confusión'. No hay en ello juicio de valor: el confundente puede ser una riqueza. En otros estudios hemos mostrado cómo, típicamente, las lenguas orientales tienden más al confundente: a designar por un único vocablo realidades que, para nosotros, sólo pueden ser expresadas por distintas palabras.

Pensamiento que distingue – los ‘si’ semíticos x nuestro ‘si’ único

Mas, en este artículo, no enfatizaremos el confundente semítico; nos interesa, sí, un caso excepcional que va en el sentido contrario: un caso en el que las lenguas semíticas (centraremos nuestro estudio en el árabe, aunque vale también para el hebreo y el arameo, la lengua hablada por Jesús) distinguen, mientras que nuestra lengua confunde. Se trata de la conjunción ‘si’ y de cómo esa ‘confusión’ nuestra puede perturbar la comprensión de las palabras evangélicas.

Es el caso de la distinción semítica en tres niveles de aquello que, en nuestra lengua, se confunde en la única conjunción ‘si’²⁹⁶. Para nosotros, la conjunción ‘si’ es confundente y puede situarse – en cuanto a la posibilidad de realización – en tres niveles distintos: 1) Un primer nivel es el ‘si’ (en árabe *idha*) que expresa una certeza (o una gran probabilidad) de que algo se va a realizar. ‘Si llueve en enero en São Paulo habrá inundaciones’, ‘Si tu hijo te da alguna preocupación, ten paciencia’. Es un ‘si’ que podríamos incluso sustituir por ‘cuando’: lloverá ciertamente en São Paulo en enero y el hijo siempre da alguna preocupación; 2) En el extremo opuesto, se sitúa el ‘si’ (en árabe *law*) que expresa una imposibilidad (o casi): ‘Anda a la esquina a ver si llueve’, ‘Si no hubiera políticos corruptos, muchos problemas se resolverían’; 3) Y, finalmente, el ‘si’ más normal, el que expresa duda real: puede ser que sí, pero puede ser también que no. Como cuando la embarazada dice: ‘Aún no sabemos si es niño o niña’; o el invitado por el móvil: ‘No sé si voy a llegar a tiempo: el tráfico es muy denso’.

Para tres grandes campos, de situaciones tan diversas, disponemos de un único ‘si’. Pero imaginemos que tuviésemos tres (o más...) palabras totalmente distintas para los tres distintos niveles de ‘si’: imposibilidad, certeza y posibilidad. ¿Cómo quedaría la traducción de un texto de una lengua que dispusiera de más de un ‘si’?

Analizaremos algunas (pocas) características de los ‘si’ árabes (que tienen equivalentes en hebreo y en arameo, hablado por Jesús), si bien lo que nos importa es más la idea abstracta de poder separar tres ‘si’ (por lo menos), frente a nuestra lengua que nos lleva a confundirlos en un único caso.

Law árabe (semítico) o ‘si’ de imposibilidad

Comencemos por el *law* o ‘si’ de las construcciones de imposibilidad (o casi imposibilidad; de lo meramente hipotético, enfático, desiderativo, utópico etc.). Es el ‘si’ de las – por usar la expresión gramatical – ‘construcciones contrafactuales’, como por ejemplo la del Corán: “*Si* el mar fuese tinta para registrar las palabras de mi Señor, en verdad que el mar se agotaría antes de que se agotasen las palabras de mi Señor [...]” (18, 109).

Si tuviésemos un equivalente castellano (y el ‘si’ del principio de esta frase ya es el ‘si’ *law*, pues no tenemos ese ‘si’ en nuestra lengua), se atenuarían situaciones muy embarazosas, como la del vendedor de la tienda de ropa de talla grande, que quiere convencer al cliente/a de que compre un pantalón con cintura elástica porque si él/ella engorda, el pantalón se ajustará... ¿Cómo decir ‘ – Es mejor comprar éste por si usted engorda...’ sin arriesgarse perder el cliente? (¿o cómo decir al abuelete muy entrado en años que ha llegado la hora de hacer testamento; o avisar al marido traicionado; o a la madre del gay etc?).

²⁹⁶ Para las formas árabe, hebrea y aramea del ‘si’ de imposibilidad (en árabe: *law*), véase “‘If’ introducing statement known or believed to be untrue” en De Lacy O’Leary *Comparative Grammar of Semitic Languages*, Routledge, 2000, p. 276. Para el ‘si’ de certeza (en árabe *idha*, en hebreo *hen*), cf. Stec, D. M. “The Use of ‘hen’ in Conditional Sentences”, *Vetus Testamentum*, Leiden, Brill, 1987, vol. 37, n 4, p. 478-486. Según Stec, hay igualmente estudiosos que consideran *hen* – en el sentido especial de ‘si’ – un arameísmo en el hebreo bíblico.

Para casos como esos – y a falta de un *law*, que ayudaría a afrontar los casos – la creatividad brasileña recurre a perífrasis y circunloquios como: ‘Es mejor que usted se lleve estos pantalones porque... esto no va a pasar, pero por si acaso usted, temporalmente, engordase un poquito, se ajustan hasta que vuelva a adelgazar...’. Para el caso de la aceptación de la idea de la muerte, se hizo famosa la frase atribuida al Dr. Roberto Marinho (el todopoderoso jefe de la gran cadena de medios de comunicación Globo, a quien los empleados más antiguos se referían como ‘Dios’): “Si un día yo llegara a faltar...”.

Un uso interesante de *law* es con *wa* (y) en la expresión *wa law*, que significa: ‘incluso si’ (si de imposibilidad). Junto al Corán, la tradición musulmana recoge los *hadices*, los dichos del profeta Mahoma. Un famoso hadiz reza: “Busca el conocimiento incluso si estuviera en la China” (*Utlub al ilma wa law fis-Sin*) lo que, traduciendo para las distancias de hoy, sonaría casi como: ‘Busca el conocimiento aunque esté en Marte’.

Y en los proverbios árabes²⁹⁷, encontramos: “*Khara* (excremento) es *khara* aunque cruce el Éufrates (al-fara). El excremento no se purifica incluso *si* cruza el Éufrates” (FEGHALI, 1938, prov. 392). Rimado en el original: *Al-khara khara wa law qata’ nahr al-Fara*. “Al panadero dé su masa a hornear, incluso *si* (*wa law*) él le roba la mitad” (FREYHA, 1974, prov. 243). El sentido es: siempre mejor que la improvisación del aficionado es confiar el servicio a un profesional. “La deuda es cargo pesado, aunque (*wa law*) sea de un centavo” (MAHDI, 2006, prov. 292). “El perro perro es, aunque vaya vestido de oro” (MAHDI, 2006, prov. 767).

Otros proverbios con variaciones en el uso de *law*: “Ni aunque aparezca el Mahdi” (MAHDI, 2006, p. 67). *Law yazhar Al-Mahdi*, en el sentido de ‘en ningún caso’ (los chiítas aseguran que Muhammad al-Mahdi – el duodécimo imán, fallecido en 874 – se encuentra oculto y regresará en el fin del mundo). “*Si* la viña estuviese protegida de sus propios guardas, produciría toneladas” (FEGHALI, 1938, prov. 2124).

En el Corán encontramos 80 veces el *law*, como por ejemplo, cuando los condenados que llegan al fuego eterno dicen: “Ay, *si* pudiésemos volver, no seguiríamos a los impíos” (2, 167). O *si* tuviesen todo lo que hay en la tierra y otro tanto para con ello redimirse del castigo del Día de la Resurrección, nada de eso les sería aceptado... (5, 36). O cuando los incrédulos dicen: “Estás loco, Mahoma [...], *si* es verdad lo que dices, haz bajar a los ángeles [...].” (15,7).

Fue también ciertamente en el *law* de su lengua materna en que el apóstol Pablo pensó su famoso himno al amor: “Si hablase las lenguas de los hombres y las de los ángeles, pero no tuviera amor [...].” (I Cor 13, 1).

Y si alguien está sin pecado, que tire la primera piedra...

El ‘si’ – *idha*

Para el ‘si’ – *idha* empezamos con una observación del juicioso estudio de Kadi (1994), *Hatta Idha in the Qur’an...* En su uso como ‘si’, Kadi observa que unánimemente los gramáticos consideran *idha* como palabra que contiene un sentido condicional, pero que *no* es una partícula de condición en sentido propio (al contrario que *in* u otras). Así, si yo digo:

²⁹⁷ Proverbios extraídos de las colectáneas: de Freyha, Anis *A Dictionary of Modern Lebanese Proverbs*, Beirut, Librairie du Liban, 1974, Feghali, Michel *Proverbes et Dictons Syro-Libanais*, Paris, Institut d’Ethnologie, 1938 y Jasim Reyadh Mahdi *El refranero iraquí – aspectos semánticos y socioculturales*, tesis doctoral en la Universidad de Granada, Granada, 2006.

In ta'tini (yusivo) *atika* (yusivo)
Si tú me vienes a visitar, yo te visitaré.
(es muy posible que no vengas a visitarme, en cuyo caso yo tampoco te visitaré) (KADI 1994, p. 24)

Pero con *idha*, el 'si' es un si/cuando que expresa una certeza:

Idha ataytani (indicativo) *atika* (indicativo)
Si (cuando) tú me visites, yo te visitaré.
(Es cierto que vendrás a visitarme y, entonces, yo también te visitaré) (KADI 1994, p. 24)

El hecho en sí es cierto; sólo queda por saber cuándo ocurrirá. O por usar el ejemplo de Sibawayh, patriarca de la gramática de finales del siglo VIII, se dice con *idha*: *Atika idha ihmarra al-busrū*. “Yo te visitaré cuando los dátiles, ahora verdes, maduren” (no cabe un condicional porque es cierto que van a madurar) (GIOLFO, 2005, p. 58).

Dichy, en una conferencia en 2007 sobre el condicional árabe, explica que *idha* se refiere a un proceso realizable que debe ser realizado y situado en un momento incierto del futuro. Se emplea *idha* para casos como el de la repetición de un hábito o el enunciado ('Si...') de una ley científica: “Si viene (siempre que viene) a Mosul, nos visitará” (hábito). *Kana, idha 'ata l-mawsila yazuruna* (DICHY 2007).

O, en el ejemplo de al-Gazali: “Si todo A es B (alif, ba), entonces algún B es A” (apud DICHY, 2007).

Puesto que el 'si'-*idha* funciona como un 'si' de certeza, es frecuentemente traducido por 'cuando', en el sentido de 'siempre que'. Por ejemplo, en la traducción del Corán del prof. Helmi Nasr encontramos para *idha*: “Aquéllos que, *cuando* una desgracia les alcanza, dicen: ‘Somos de Alá [...]’” (2, 156); “Se os ha prescrito, *cuando* la muerte se presente a uno de vosotros, hacer testamento [...]” (2, 180); “[...] atiendo la súplica del suplicante, *cuando* me suplica [...]” (2, 186); “[...] (Alá) *cuando* decreta algo, basta con que diga ‘Sé’, y entonces es” (3, 47); “Y que *cuando* cometen obscenidad [...] se acuerdan de Alá e imploran perdón [...]” (4, 135).

En la famosa sentencia evangélica, concurren *idha* e *in*: “Si (*idha*) tu hermano peca contra ti, ve y repréndele a solas, si (*in*) él te escucha [...]” (Mt 18, 15). Es cierto que algún hermano pecará contra mí; es dudoso que acepte la reprensión...

El Evangelio revisitado

No hace falta decir que el brevísimo resumen hecho hasta aquí dista mucho de cualquier otra pretensión que no sea la de meramente sugerir un ejercicio de lectura del Evangelio, teniendo en cuenta diversas posibilidades de 'si': simplificando, el de la posibilidad, el de la certeza y el de la imposibilidad.

En ese sentido, es un hecho interesante el que distintas ediciones árabes del Evangelio no siempre coincidan en utilizar el mismo 'si' (*law*, *idha* o los de la familia del *in*); y, en cualquier caso, es interesante atender a cuál de ellos habría empleado Jesús en cada situación.

Consideremos algunos pasajes del Evangelio en los que aparece el 'si' en nuestras Biblias (y que son efectivamente puestos como 'si' en la *Biblia de Jerusalén*), y veamos cómo las traduciríamos *si* quisiésemos recuperar el original arameo realmente pronunciado por Jesús y por los personajes evangélicos. Naturalmente, se trata de un ejercicio de ficción exegética: no disponemos de transcripción literal, de cinta grabada, de los discursos recogidos por los evangelistas.

Comencemos por los más obvios:

1. El ‘si’ de posibilidad real – es el más frecuente y el primero en que pensamos. Baste un ejemplo: en Mt (28, 14), cuando los sumos sacerdotes y los ancianos sobornan a los guardias del sepulcro de Cristo para que digan que los discípulos robaron Su cuerpo: “Si la cosa llega a oídos del procurador, nosotros le persuadiremos y os evitaremos complicaciones” (Mt 28, 14).

2. El ‘si’ de certeza. En diversas formulaciones, parece claro que Jesús (u otros hablantes) usan el ‘si’ de certeza (en árabe: *idha*): “¿Quién de vosotros que tenga una oveja, si cae a un pozo en sábado no la saca?” (Mt 12, 11). “Si el hombre encuentra la oveja perdida siente alegría por ella [...]” (Mt 18, 13). “Si en algún lugar no os reciben, salid fuera [...]” (Mc 6, 11). “Si el hermano de alguno muere [...] que su hermano tome a la mujer [...]” (Mc 12, 19). “Si un ciego guía a otro ciego, ambos caerán al abismo” (Mt 15, 14).

En todos esos casos, el ‘si’ puede ser sustituido por ‘cuando’: ciertamente las ovejas que caen son recogidas, las encontradas producen alegría, siempre habrá lugares que no reciban a los apóstoles, infaliblemente morirán hermanos, y es cierto que un ciego mal guiado cae.

3. El ‘si’-law. Hay también pasajes en los que, claramente, nos hallamos ante el ‘si’-*law*: “Si el dueño de la casa supiese a qué hora de la noche vendrá el ladrón [...]” (Mt 24, 43). “Vendrán falsos cristos capaces de engañar, si fuese posible, a los propios elegidos” (Mt 24, 24).

Otro episodio. En Lc 7, 35 y ss., un fariseo ruega a Jesús que vaya a comer a su casa. Durante la comida irrumpe en la sala una mujer, ‘pecadora pública’, con un vaso de perfume y, llorando, se echa a los pies de Jesús, le lava los pies, los unge con perfume y los seca con sus cabellos etc.

El fariseo, escandalizado, decía para sus adentros: “Si este hombre fuese profeta, sabría que esta mujer es pecadora [...]”. Es evidente que se trata aquí del *law*: el fariseo acaba de convencerse de que Jesús es un fraude y lo que piensa es “Este hombre no es profeta [...]”.

4. ¿De qué ‘si’ estamos hablando? No siempre queda del todo claro qué ‘si’ habría debido de ser el de la escena evangélica y, a veces, puede resultar un ejercicio interesante intentar cambiar de ‘si’: a) El ‘si’ del tentador. Antes de iniciar su vida pública, Jesús va al desierto y es tentado por el diablo (Mt 4, 3 y ss.; Lc 4, 3 y ss.). Éste Le dice: “Si eres el Hijo de Dios, di a estas piedras que se conviertan en pan”. Estamos habituados a leer este ‘si’ como dubitativo (“¿será que Él es?”), pero podríamos pensar también en *idha*: “Ya que eres el Hijo de Dios, di a estas piedras [...]”; b) el ‘si’ de los mofadores. Cristo en la cruz oyó varias provocaciones: “Si eres el Hijo de Dios baja de la cruz” (Mt 27, 40); “Que Dios le salve ahora, si es que lo ama [...]” (Mt 27, 43); “Veamos si viene Elías a salvarle” (Mt 27, 49).

Ciertamente, los mofadores no creen que Jesús sea hijo de Dios o que Elías vaya a venir a salvarlo: cabe perfectamente el *law* de imposibilidad; c) el ‘si’ del padre afligido. Mc 9, 14 y ss.: Jesús baja del monte de la transfiguración con Pedro, Santiago y Juan, y encuentra una confusión de mucha gente discutiendo con los otros apóstoles. Y es que un hombre había traído a su hijo, que tenía un espíritu mudo (el cual le tiraba al suelo, al fuego y al agua y le hacía espumar, rechinar los dientes etc) y los apóstoles, a pesar de los intentos, no habían conseguido expulsarlo.

El padre dice a Jesús: “¡Tú, si algo puedes, ayúdanos!”. ¿Usaría el ‘si’ de posibilidad o el *law* de quien está ya desengañado? Jesús responde: “¿¿Cómo ‘si

puedes'!?!...” Y el padre: “¡Creo, pero ayuda a mi poca fe!”; d) el ‘si’ del huerto – “Padre, si este cáliz puede pasar sin que yo lo beba [...]” (Mt 26, 42).

El Samaritano y Zaqueo

El ‘si’ de la parábola del buen samaritano (Lc 10, 30-37)

29 Pero él, queriendo justificarse, dijo a Jesús: «Y ¿quién es mi prójimo?» 30 Jesús respondió: «Bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó, y cayó en manos de salteadores, que, después de despojarle y golpearle, se fueron dejándole medio muerto. 31 Casualmente, bajaba por aquel camino un sacerdote y, al verle, dio un rodeo. 32 De igual modo, un levita que pasaba por aquel sitio le vio y dio un rodeo. 33 Pero un samaritano que iba de camino llegó junto a él, y al verle tuvo compasión; 34 y, acercándose, vendó sus heridas, echando en ellas aceite y vino; y montándole sobre su propia cabalgadura, le llevó a una posada y cuidó de él. 35 Al día siguiente, sacando dos denarios, se los dio al posadero y dijo: “Cuida de él y, si gastas algo más, te lo pagaré cuando vuelva.” 36 ¿Quién de estos tres te parece que fue prójimo del que cayó en manos de los salteadores?» 37 El dijo: «El que practicó la misericordia con él.» Díjole Jesús: «Vete y haz tú lo mismo» (Lc 10, 30-37)

Esta parábola parece, a primera vista, hoy, mal interpretada. En la lectura usual, el posadero – un heroico y grandioso personaje – ni siquiera es considerado. El empeño y el sacrificio del posadero se empieza a evidenciar cuando consideramos que lo que él recibe – dos denarios – no cubre ni de lejos sus gastos. El ‘si’ del samaritano (si gastas más) es el ‘si’-*idha*: ‘con certeza gastarás mucho más [...]’. Pues un denario era muy poco: el pago de una jornada de trabajo de peón, lo que el dueño de la viña en la parábola de los trabajadores (Mt 20, 1 y ss) paga a sus jornaleros; si quisiéramos aventurar una equivalencia actual, algo entre cinco y diez dólares... El samaritano gasta 15 dólares para pagar dos dietas en la posada más la estancia y los cuidados (por muchos días: el hombre estaba medio muerto...) especiales para aquel hombre.

Además, un posadero es víctima fácil de estafas (un huésped puede irse sin pagar...) contra las que no tiene defensa, salvo cobrar por adelantado y no aceptar nunca fiado (¿qué hotel aceptaría eso de ‘pago a mi vuelta’?). Más que el samaritano, quien usó de misericordia fue el buen posadero. La pregunta de Cristo: “¿Cuál de estos tres...?”, de la cual implícitamente (y sin razón) se tiende a excluir al posadero, puede muy bien incluirlo.

¿Y el tercero, quien puede ser? Hay en la parábola un aspecto curioso: ¿por qué los ladrones han dejado vivir a su víctima? Lo normal sería matarlo para que no pudiera reconocer a los ladrones o vengarse. La única razón posible es que – como en la historia de José de Egipto – uno de los ladrones, movido de misericordia, haya intercedido por la vida de aquel hombre. En ese caso, el gran héroe de la parábola es el ‘buen salteador’ que se indispone con sus compañeros y pone en riesgo su seguridad y su vida. Si el samaritano y el posadero sacrifican su dinero y su tiempo; el ‘buen salteador’, por misericordia se expone a la venganza y a la muerte.

Sea como sea, el trío Samaritano-Posadero-’Buen Salteador’ suena más plausible que el tradicional con el sacerdote y el levita.

El 'si' de Zaqueo (Lc 19 1, 10)

1 Habiendo entrado en Jericó, atravesaba la ciudad. 2 Había un hombre llamado Zaqueo, que era jefe de publicanos, y rico. 3 Trataba de ver quién era Jesús, pero no podía a causa de la gente, porque era de pequeña estatura. 4 Se adelantó corriendo y se subió a un sicómoro para verle, pues iba a pasar por allí. 5 Y cuando Jesús llegó a aquel sitio, alzando la vista, le dijo: «Zaqueo, baja pronto; porque conviene que hoy me quede yo en tu casa.» 6 Se apresuró a bajar y le recibió con alegría. 7 Al verlo, todos murmuraban diciendo: «Ha ido a hospedarse a casa de un hombre pecador.» 8 Zaqueo, puesto en pie, dijo al Señor: «Daré, Señor, la mitad de mis bienes a los pobres; y si en algo defraudé a alguien, le devolveré el cuádruplo.» 9 Jesús le dijo: «Hoy ha llegado la salvación a esta casa, porque también éste es hijo de Abraham, 10 pues el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido» (Lc 19 1, 10).

Si al posadero y al salteador se les omite, a Zaqueo no se le hace justicia ni se le concede el beneficio de la duda: su “Si defraudé a alguien [...]” es entendido como ‘si’ de certeza: “Si defraudé a alguien” (lo que, está claro, ha ocurrido muchas veces...). Y, siendo Zaqueo rico y jefe de publicanos – judíos encargados por los romanos de la odiosa tarea de recaudar impuestos y tasas, en cuya realización no pocas veces extorsionaban en su propio beneficio –, él es más sospechoso de corrupción de lo que suele ser normal, así que cuando Jesús va a su casa comienza la murmuración: “¡Está en casa de un pecador!”

Mas veamos si, a fin de cuentas, Zaqueo era un corrupto. Supongamos, sólo a efectos de cálculo, que su patrimonio fuera de 600.000: él, dando la mitad a los pobres, se queda con 300.000 y, aunque se hubiese apropiado indebidamente de algo de otro, ese ‘esquema’ no le habría rentado más que 75.000 (para restituir el cuádruplo - ¡quedando cero!). O sea: en la peor de las hipótesis, Zaqueo disponía de 525.000 honradamente ganados y solamente 1/8 de su patrimonio podría haber sido obtenido por medios inconfesables...

Ciertamente, los intérpretes acostumbran a señalar Lc 19, 8 como un condicional griego de 1ª clase, que expresa una certeza, y en esta clave Zaqueo debería ser leído así: ‘Si defraudé a alguien, y esto pasó realmente [...]’ Pero un exégeta como James L. Boyer, analizando ése y todos los versículos con condicional de 1ª clase del Nuevo Testamento, concluye:

Un enunciado condicional de 1ª clase en el Nuevo Testamento significa lo mismo que la condición simple en la lengua inglesa: “si eso... entonces aquello”. No implica absolutamente nada en relación con la realidad (BOYER, 1981, p. 82).

Es decir, el ‘si’ de Zaqueo puede significar: ‘Si defraudé a alguien, lo que nunca ha sucedido...’, como un desafío público a sus detractores. Y Jesús insiste en entrar en su casa para lavar la honra injustamente manchada (?) de ese hombre.

Conclusión

La existencia de tres ‘si’ en la lengua de Jesucristo es una continua invitación a que ejercitemos la imaginación para intentar discernir – desde nuestro único ‘si’ – de cuál se trata. Conjeturas, meras sugerencias de (re)lectura del evangelio que, aunque no puedan ser cabalmente comprobadas, reclaman al menos nuestra atención sobre esa peculiaridad semítica en un caso en el que se nos invita a confundir.

REFERENCIAS

BÍBLIA de Jerusalén. DEBORA-Microbible. Maredsous; Belgique: CIB, 1990. (Programa FindIT, da Marpex, Ontario, 1992).

BOYER, J. L. First class conditions: what do they mean? **Grace Theological Journal**, Winona Lake, USA, vol. 2, 1981.

DICHY, J. **Si, comme si, même si, Ah! Si et si non**: conditionnelles et référentiels discursifs en arabe. Disponible en: <http://www.concours-arabe.paris4.sorbonne.fr/cours/Dichy-26-03-2007.pdf> . Acceso en: 10-10-10.

FEGHALI, M. **Proverbes et Dictons Syro-Libanais**. Paris: Institut d’Ethnologie, 1938.

FREYHA, A. **A Dictionary of Modern Lebanese Proverbs**. Beirut: Librairie du Liban, 1974.

GIOLFO, M. E. B. Le Strutture condizionali dell’arabo classico”. **Kervan**, Univ. di Torino, n. 2, 2005.

KADI, S. A. **Hatta Idha in the Qur’an: a linguistic study**. 1994. Thesis (PhD) – Columbia University, 1994.

MAHDI, J. R. **El refranero iraquí**: aspectos semánticos y socioculturales. 2006. 365 f. Tesis (Doctoral). Universidad de Granada, Granada, 2006.

MARÍAS, J. **Julián Marías**: entrevista [mai. 1999]. Entrevistadores: Jean Lauand; Elian Lucci. Disponible en: <http://www.hottopos.com/videtur8/entrevista.htm> . Acceso en: 12-10-10

O’ LEARY, De L. **Comparative Grammar of Semitic Languages**. London: Routledge, 2000.

STEC, D. M. The Use of “hen” in Conditional Sentences. **Vetus Testamentum**, Leiden, Brill, v. 37, n 4, p. 478-486, 1987.

O prestigioso site especializado canadense “Medievalists.Net” classificou o artigo em 4º. lugar em 2011

<https://www.medievalists.net/2011/12/top-10-medieval-articles-of-2011/>



Medievalists.net

FEATURES

Top 10 Medieval Articles of 2011



In the last twelve months we have posted hundreds of articles and theses on many different topics about the Middle Ages. Here is the list of ten most popular articles we posted since January 1, 2011 – they include ones that deal with medieval sexuality, daily life and movies about the medieval period.

Revista Internacional d'Humanitats 16 mai-ago 2009
CEMOrc-Feusp / Univ. Autònoma de Barcelona

The Role of Riddles in Medieval Education

Riddle and the allegorical mentality of the Middle Ages

All children love riddles and in every society, guessing games have their place in education, but in the Middle Ages riddles play a special role in Pedagogy. Besides the usual educational importance of riddles - as a ludic and highly motivational activity - in Middle Ages they are involved with religious values. And religion education is – if we want to use the pedagogical terminology of today in many countries - the great “transversal theme” in medieval education: every subject is deep down religious; beneath Arithmetic, Biology or whatever you will find messages of God. One of the main purposes of the medieval study of the liberal arts is that they are not, after all, considered profane: like everything in this world they are allegorical messages from God. In this context – as we will see – the *aenigma* is specially appreciated.

The allegorical mentality, that had been strong already in the Christianity of the Ancient World - for example in Alexandria or in an Augustine -, threw deep roots in the Middle Ages: for a medieval teacher - mainly in the early centuries of that era – a thing in the world is not only that thing that it is, but it is first of all a sign from God, a hint for better understanding the revelation of God, the Word of God: like a riddle to be solved.

A short explanation of allegory is given by Augustine:

It is called an allegory when something appears to sound one way in words, and signify another in the understanding. In this way, Christ is called a lamb (Jo 1, 29), but is He a cattle? Christ a lion (Rev 5, 5), but is He a beast? Christ a rock (ICor 10,4), but is He hardness? Christ a mountain (Dan 2,35), but is He a swelling in the earth? And so, many things appear to sound one way, but signify another. This is called allegory (En. 103, 13).

Being created by God's *Logos*, every creature brings in itself a code message and the believer is expected to decipher: studying animals for example - the dove, the serpent or the ox - , is a way to understand the saying of Jesus: "Be shrewd as serpents and innocent as doves" (Mt 10, 16). And St. Paul explaining the law given by God: "You shall not muzzle the ox while he is threshing" (Dt 25, 4), says ironically: "God is not concerned about oxen, is He? Or is He speaking altogether for our sake? Yes, for our sake it was written" (I Cor. 9, 9-10).

The famous verses - *PL* 210:579 - attributed to Alain de Lille – point out in the same direction:

Omnis mundi creatura	(All of creation)
Quasi liber et pictura	(Like a book and a picture)
Nobis est speculum.	(Is a mirror for us)
Nostrae vitae, nostrae mortis	(Of our life, of our death)
Nostrae status, nostrae sortis	(Of our state, of our fate)
Fidele signaculum	(A faithful symbol)

Many information the Bible contains, which may seem secondary and irrelevant from a modern christian point of view, are very essential to a medieval reader. The numbers for example: the Gospel of John tells that Peter in a miraculous fishing has caught 153 fishes (Jo 21, 11). A christian today reads this 153 and for him it means only: "Wow, that's a lot of fish!", but for the ancient or medieval christian each and every number mentioned in the Bible has a mystical meaning: it is an *aenigma* from God and He wants us to solve it. Naturally, this necessity of interpretation leads to some allegorical adjustments (or even contortionisms) in order to make things match. In the case of the 153 fishes Augustine, for example, works with the concept of "perfect number": 10 is the number of the perfection of God's law etc. and 7 is the number of the perfection of the gifts of the Holy Spirit etc. Now, 10 plus 7 is 17 and 153 is the combination of every number added up to 17; $1+2+ 3... + 16 + 17 = 153$. The fishes are allegorically the elect; the boat of Peter, the Church; and so on...

In *Annex* there is a sample of one of the many comments to this passage of the Gospel by Augustine himself.

It was mentioned above the semantical contortionisms of the allegorical mentality. A medieval writer may, for example, consider 6 a perfect number or a number of imperfection as well. In effect, from *The Arithmetics* of Boethius, the Middle Ages receive the ancient Greek concept: a perfect number is defined as an integer which is the sum of its divisors (excluding the number itself). And so 6 ($6 = 3 + 2 + 1$) is perfect; 28 ($28 = 14 + 7 + 4 + 2 + 1$) and 496 etc. are perfect too. Very well, but, if it is necessary, at any moment our medieval writer can consider 6 as a number of imperfection, falling one short of the perfect 7 etc.

Rabanus Maurus, in the 9th century, even wrote a treatise explaining the mystical meaning of each biblical number; and the medieval bestiaries do the same for the animals etc.

The riddle as a model of the misteries of God

The apostle St. Paul compares the truths about God to riddles: now, we see them in a confusing way, like in a riddle; but there will be a day in which we'll see them clearly, like when a riddle is solved (I Cor: 13,12). This way, riddles become a kind of model that simulates the misteries of God.

In effect, when a riddle is proposed you feel anxious because the solution does not come immediately, and you wonder if there is any solution at all, but when eventually you solve it everything looks so simple and obvious and you wonder how could it have been such a difficult problem. "The same goes for the teachings of God - preaches the priest - they may seem hard to us, but when we are determined to obey Our Lord... etc. etc."

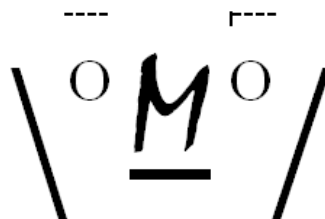
One of the most ingenious medieval riddles, precisely for the allusion to the mystery of God, will help to make obvious the parallellism established by St. Paul:

Ego sum principium mundi et finis saeculorum; sum trinus et unus, et tamen non sum Deus (in Amata, 2006, p. 120).
I am the beginning of the world and the end of the ages, I am three and I am one, but I am not God.

The answer is "the letter m": being one (one letter) its writing is three in roman. It is the beginning of the word *mundus* (world), and the ending of *saeculorum* ("end of the ages").

And in the *Divine Comedy*, (Purg. 23, 31), we find the human face written with the word "Man" ("*Omo*", in the language of Dante):

Their eyes seemed like rings with no gems
And he who, in the face of man, would read "omo"
Would here have recognized the M
Parean l'occhiaie anella senza gemme
Chi nel viso degli uomini legge OMO,
Bene avria quivi conosciuto l'emme



Another well known christian riddle is worthy of the *The Da Vinci Code*:

O.....quid.....tuae
be.....est.....biae?

ra ra ra es et in ram ram ram ii

To solve it, notice that the three terms of the first line are “above” (“*super*”, in Latin) of their correspondents of the second line. And in the third line we have “three times” (“*ter*”, in Latin) *ra* and *ram*, and “twice” (“*bis*, in Latin”) *i*. And so:

O *superbe*, quid *superest* tuae *superbiae*?
Terra es et in *terram* *ibis*
O, you proud! What will last of your pride?
Dust you are and into dust you will go

Alcuin: riddle and teaching

An important document for the History of Medieval Education is *Pippini disputatio cum Albino Scholastico* (PL 101, 975-980): *The Debate between Pippin and Alcuin*; the most important scholar of his time, Alcuin, and the second son of the Emperor Charlemagne, Pippin.

Alcuin, in the late 8th century, under Charlemagne’s direction founds the Palatine School and is the preceptor of Pippin. The *Disputatio* is a dialogue in which a twelve-year-old-boy discusses - in short askings and answers - with the teacher about everything: the man and the world, life and death, God etc. In the *Disputatio*, there are many riddles like the following:

#155 P. What is it that makes bitter things sweet?
156 A. Hunger.
P. What makes a man untirable?
A. Profit.
P. What is the dream of the vigilant?
160 A. Hope.

To begin the final series of riddles (165 ff.) the teacher links them to Faith: “a certitude of something that is both unknown and wonderful” (*ignotae rei et mirandae certitudo*) and designates riddles by *mirandum*, “something that causes wonder”. Notice that when the boy comes to know a solution of a riddle he could not solve, he asks: “Why did I not understand this of my own accord?”. Again a reminder of the riddle as model of Faith.

165: P. What is faith?
A. A certitude of something that is both unknown and wonderful.
P. What is a wonder [riddle]?
A. Not long ago, I saw a man who never was, who stood, moved and walked.
P. How can this happen? Explain it to me.
A. It is an image in water.
P. Why did I not understand this of my own accord?
A. Since you are a young man of good ability and natural intelligence, I shall propound to you some other wonders; see if you are able to interpret them of your own accord.
(<http://www.gillianspraggs.com/translations/alcuin.html> transl. by Gillian Spraggs)

At the end of the *Disputatio*, the student, now self-confident by his performance, begins to answer not directly with the word-solution, but using paraphrases indicating he knows the right answer and - at the same time - hiding the solution of the other boys (cf. 184, below).

184: A: (...) Place your finger on your lips, so that the boys may not hear what this is. I was out with others at a hunt, in which if we caught anything we carried nothing with us; what we carried home with us is what we were unable to catch.

P. This is a hunt for something that belongs among peasants. [lice]

A. It is. I saw someone born before he was conceived.

P. You saw this, and perhaps you ate it. [egg]

(*ibidem*)

From another book of Alcuin (*Carmina*, PL 101, 802B et. ss.), a free translation of other riddles (for the solutions notice that the original deals with Latin words):

I have been the fruit of the sin
If you read me forwards you will eat me
If you read me backwards you will ride me
Who am I?

Solution: *malum* (apple) / *mulam*.

Commenting the solution, the teacher would remark that both words are direct object of transitive verbs and hence accusative (ending in M). And so, the solving of the riddle would begin by the frame:

M _ _ _ M

I am a word of six letters
Power and excellence I mean
If you split me in the middle:
Half of me worships God
The other half is human
Without the fourth letter I become poison
Who am I?

Virtus (virtue), *tus* (incense) *vir* (man), *virus*.

Two monosyllabic words cause all quarrels
Yes and No

Two pronouns that throw peace away
My and Your

Riddles in Mathematics teaching

To finish this article, we present a short sample of mathematical problems, a field in which riddles were often included. The collection *Propositiones ad acuendos juvenes* ("Problems for Sharpening Youths"), attributed to Alcuin (PL 101) or Bede, brings many ingenious and funny formulations, and riddles. After all, as Alcuin himself says: "Ours should be a joyful teaching", as he writes to the Emperor Charlemagne, precisely introducing a list of problems: "*misi excellentiae vestrae... aliquas figuras arithmeticae subtilitatis, laetitiae causa*" (PL 100, 314, C).

XIV. Propositio de bove.

Bos qui tota die arat, quot vestigia faciat in ultima riga?

14. Proposition concerning the ox.

How many footprints in the last furrow does an ox make which has been plowing all day?

Solutio.

Nullum omnino vestigium facit bos in ultima riga, eo quod ipse praecedit aratrum, et hunc aratrum sequitur. Quotquot enim hic praecedendo in exulta terra vestigia figit, tot ille subsequens excolendo resolvit. Propterea illius nullum reperitur vestigium in ultima riga.

Solution.

An ox makes no footprints whatsoever in the last furrow. This is because the ox goes in front of the plow, and the plow follows it. For however many footprints the ox makes on the ploughed earth by going first, so many the plough following behind destroys by ploughing. On account of this, no footprints appear in the last furrow.

XLII. propositio de scala habente gradus centum.

Est scala una habens gradus c. In primo gradu sedebat columba una; in secundo duae; in tertio tres; in quarto iiii; in quinto v. Sic in omni gradu usque ad centesimum. Dicat, qui potest, quot columbae in totum fuerunt?

42. proposition concerning the ladder having 100 steps.

There is a ladder which has 100 steps. One dove sat on the first step, two doves on the second, three on the third, four on the fourth, five on the fifth, and so on up to the hundredth step. Let him say, he who can, How many doves were there in all?

Solutio.

Numerabitur autem sic: a primo gradu in quo una sedet, tolle illam, et junge ad illas xcviiii, quae nonagesimo [nono] gradu consistunt, et erunt c. Sic secundum ad nonagesimum octavum et invenies similiter c. Sic per singulos gradus, unum de superioribus gradibus, et alium de inferioribus, hoc ordine conjunge, et reperies semper in binis gradibus c. Quinquagesimus autem gradus solus et absolutus est, non habens parem; similiter et centesimus solus remanebit. Junge ergo omnes et invenies columbas vl.

Solution.

There will be as many as follows: Take the dove sitting on the first step and add to it the 99 doves sitting on the 99th step, thus getting 100. Do the same with the second and 98th steps and you shall likewise get 100. By combining all the steps in this order, that is, one of the higher steps with one of the lower, you shall always get 100. The 50th step, however, is alone and without a match;

likewise, the 100th stair is alone. Add them all and you will find 5050 doves.

XVIII. Propositio de homine et capra et lupo.

Homo quidam debebat ultra fluvium transferre lupum, capram, et fasciculum cauli. Et non potuit aliam navem invenire, nisi quae duos tantum ex ipsis ferre valebat. Praeceptum itaque ei fuerat ut omnia haec ultra illaesa transire potuit?

18. Proposition concerning the man, the she-goat, and the wolf.

A certain man needed to take a wolf, a she-goat and a load of cabbage across a river. However, he could only find a boat which would carry two of these [at a time]. Thus, what rule did he employ so as to get all of them across unharmed?

Solutio.

Simili namque tenore ducerem prius capram et dimitterem foris lupum et caulum. Tum deinde venirem, lupumque transferrem; lupoque foris misso capram navi receptam ultra reducerem; capramque foris missam caulum transveherem ultra; atque iterum remigassem, capramque assumptam ultra duxissem. Sicque faciendo facta erit remigatio salubris, absque voragine lacerationis.

Solution.

In a similar manner, I would first take the she-goat and leave behind the wolf and the cabbage. When I had returned, I would ferry over the wolf. With the wolf unloaded, I would retrieve the she-goat and take it back across. Then, I would unload the she-goat and take the cabbage to the other side. I would next row back, and take the she-goat across. The crossing should go well by doing thus, and absent from the threat of slaughter.

(<http://beyond-the-illusion.com/files/History/Science/host1-2.txt>
Transl. by Peter J. Burkholder –

ANNEX – Augustine on the 153 fishes

For if we determine on the number that should indicate the law, what else can it be but ten? For we have absolute certainty that the Decalogue of the law, that is, those ten well-known precepts, were first written by the finger of God on two tables of stone. (Deut 9:10) But the law, when it is not aided by grace, makes transgressors, and is only in the letter, on account of which the apostle specially declared, The letter kills, but the spirit gives life. (2 Cor 3:6) Let the spirit then be added to the letter, lest the letter kill him whom the spirit makes not alive, and let us work out the precepts of the law, not in our own strength, but by the grace of the Saviour. But when grace is added to the law, that is, the spirit to the letter, there is, in a kind of way, added to ten the number of seven. For this number, namely seven, is testified by the documents of holy writ given us for perusal, to signify the Holy Spirit. For example, sanctity or sanctification properly pertains to the Holy Spirit, whence, as the Father is a spirit, and the Son a spirit, because God is a spirit, so the Father is holy and the Son holy, yet the Spirit of both is called peculiarly by the name of the Holy Spirit. Where, then, was there the first distinct mention of sanctification in the law but on the seventh day? For God sanctified not the first day, when He made the light; nor the second, when He made the firmament; nor the third, when He separated the sea from the land, and the land brought forth grass and

timber; nor the fourth, wherein the stars were created; nor the fifth, wherein were created the animals that live in the waters or fly in the air; nor the sixth, when the terrestrial living soul and man himself were created; but He sanctified the seventh day, wherein He rested from all His works. The Holy Spirit, therefore, is aptly represented by the septenary number. The prophet Isaiah likewise says, The Spirit of God shall rest on Him; and thereafter calls our attention to that Spirit in His septenary work or grace, by saying, The spirit of wisdom and understanding, the spirit of counsel and might, the spirit of knowledge and piety; and He shall be filled with the spirit of the fear of God. (Is 11:2-3) And what of the Revelation? Are they not there called the seven Spirits of God, (Rev 3:1) while there is only one and the same Spirit dividing to every one severally as He will? (1 Cor 12:11) But the septenary operation of the one Spirit was so called by the Spirit Himself, whose own presence in the writer led to their being spoken of as the seven Spirits. Accordingly, when to the number of ten, representing the law, we add the Holy Spirit as represented by seven, we have seventeen; and when this number is used for the adding together of every several number it contains, from 1 up to itself, the sum amounts to one hundred and fifty-three. For if you add 2 to 1, you have 3 of course; if to these you add 3 and 4, the whole makes 10; and then if you add all the numbers that follow up to 17, the whole amounts to the foresaid number; that is, if to 10, which you had reached by adding all together from 1 to 4, you add 5, you have 15; to these add 6, and the result is 21; then add 7, and you have 28; to this add 8, and 9, and 10, and you get 55; to this add 11 and 12, and 13, and you have 91; and to this again add 14, 15, and 16, and it comes to 136; and then add to this the remaining number of which we have been speaking, namely, 17, and it will make up the number of fishes. But it is not on that account merely a hundred and fifty-three saints that are meant as hereafter to rise from the dead unto life eternal, but thousands of saints who have shared in the grace of the Spirit, by which grace harmony is established with the law of God, as with an adversary; so that through the life-giving Spirit the letter no longer kills, but what is commanded by the letter is fulfilled by the help of the Spirit, and if there is any deficiency it is pardoned. All therefore who are sharers in such grace are symbolized by this number, that is, are symbolically represented. This number has, besides, three times over, the number of fifty, and three in addition, with reference to the mystery of the Trinity; while, again, the number of fifty is made up by multiplying 7 by 7, with the addition of 1, for 7 times 7 make 49. And the 1 is added to show that there is one who is expressed by seven on account of His sevenfold operation; and we know that it was on the fiftieth day after our Lord's ascension that the Holy Spirit was sent, for whom the disciples were commanded to wait according to the promise. (*Tractates on the Gospel of John*; 122, 8 <http://www.newadvent.org/fathers/1701122.htm>)

References

AMATA, Blasius (2006) *De re metrica graeca et latina*. Roma: Pontificia Studiorum Universitas Salesiana. Cópia impressa do original em Word.doc, disponibilizado pelo autor em seu site, acesso em 22-07-06: <http://www.geocities.com/blas3/metrica/METRICA.doc>

CCSL (1968) De Marco (ed.) *Aenigmata*. Corpus Christianorum Series Latina 133. Ars.; Aenigmata.; Aenigmata.; Aenigmata de virtutibus et vitiis.; Aenigmata Laurenshamensia.; Aenigmata (Tatuinus, Eusebius (Hwaerberhtus); Wiremuthensis, Bonifatius (Winfredus), Aldhelmus Scireburnensis). Turnhout: Brepols.

CCSL (1968a) Glorie (ed.), *Aenigmata*. Corpus Christianorum Series Latina 133A. Aenigmata quaestionum artis rhetoricae ('Bernensia').; Aenigmata.; De nominibus litterarum (al. de alphabeto). Expositio alphabeti. De dubiis nominibus (Anonymus ('Tullius'), Anonymus ('Tullius'), Symphosius). Turnhout: Brepols.

Ciência e *Weltanschauung* - a Álgebra como Ciência Árabe

1. A Ciência e seu contexto cultural

Neste estudo, analisaremos a Álgebra como ciência árabe. Começamos por antecipar alguns tópicos de discussão sobre que significado pode ter falar em ciência desta ou daquela nação ou cultura - para além do mero fato de indicar o estágio de desenvolvimento ou a produção dos cientistas de uma nacionalidade, como quando se diz: “a Física russa está bastante adiantada e é detentora de diversos Prêmios Nobel” ou “só a Medicina americana consegue fazer esse tipo de transplante” etc.

Ordinariamente tendemos a pensar que o conhecimento científico independe de latitudes e culturas: uma fórmula química ou um teorema de Geometria são os mesmos em latim ou em chinês e, sendo a comunicação o único problema - assim se pensa, à primeira vista -, bastaria uma boa tradução dos termos próprios de cada disciplina e tudo estaria resolvido. Na verdade, sabemos que as coisas não são tão simples e não é preciso muito esforço para lembrar que a evolução da ciência está repleta de interferências histórico-culturais, condicionando o surgimento de uma disciplina, o reconhecimento de um resultado ou a adoção de um procedimento científico...

É conhecido, por exemplo, o fato de que espíritos tão inovadores como Galileu ou Descartes apegaram-se ao “dogma científico” do horror ao vácuo²⁹⁸; só Pascal - na mesma época e após muita relutância - superou esse erro. Descartes, em seu *Princípios da Filosofia* - mesmo tratado que começa afirmando ser necessário duvidar radicalmente de tudo o que possa apresentar a mais ínfima incerteza -, toma como uma intuição irrefutável da razão a ideia tradicional de que a natureza tem horror ao vácuo...

Esses condicionamentos são de diversas ordens. Assim, ao dizer que a Geometria (*geo-metria*, em grego) é uma ciência grega ou que a Álgebra (*al-jabr*) é uma ciência árabe²⁹⁹, estamos afirmando algo mais do que a “casualidade” de terem sido gregos ou árabes seus fundador/*es ou promotores.

Aproximamo-nos do sentido da expressão “ciência árabe” quando pensamos em casos paralelos. Diz-se, por exemplo, que a caligrafia é uma “arte árabe”, mas não

²⁹⁸. Para o episódio do “horror ao vácuo”, ver Pieper, Josef “A tese de Pascal: Teologia e Física - uma introdução ao *Préface pour le traité du vide*” *Cuadernos de Cultura y Ciencia*, Madrid - S. Paulo, Univ. Autónoma de Madrid/ DloFflchusp, 1996, N. 2, pp.29 e ss.

²⁹⁹. Ao longo deste trabalho, estaremos nos referindo principalmente aos casos paradigmáticos de *Os Elementos* de Euclides e da Álgebra, tal como fundada por Al-Khwarizmi.

se diz que a pintura ou o teatro sejam “artes árabes”. Nesses casos, não estamos aqui interessados no fato de haver muitos e talentosos calígrafos árabes (ou no da correspondente escassez de pintores), mas numa “conexão de sentido” entre a arte caligráfica e fatores como: a atitude árabe perante a escrita (e sua relação, digamos, com o modo como o Alcorão considera os *ayyat*, os sinais de Deus); a desconfiança semita em relação à imagem; a língua e a religião; etc.³⁰⁰.

No caso da Álgebra, não foi por mero acaso que ela surgiu no califato abássida (“ao contrário dos Omíadas, os Abássidas pretendem aplicar rigorosamente a lei religiosa à vida quotidiana”³⁰¹), no seio da “Casa da Sabedoria” (*Bayt al-Hikma*) de Bagdad, promovida pelo califa Al-Ma’amun³⁰², uma ciência nascida em língua árabe e criada por Al-Khwarizmi, pioneiro da ciência árabe e “antagonista da ciência grega”³⁰³.

Certamente, o que a moderna matemática entende por Álgebra pode parecer uma fria e objetiva axiomática - constitutiva de uma sintaxe de estruturas operatórias e destituída de qualquer alcance semântico -, mas essa Álgebra de hoje é o resultado da evolução - em desenvolvimento contínuo - da velha *al-jabr*, forjada por um contexto cultural em que não são alheios, elementos que vão desde as estruturas gramaticais do árabe à teologia muçulmana da época...

2. *Al-jabr e al-muqabalah*

Muhammad Ibn Musa Al-Khwarizmi foi membro da “Casa da Sabedoria”, a importante academia científica de Bagdad, que alcançou seu esplendor sob Al-Ma’amun (califa de 813 a 833). A ele, Al-Khwarizmi dedicou seu *Al-Kitab al-muhtasar fy hisab al-jabr wa al-muqabalah* (“Livro breve para o cálculo da *jabr* e da *muqabalah*”), o livro fundador da Álgebra.

Começamos por observar que as palavras que nomeiam a nova ciência, *al-jabr* e *al-muqabalah*, embora empregadas por Al-Khwarizmi em sentido técnico, eram (e ainda são) termos da linguagem corrente árabe. O radical trilítere *j-b-r*³⁰⁴ está associado aos seguintes significados:

- *Força*: por exemplo, o anjo Gabriel, *Jibryl*, é, literalmente, força-de-Deus. No Alcorão (59, 23), *Al-Jabar* - o forte, o que faz valer sua vontade - é um dos 99 nomes de Deus.

- *Força que compele, que obriga*: neste sentido, o Alcorão diversas vezes (11, 59; 14, 15; 28, 19; 40, 35; etc.) emprega *j-b-r* para “tiranizar”, “tirano” etc.. Não por acaso, a corrente teológica muçulmana que nega o livre-arbítrio do homem em favor de um inevitável destino pré-determinado foi denominada *jabariyah*. E também o serviço militar compulsório é *ijbary*...

³⁰⁰. Uma análise desses fatores condicionantes da arte árabe encontra-se em Hanania, Aida R. *A Caligrafia como Expressão Cultural - A Arte de Hassan Massoudy*, tese de Livre-Docência, FFLCH-USP, 1995.

³⁰¹. Anawati, M-M e Gardet, Louis *Introduction a la Théologie Musulmane*, Paris, Vrin, 1981, p. 44.

³⁰². Não é de todo alheio a nosso tema, o fato de que esse califa fez de uma particular doutrina, a mu’atazilita, a teologia oficial do Império.

³⁰³. E, como indicaremos, não são casuais as definições euclidianas de *razão e proporção* (e os limites impostos a esses conceitos nos *Elementos*) nem tampouco a reação dos matemáticos árabes a essas definições.

³⁰⁴. Como se sabe, o radical consonantal é, em árabe, o que é semanticamente de-cisivo: as vogais, a prefixação etc. só fazem uma determinação periférica de sentido.

- *Restabelecer*: pôr (ou repor) algo em seu devido lugar, restabelecer uma normalidade. Daí que *tajbir* seja ortopedia e *jibarah*, redução, no sentido médico: reconduzir (talvez *forçando-o* por tala, gesso etc.) o osso a seu devido lugar: na Espanha, no tempo em que os barbeiros acumulavam funções, podia-se ver a placa “*Algebrista y Sangrador*” em barbearias³⁰⁵. “Álgebra” no sentido de “ortopedia” vigorou, por muito tempo, também na língua portuguesa³⁰⁶.

Por que Al-Khwarizmi escolhe a palavra *jabr* para o procedimento fundamental de sua nova ciência? Precisamente porque - analogamente à ortopedia - a Álgebra é “forçar cada termo a ocupar seu devido lugar”. Já no começo de seu *Kitab*, Al-Khwarizmi distingue seis formas de equação, às quais toda equação dada pode ser *reduzida* (e, portanto, canonicamente resolvida). Em notação de hoje:

$$1. ax^2 = bx$$

$$2. ax^2 = c$$

$$3. ax = c$$

$$4. ax^2 + bx = c$$

$$5. ax^2 + c = bx$$

$$6. bx + c = ax^2$$

Al-jabr é a operação que soma um mesmo fator (afetado do sinal +) a ambos os membros de uma equação para eliminar um fator afetado com o sinal -.

Já a operação que elimina termos iguais ou semelhantes de ambos os lados da equação é *al-muqabalah* (que, por sua vez, deriva do radical *q-b-l*, cujo significado é: estar frente a frente - daí a *qiblah* na mesquita indicar a direção de Meca -; cara a cara - daí também que *qabila* seja também beijar -; confrontar; equiparar -”toma lá, dá cá” - etc.).

Seja, então, um problema em que os dados podem ser postos sob a forma:

$$2x^2 + 100 - 20x = 58.$$

Al-Khwarizmi procede do seguinte modo:

$$2x^2 + 100 = 58 + 20x \text{ (por } al-jabr \text{)}.$$

Divide por 2 e reduz os termos semelhantes:

³⁰⁵. Kline, Morris *Mathematical Thought from Ancient to Modern Times*, New York, Oxford University Press, 1972, p. 192.

³⁰⁶. Cfr. por exemplo Nimer, Michel *Influências Orientais na Língua Portuguesa*, São Paulo, s.c.p., 1943, vol. I, verbete *Álgebra*.

$$x^2 + 21 = 10x \text{ (por } al\text{-}muqabalah\text{)}.$$

E o problema já está canonicamente equacionado.

Feita esta digressão técnica, passemos a analisar (em alguns casos não será possível superar a mera alusão indicativa...) as relações e conexões de sentido que se dão entre a Álgebra e alguns aspectos da cultura árabe.

3. A Álgebra no Islam: o religioso e o temporal

Começemos pelos fundamentos das necessidades práticas da sociedade.

Em seu estudo “*L’Islam et l’épanouissement des sciences exactes*”³⁰⁷, Roshdi Rashed, para mostrar a conexão entre Alcorão, ciência e vida prática, exemplifica precisamente com a Álgebra: ‘*ilm al-fara’id* (ciência da partilha, da herança). Os próprios juristas referem-se à Álgebra como *hisab al-fara’id*, o cálculo da herança, segundo a lei corânica. E aí temos já um primeiro condicionamento histórico-cultural, próprio do Islam, no qual o caso da herança é emblemático. Trata-se da sólida união que se dá no Islam entre a ordem religiosa e a temporal.

Por coincidência, o mesmo problema da herança (para o muçulmano, sob a legislação direta de Allah) é proposto a Cristo. Cristo, que declara - algo impensável na visão muçulmana - “A César o que é de César; a Deus o que é de Deus”, recusa-se a estabelecer concretamente os termos da herança.

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

Bem diferentes são as coisas no mundo muçulmano. Roger Garaudy, no capítulo “Fé e Política” mostra como a *tawhid* (unidade, dogma central islâmico) muçulmana se projeta sobre a política, o direito e a economia: “Deus é o único proprietário e ele é o único legislador. Tal é o princípio de base do Islam em sua visão de unidade (*tawhid*)”³⁰⁸.

Garaudy tem razão ao afirmar que não se dá no Islam (não há sacerdotes), uma teocracia clerical de tipo ocidental, mas é inegável, também, que a visão muçulmana tem favorecido uma forte e arraigada teocracia própria e não por acaso o chefe político se intitula *ayyatullah*, “sinal de Deus”³⁰⁹.

Seja como for, o fato é que, na questão da herança, o Alcorão (4, 11 e ss.) diz concretamente: “Allah vos ordena o seguinte no que diz respeito a vossos filhos: que a

³⁰⁷. In *Quatre conférences publiques organisées par l’Unesco*, UNESCO, 1981, p. 152.

³⁰⁸. Garaudy, Roger *Promessas do Islam*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1988, p. 70.

³⁰⁹. Embora Garaudy, acostumado - por seu passado marxista - à distinção entre socialismo ideal e “socialismo realmente existente”, uma e outra vez recorra à “distinção entre o ensino corânico e a prática dos países muçulmanos...” (p. 70).

porção do varão equivalha à de duas mulheres. Se estas são mais de duas³¹⁰, corresponder-lhes-ão dois terços da herança. Se é filha única, a metade. A cada um dos pais corresponderá um sexto da herança, se deixa filhos; mas se não tem filhos e lhe herdarem só os pais, um sexto é para a mãe. Etc., etc.”. E conclui: “De vossos ascendentes ou descendentes, não sabeis quais vos são os mais úteis. Isto compete a Allah. Allah é onisciente, sábio”.

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

Daí que a Igreja defenda tenazmente a lei moral, lei natural da dignidade do ser do homem, que lhe foi conferida pelo ato criador do *Verbum*. Mas, precisamente por essa mesma concepção teológica, o cristão pode afirmar a mais decidida autonomia das realidades temporais: **porque** o mundo é obra do *Verbum*, a realidade temporal tem sua verdade própria, suas leis próprias, naturais, descartando o clericalismo³¹¹.

Esta é mesmo a doutrina oficial da Igreja, que rejeita definitivamente tanto o clericalismo quanto o laicismo que pretende afastar Deus da realidade social. Assim, na mesma passagem (4, 36) em que a *Lumen Gentium* (³¹²) afirma: “nenhuma atividade humana pode ser subtraída ao domínio de Deus”, ajunta: “é preciso reconhecer que a cidade terrena, a quem são confiados os cuidados temporais, se rege por princípios próprios”. E a *Gaudium et Spes* (1, 3, 36): “Se por autonomia das realidades terrestres entendemos que as coisas criadas e as mesmas sociedades gozam de leis e valores próprios, a serem conhecidos, usados e ordenados gradativamente pelo homem, é absolutamente necessário exigí-la. Isto não é só reivindicado pelos homens de nosso tempo, mas está também de acordo com a vontade do Criador. Pela própria condição da criação, todas as coisas são dotadas de fundamento próprio, verdade, bondade, leis e ordem específicas. O homem deve respeitar tudo isto, reconhecendo os métodos próprios de cada ciência e arte”³¹³.

Em extremo sentido contrário, um Ayyatullah Khomeini³¹⁴ pôde afirmar: “Costuma-se dizer que a religião deve ser separada da política e que as autoridades religiosas não se devem imiscuir nos assuntos de Estado. (...) Tais afirmações só emanam dos ateus: são ditadas e espalhadas pelos imperialistas. A política estava separada da religião no tempo do Profeta? (Que Deus o abençoe, a Ele e aos seus fiéis)” (p. 27). “O Islam tem preceitos para tudo o que diz respeito ao homem e à sociedade. Esses preceitos procedem do Todo-Poderoso e são transmitidos pelo seu Profeta e Mensageiro. (...) Não existe assunto sobre o qual o Islam não haja emitido seu juízo” (p. 19). “A instauração de uma ordem política secular equivale a entrar o progresso da ordem islâmica. Todo poder secular, seja qual for a forma pela qual se manifesta, é forçosamente um poder ateu, obra de Satanás. É nosso dever exterminá-lo e combater seus efeitos. (...) Não temos outra solução senão derrubar todos os

³¹⁰. E se só há filhas...

³¹¹. Tratamos mais amplamente do tema em *Tomás de Aquino hoje*, Curitiba-S. Paulo, PUC-PR - GRD, 1993.

³¹². Sugestivamente no capítulo IV, dedicado aos leigos - a cuja iniciativa e responsabilidade de cristãos compete a santificação da ordem temporal.

³¹³. Cfr. também *Apostolicam Actuositatem* (II, 7).

³¹⁴. Em seus *Princípios políticos, filosóficos, sociais e religiosos*, Rio de Janeiro, Record, 1980.

governos que não repousam nos puros princípios islâmicos, sendo, portanto, corruptos e corruptores (...) É esse o dever, não só dos iranianos, mas de todos os muçulmanos do mundo.” (p. 23)

O Islam, ao contrário do cristianismo, afirma uma absoluta transcendência de Deus (transcendência acentuada pela doutrina mu'atazilita) e uma revelação ditada³¹⁵, “descida” (em árabe, o verbo *nazala*, que se aplica à revelação divina, significa também “descer”). A revelação de Allah e sua *tawhīd* estão sinalizadas³¹⁶ no mundo. E o princípio da unidade não se aplica só à política, mas alcança também as ciências.

Em primeiro lugar, as ciências estão a serviço da fé³¹⁷, também de um modo prático: uma sociedade sob a forte e urgente necessidade de obedecer à lei do Altíssimo, precisa operacionalizar as soluções dos graves problemas de partilha. A Álgebra surge como uma ciência voltada para a resolução desse problema suscitado pelo Alcorão³¹⁸. Cabe, nesse sentido, uma simples - porém, sugestiva - observação: a Álgebra de Al-Khwarizmi é inteiramente retórica e não emprega símbolos. Note-se que os números simples são designados por *dirham*, que é uma unidade monetária; a incógnita é designada pela palavra árabe *xay'*, coisa, e, se é de ordem quadrada, *mal* (riqueza, bens, fortuna).

Além disso, de um modo intrínseco: “o princípio da *tawhīd*, o ponto capital da experiência islâmica de Deus, exclui a separação entre ciência e fé. Tudo, na natureza, sendo ‘sinal’ da presença divina, o conhecimento da natureza torna-se (...) um acesso à proximidade de Deus. (...) A sabedoria da fé integra todas as ciências num conjunto orgânico, pois todas têm um objetivo no mundo que, em sua totalidade, é uma ‘teofania’, uma revelação dos ‘sinais de Deus’. O universo é um ‘ícone’ no qual o Um se revela através do múltiplo por mil símbolos”³¹⁹.

Nesse sentido, um importante instrumento de ligação entre as ciências é precisamente a Álgebra. Referindo-se à época em que surge a Álgebra de Al-Khwarizmi, Roshdi Rashed diz: “O começo do século IX é um grande momento de expansão da matemática helenística em língua árabe. Ora, é precisamente nesse período e nesse meio (o da “Casa da Sabedoria” de Bagdad) que Muhammad Ibn Musa al-Khwarizmi redige um livro com assunto e estilo novos. De fato, é nessas páginas que surge, pela primeira vez, a Álgebra como disciplina matemática distinta e independente. Tal surgimento - e já os contemporâneos se apercebem disso - foi de importância crucial, tanto pelo estilo dessa matemática, como pela **ontologia de seu objeto** (grifo nosso) e, mais ainda, pela riqueza de possibilidades que com ela se

³¹⁵. E não meramente inspirada ao hagiógrafo, como no cristianismo.

³¹⁶. *Ayyat* significa não só sinal, mas também versículo do Alcorão.

³¹⁷. “Deus, em sua misericórdia infinita, confiou o Alcorão a Seu profeta, para que o homem possa decifrar a natureza e, desta forma, transcendê-la. O estudo do Alcorão é uma iniciação ao estudo da natureza. O estudo da natureza é uma procura de Deus. Os fenômenos naturais são cifras que significam Deus. O Alcorão fornece os testes de verificação para os esforços decifradores da pesquisa da natureza. O homem pode comparar a natureza ao Alcorão, porque sua mente participa do espírito divino. A origem divina da mente humana é vivenciada justa-mente por sua capacidade de adequação do Alcorão à natureza. Por sua capacidade algébrica e decifradora, a mente humana tem a estrutura da mente divina” (FLUSSER, V. “A mesquita e a escrita”, *Revista de Estudos Árabes*, DLO-FFLCHUSP, v. 1, n. 2, 1993, p. 33.

³¹⁸. Este é um fato tão notório, que é destacado por todos os historiadores da ma-temática árabe. Citaremos aqui apenas três dos mais conhecidos: Yousch-kewitch, A. P. *Les mathématiques arabes*, Paris, Vrin-CNRS, 1976. Dalmedico, A. - Peiffer, J. *Une histoire des mathématiques*, Paris, Seuil, 1988. Waerden, B. L. van der *A History of Algebra*, New York, Springer Verlag, 1985. Note-se que precisamente a parte sobre problemas práticos de herança, a parte III do *Kitab...*, que ocupa mais da metade do livro de Al-Khwarizmi, é omitida nas traduções latinas de Roberto de Chester - feita em Segóvia em 1145 - e de Gerardo de Cremona - falecido em 1187 -, em Toledo.

³¹⁹. Garaudy, op. cit. pp. 81, 84-85.

abrem. O estilo é, ao mesmo tempo, algorítmico e demonstrativo e, com essa álgebra, imediatamente já se deixa entrever a imensa potencialidade que impregnará a Matemática a partir do séc. IX: a aplicação das disciplinas matemáticas umas às outras”³²⁰.

4. A Álgebra no sistema língua/pensamento árabe.

Neste tópico resumiremos algumas características do sistema língua/pensamento, no sentido que essa expressão tem em Lohmann³²¹ e as relações entre seus dois pólos: língua e pensamento. Essa análise permitir-nos-á uma melhor compreensão de aspectos da Álgebra como ciência árabe e de sua evolução (em contraposição à Geometria, ciência grega).

Uma primeira observação sobre as relações entre língua e forma de pensamento é a de que “o que nos interessa não são as línguas em si, mas as línguas enquanto pré-determinam uma certa concepção de mundo para o falante, ou como diz Heidegger, *eine Erschlossenheit des Daseins*”³²². Em outras palavras, o alcance do pensamento condiciona-se pela linguagem. Não só pelo maior ou menor número e profundidade de conceitos e potencial expressivo dos vocábulos, mas também (e principalmente) pelas estruturas peculiares de cada língua ou famílias de línguas.

Assim, cabe falar num sistema língua/pensamento, que, no caso do grego, é justamente designado por *logos* e, no caso do árabe, por *ma'na*. “O conceito de *ma'na*, ‘intencionalidade’³²³, é tão característico da forma árabe de pensamento, como o é a noção específica do termo grego *logos*, em sua concepção original, para a forma de pensamento do grego clássico. E, além do mais, justamente por essas duas noções, ou, por assim dizer, sob os auspícios dessas duas noções, é que essas duas formas de pensamento, encarnadas, cada uma em uma língua determinada - o grego clássico e o árabe clássico - exprimiram-se como tais em uma filosofia”³²⁴.

E, poderíamos complementar: exprimiram-se também em Álgebra e Geometria.

Pois o sistema grego, *logos*, busca estabelecer uma exata correspondência entre pensamento e realidade. Correspondência biunívoca já programaticamente estabelecida por Parmênides quando afirma: *Tò gàr auto noein estin te kai einai* (“Na verdade, pensar e ser é, ao mesmo tempo, a mesma coisa”). Tal pretensão de pensamento é possibilitada por diversos fatos de linguagem. Destacaremos dois para efeito de contraste com o árabe.

³²⁰. “Modernidade Clássica e Ciência Árabe”, *Revista de Estudos Árabes*, DLO-FFLCHUSP, v. 1, n. 1, 1993, p. 9.

³²¹. Lohmann, Johannes “Santo Tomás e os Árabes - Estruturas linguísticas e formas de pensamento” *Revista de Estudos Árabes*, Centro de Estudos Árabes/FFLCHUSP, São Paulo, Ano III, n. 5-6, pp. 33-51. Tit. orig.: “Saint Thomas et les Arabes (Structures linguistiques et formes de pensée)”, *Revue Philosophique de Louvain*, t. 74, fév. 1976, pp. 30-44. Trad.: Ana L. Carvalho Fujikura e Helena Meidani.

³²². Art. cit. p. 38. Mesmo reconhecendo uma certa radicalização na posição de Lohmann, não resta dúvida de que há - senão uma determinação - pelo menos um forte condicionamento do pensamento pelas estruturas da língua. Talvez fosse melhor falar em interação dialética, na medida em que também o pensamento influencia a formação da língua.

³²³. No sentido técnico-filosófico de *intentio*, apresentado por Lohmann.

³²⁴. Art. cit. p. 35-36.

1) Ao contrário do árabe, no centro semântico do sistema grego, “encontra-se o verbo *esti* (ser), que, segundo Aristóteles, está implicitamente contido em qualquer outro verbo”³²⁵. O verbo ser, característica central do sistema *logos* (e de todo o indo-europeu), permitiria o enlace exato entre a realidade em si mesma e o pensamento: pelo verbo ser o pensamento homo-*loga* o real.

Um exemplo ajudar-nos-á a compreender essa relação. Seja o caso de especialistas em segurança contra incêndio que *homologam* um determinado edifício. Eles dispõem de um *logos*, um corpo de normas técnicas racionalmente estabelecidas e, inspecionando um prédio, verificam se a *realidade* (a presença de tantos extintores de incêndio, tais e tais mangueiras, portas corta-fogo, saídas de emergência etc.) daquele edifício está no *mesmo logos* (homo-logação) da norma. Do mesmo modo, para o sistema grego, o pensamento está em homologia com a realidade.

2) A língua grega flexiona temas (enquanto a árabe flexiona a própria raiz de uma palavra). No exemplo tradicional das gramáticas elementares de latim (e, obviamente, o mesmo se dá com o grego), o radical *ros* de rosa permanece fixo, pois uma rosa é uma rosa; qualquer outro fator (seu relacionamento com o mundo exterior, com o pensamento humano ou com qualidades que *são* nela): da cor da rosa (genitivo) ao mosquito nela pousado (ablativo), é refletido pelas desinências *rosam*, *rosarum*, *rosae* etc. O árabe, por sua vez, não tem radicais fixos: o radical trilítere é *intra-flexionado*: SaLaM; iSLaM; SaLyM; muSLiM etc. (correspondente à *ousía*, à *substantia*).

Lohmann interpreta este fato do seguinte modo: “O árabe, como o semítico em geral, de um lado, e o grego, de outro, estabelecem relações com o mundo: um, principalmente pelo ouvido e o outro, pelo olho. Tal fato levou o falante semítico a uma preponderância da religião, enquanto o grego tornou-se o inventor da teoria. Daí decorre (ou procede...?) uma diferença análoga das respectivas línguas, quanto a seu tipo de expressão. Cada um desses dois tipos caracteriza-se por um procedimento gramatical específico: flexão de raízes no semítico e flexão de temas no indo-europeu antigo”³²⁶.

A omnipresença do verbo ser e a flexão de temas, como agudamente indica Lohmann, favorecem um sistema *logos* (“ocular”, “especular”) de correspondência exata entre pensamento e realidade que, como veremos, é característica também da Geometria grega.

Já o árabe tende ao sistema *ma’na* - pensamento “auricular”, “pensamento confundente”³²⁷ - pela ausência da amarra do verbo ser como verbo de ligação, pela indeterminação semântica de seus radicais trilíteres etc.

Configura-se, assim, uma despreensão de atingir a *ousía*, a *substantia*.

Tal posicionamento é confirmado pela religião e, particularmente, pela doutrina mu’atazilita, que é o pensamento teológico imposto oficialmente pelo califa Al-Ma’amun em Bagdad, à época de Al-Khwarizmi. Pode-se aplicar à Álgebra as considerações de Lohmann sobre as “distorções” na recepção da filosofia grega pelos

³²⁵. Art. cit. p. 35.

³²⁶. Art. cit., p. 36.

³²⁷. No sentido “técnico” que Ortega y Gasset e Julian Mariás dão à expressão.

árabes e, principalmente, por Averróes: “(Um aspecto) que se deve conhecer para se compreender a intenção do Comentador (subjacente à sua interpretação de Aristóteles) é a noção de *essentia* (como tradução da palavra árabe *dhat*). *Dhat* - conceito profundamente arraigado no aristotelismo árabe na especulação teológica islâmica do século IX da nossa era, em Bagdad - é a *essência* de Deus, em oposição aos atributos, por cuja mediação, fala-se de Deus no Alcorão.

A essência de Deus, segundo a doutrina *mu'tazilita* - teologia oficial de Bagdad na primeira metade do século IX - é absolutamente transcendente em oposição a esses atributos. Essa transcendência absoluta de Deus - expressa pela noção *dhat* e traduzida em latim por *essentia* -, em oposição a todas as noções descritivas (*sifat*, em árabe), transformou-se em S. Tomás (e, de certa maneira, já no Comentador, considerado uma autoridade por S. Tomás) em uma transcendência da coisa real com relação ao intelecto humano - transcendência que conduziu, em seguida e enfim, ao *Ding an sich* de Kant”.

Junte-se a estas considerações, o critério - certamente não casual - da seleção de fontes de Al-Khwarizmi. Solomon Gandz, o moderno editor de Al-Khwarizmi, considera essencial, no fundador da Álgebra, seu caráter oriental, não-grego e mesmo anti-grego. Vale a pena transcrever sua introdução ao capítulo “Mensuração” do *Kitab*:

Al-Khwarizmi, o antagonista da influência grega

Na universidade de Bagdad, fundada por Al-Ma'amun (813-33), a chamada *Bayt al-Hikma*, onde Al-Khwarizmi trabalhou sob o patrocínio do Califa, floresceu também um velho colega seu, chamado Al-Hajjaj ibn Yusuf ibn Ma'ar.

Este homem era o líder da corrente a favor da recepção da ciência grega pelos árabes. Dedicou toda a sua vida a traduzir para o árabe as obras gregas. Já no califato de Harun al-Rashid (786-809), Al-Hajjaj tinha traduzido *Os Elementos* de Euclides.

Quando Al-Ma'amun tornou-se califa, Al-Hajjaj tentou obter seu favor para uma segunda edição de sua tradução de Euclides. Posteriormente (829-830), traduziu o *Almagesto*. Ora, Al-Khwarizmi nunca menciona seu colega nem tampouco suas obras. Euclides e sua Geometria, embora disponíveis pela boa tradução do colega, são totalmente ignorados por Al-Khwarizmi, quando ele escreve sobre Geometria. E mais, no “Prefácio” de sua *Álgebra*, Al-Khwarizmi claramente enfatiza seu objetivo de escrever um tratado popular que, ao contrário da matemática teórica grega, sirva a fins práticos do povo em seus negócios de heranças e legados, em seus assuntos jurídicos, comerciais, de exploração da terra e de escavação de canais. Al-Khwarizmi aparece não como um discípulo dos gregos, mas muito pelo contrário, como o adversário de Al-Hajjaj e da escola grega. Ele é o representante das ciências populares nativas.

Na Academia de Bagdad, Al-Khwarizmi representa, antes, uma reação contrária à introdução da matemática grega. Sua Álgebra causa uma impressão de protesto contra a tradução de Euclides e contra toda a tendência de acolhimento das ciências gregas³²⁸.

³²⁸. Cit. por Waerden, B. L. op. cit., pp. 14-15.

5. Árabe x Grego: os conceitos de *razão e proporção*

A geometria grega é o modelo acabado do sistema grego³²⁹, de uma “língua de visão”, em correspondência, tanto quanto possível, bijetora com o real.

Esse “tanto quanto possível” impõe seus limites: na matemática grega, não encontraremos o número zero (o zero não tem correspondente-*logos* com o real) e é conhecido o escândalo histórico produzido pela descoberta da incomensurabilidade de grandezas (o número irracional, para os gregos *a-logos!*, entra em contradição com o próprio sistema de pensamento grego). E, de um modo positivo, Euclides³³⁰ afirma que o *um* é a realidade e a unidade é aquilo pelo que cada uma das coisas que são é chamada de **um!**

Já o árabe é diferente. Seu sistema língua/pensamento não é *logos*, mas *ma'na*: prevalece não a pretensão de a linguagem acompanhar *pari passu* o ente, mas o sentido mental (*intentio, ma'na*), independentemente da correspondência-*logos* com o real. Daí que a ciência árabe, por excelência, seja a Álgebra (com zero e números negativos). E o irracional, na incomensurabilidade geométrica, é aceito com total naturalidade pelo árabe.

Descreveremos neste tópico, sucintamente, a superação do sistema *logos* no caso paradigmático da conceituação matemática de *razão e proporção*³³¹. Essa superação tem um importante marco inicial no matemático e poeta Omar Khayyam³³², que abre caminho para os números irracionais.

Para analisar os conceitos de *razão e proporção* nos *Elementos*, comecemos pela observação de Heath: “É digno de nota, o fato de que a teoria das proporções recebe duplo tratamento em Euclides: refere-se a grandezas em geral, no livro V, e só ao caso particular de números, no livro VII”³³³.

Para Heath, Euclides teria seguido a tradição: reproduzindo a antiga teoria de proporções (anterior à crise dos incomensuráveis) e também a nova, atribuída a Eudoxo (a do livro V). Esta definição (V, def. 5) reza:

Diz-se que magnitudes estão na mesma razão - a primeira para a segunda e a terceira para a quarta - quando: para quaisquer equimúltiplos que sejam tomados da primeira e da terceira comparados a quaisquer equimúltiplos que sejam tomados da segunda e da quarta, os primeiros equimúltiplos coincidem em superar (igualar

³²⁹. Já a geometria contemporânea, ligada à moderna concepção de sistemas axiomáticos, aproximaria-se de uma outra forma de pensamento (derivada do sistema *logos*, mas já independente) - também discutida por Lohmann no artigo citado -, paradigmaticamente pelo inglês falado nos dias de hoje.

³³⁰. Livro VII, def. 1. Citaremos pela ed. de HEATH, Thomas L. *The Thirteen books of Euclid's Elements*, translated from the text of Heiberg with Intr. and Comm. New York, Dover, 2nd. ed., s.d., vol. I-III.

³³¹. Para um estudo da recepção do conceito euclidiano de *razão* entre os árabes, veja-se Plooi, E. B. *Al-Djajjâni - Commentary on Ratio in Euclid's conception of Ratio as criticized by arabian commentators*, Rotterdam, Uitgeverij W.J. van Hengel, 1950.

³³². Omar Khayyam está tão distante do ideal grego de *homologação* do real e tão imerso nos *amthal* do sistema *ma'na*, que numa das *Rubayyat* - a de número XCIV (cito pela edição *Les Quatrains d'Omar Khayyam*, trad. intr. et notes de Charles Grolleau, Paris, Champ Libre, 1980 - chega a escrever: “Para falar claramente e **sem** parábolas: / Nós somos as peças do jogo, jogado pelo Céu / Que brinca conosco no tabuleiro da existência / E depois voltamos, um a um, para a caixa do Nada”.

³³³. Op. cit. v. II, p. 113.

ou inferar) os segundos equimúltiplos respectivamente tomados na ordem correspondente.

Vuillemin observa que esta teoria permite eludir o problema dos irracionais³³⁴. Subtrai-se o conceito de *razão* ao âmbito da medida (e evita, portanto, o escândalo dos incomensuráveis). E é precisamente essa definição de razão que será objeto de crítica por parte de Omar Khayyam: para ele, Euclides não teria atinado com o verdadeiro significado de *razão*, que se encontra no processo de medida de uma grandeza por outra³³⁵. Assim, Omar Khayyam define $A:B = C:D$

Todos os múltiplos da primeira são retirados da segunda, até que se tenha um resto menor do que a primeira e, igualmente, todos os múltiplos da terceira são retirados da quarta, até que se tenha um resto menor do que a terceira. E o número de múltiplos da primeira na segunda é igual ao número de múltiplos da terceira na quarta. E mais: extraímos da primeira, todos os múltiplos do resto da segunda, até obter um novo resto menor que o resto da segunda e igualmente, extraímos da terceira, todos os múltiplos do resto da quarta, até obter um novo resto menor que o resto da quarta. E o número de múltiplos do resto da segunda é igual ao número de múltiplos do resto da quarta. Etc. E, assim, *ad infinitum*.

Então, a razão entre a primeira e a segunda é necessariamente a que se dá entre a terceira e a quarta. Esta é que é a verdadeira proporcionalidade a modo geométrico³³⁶

Este processo - já mencionado por Aristóteles - é o que os gregos chamam de *antanaíresis* ou *antiphayresis*. A quantidade menor, digamos B, é subtraída de A, com resto R_1 . E assim,

$$R_1 = A - q_1B.$$

A seguir, R_1 é subtraído - tanto quanto possível - de B:

$$R_2 = B - q_2R_1,$$

E assim por diante...

Após afirmar a excelência da *antiphayresis*, Omar Khayyam levanta a questão decisiva para o estabelecimento dos números irracionais: se a razão deve ser entendida como um tipo de número. Desprendidos do compromisso grego de correspondência pensamento/realidade, autores árabes como Nasir ad-Din at-Tusi não verão

³³⁴. Vuillemin, J. *De la Logique a la Théologie*, Paris, Flammarion, 1967, pp. 12 e ss.

³³⁵. Como observa Dirk J. Struik em "Omar Khayyam Mathematician" *The Mathematics Teacher*, April 1958: "Omar is here on the road to the extension of the number concept which leads to the notion of the real number".

³³⁶. Omar Khayyam cit. por Werden, B. L. v. der *A History of Algebra - From al-Khwarizmi to Emmy Noether*, N. York, Springer Verlag, 1985, p. 30.

inconveniente em considerar todas as razões (e os limites das *antiphayresis*) como números.

Um tal acolhimento só é possível no sistema *ma'na*...

El Corán y la ciencia – el álgebra como ciencia árabe

1. La ciencia y su contexto cultural

Comencemos por anticipar algunos puntos de discusión sobre qué significado puede tener hablar de una ciencia de esta o de aquella nación o cultura –más allá del mero hecho de indicar el nivel de desarrollo o la producción de los científicos de una determinada nacionalidad, como cuando se dice por ejemplo: “la física rusa está muy desarrollada y ha ganado muchos Premios Nóbel” o “sólo la medicina americana logra hacer tal trasplante”, etc.

Ordinariamente tendemos a pensar que el conocimiento científico es independiente de latitudes y de culturas: una fórmula química o un teorema de geometría son los mismos en latín, en francés o en chino y, siendo la comunicación el único problema –así se piensa, en un primer momento–, bastaría con una buena traducción de los términos propios, de la jerga de cada ciencia y todo estaría arreglado (así, *theory of sets* se dice *teoría de los conjuntos* o *théorie des ensembles* y ya está...).

En realidad, sabemos que las cosas no son tan sencillas y no hace falta mucho esfuerzo para acordarse de que la evolución de una ciencia tropieza con muchas interferencias histórico-culturales que condicionan desde la creación de esa ciencia hasta el reconocimiento de un resultado o la adopción de un modo de proceder científico...

Es conocido, por ejemplo, el hecho de que espíritus tan revolucionarios como Galileo o Descartes hicieron hincapié en el “dogma científico” del horror al vacío; y que sólo Pascal –en la misma época y tras haberse resistido mucho– haya logrado superar ese error.

Descartes, en sus *Principios de la filosofía* –el tratado que comienza por afirmar que hace falta dudar radicalmente de todo, incluso de lo que pueda presentar la más mínima incertidumbre–, toma como una intuición indiscutible de la razón la idea tradicional de que la naturaleza tiene horror al vacío...

Los condicionantes de surgimiento de una ciencia son de diversos órdenes. Así, al decir que la geometría (*geômetria*, en griego) es ciencia griega o que el álgebra (*al-jabr*) es ciencia árabe³³⁷, estamos diciendo algo más que la “casualidad” de que hayan sido unos señores griegos (o árabes...) sus fundadores o promotores.

Nos acercamos más al sentido de la expresión “ciencia árabe” cuando pensamos en casos paralelos. Se dice, por ejemplo, que la caligrafía es un “arte árabe”, pero no se dice que la pintura o el teatro sean “artes árabes”.

En estos casos, no estamos interesados en el hecho de que haya muchos y muy talentosos calígrafos árabes (o en la correspondiente escasez de pintores...), sino

³³⁷ En este trabajo, nos referimos sobre todo a los casos paradigmáticos de geometría en *Los elementos* de Euclides y del álgebra, tal como fundada por al-Khwarizmi.

en una “conexión de sentido” entre el arte caligráfico y factores como: la actitud musulmana hacia la escritura (y su relación, digamos, con el modo cómo el Corán considera los *ayyat*, las señales de Dios); la desconfianza semita para con la imagen; total: que estamos pensando en condicionantes como la lengua, la religión, la mentalidad, etc.

En el caso del álgebra, no es casual que ella haya nacido en el califato abasida (“los abasíes –al contrario de los omeyas–, quieren aplicar con rigor la ley religiosa a la vida cotidiana”³³⁸), no es casual que haya surgido en el seno de la “Casa de la Sabiduría” (*Bayt al-hikma*) de Bagdad, promocionada por el califa al-Ma’amun³³⁹, una ciencia nacida en lengua árabe y creada por al-Khwarizmi, que es no sólo uno de los fundadores de la ciencia árabe, sino un antagonista de la ciencia griega.

Desde luego, el álgebra que se estudia hoy en las modernas matemáticas con sus espacios de vectores, etc., lo que la moderna matemática entiende por álgebra bien puede parecer una fría y objetiva axiomática –una mera sintaxis de estructuras operativas sin alcance semántico. Pero este álgebra de hoy es el producto de una evolución –en desarrollo continuo– de la vieja *al-jabr*, que nació en un ambiente cultural al cual no son ajenos elementos que van desde las estructuras gramaticales del árabe hasta la teología musulmana de entonces...

2. *Al-jabr y al-muqabalah*

Muhammad Ibn Musa al-Khwarizmi fue miembro de la “Casa de la Sabiduría”, aquella notable academia científica de Bagdad, que ha logrado su esplendor bajo al-Ma’amun (califa de 813-833). A ese califa, al-Khwarizmi ha dedicado su *Al-Kitab al-muhtasar fy hisab al-jabr wa al-muqabalah* (*Libro breve para el cálculo de la jabr y de la muqabalah*), el libro fundador del álgebra.

Fijémonos, primeramente, en el hecho de que las palabras que dan nombre a la nueva ciencia, *al-jabr y al-muqabalah* –aunque al-Khwarizmi las emplee en sentido técnico–, eran (y lo son todavía) términos tomados del lenguaje corriente árabe (es importante darse cuenta además que todo el léxico originario del álgebra fue sacado del lenguaje cotidiano). El radical tríltere *j-b-r* (como es sabido, el radical triconsonantal es lo que determina el sentido fundamental en árabe...) está asociado a los siguientes significados:

– *Fuerza*: por ejemplo, el ángel Gabriel, *jibril*, es, literalmente, fuerza-de-Dios. En el Corán (59, 23), *al-jabar*, el fuerte, aquel que realiza su voluntad –es uno de los nombres de Dios.

– *Fuerza que arrastra, que impone*: el Corán, en diversos pasajes (11, 59; 14, 15; 28, 19; 40, 35; etc.), emplea *j-b-r* para significar “tiranizar”, “tirano”, etc. Y no es casual que la escuela teológica musulmana que niega el libre albedrío del hombre –y en su puesto pone el inevitable destino predeterminado– haya sido llamada *jabariyah*... Y el servicio militar obligatorio es *ijbary*...

– *Restablecer*: poner (o volver a poner) algo en su sitio, en su debido puesto, restablecer una normalidad. De ahí que *tajbir* (siempre el radical *j-b-r*...) sea ortopedia y *jibarah*, reducción de una fractura, en el sentido médico de reconducir: la fuerza que

³³⁸ M.-M. Anawati y L. Gardet, *Introduction à la Théologie Musulmane*, París, Vrin, 1981, p. 44.

³³⁹ No es ajeno a nuestro tema el hecho de que ese califa haya convertido una particular doctrina, la mu’atazilita, en la teología oficial del Imperio.

reconduce el hueso a su debido sitio (escayolando el brazo quizás...). En España, todavía en el siglo XVI, en el tiempo en que los barberos acumulaban funciones, se podía leer en carteles: “Fulano: Barbero, Algebrista y Sangrador”³⁴⁰.

¿Por qué al-Khwarizmi elige la palabra *jabr* para el procedimiento fundamental de su nueva ciencia? Precisamente porque –tal como en ortopedia– álgebra es “obligar por fuerza cada término –cada término de una ecuación– a ocupar su debido puesto”.

Ya en el comienzo de su *Kitab*, al-Khwarizmi distingue seis formas de ecuación a las cuales, toda ecuación dada puede ser *reducida* (y, por tanto, canónicamente resuelta).

En notación de hoy:

1. $ax^2 = bx$
2. $ax^2 = c$
3. $ax = c$
4. $ax^2 + bx = c$
5. $ax^2 + c = bx$
6. $bx + c = ax^2$

Al-jabr es la operación que añade un mismo factor (con la señal “+”) a ambos miembros de una ecuación para eliminar un factor afectado por la señal “-”.

Por otro lado, tenemos la operación que suprime términos iguales de las dos partes de la ecuación: *al-muqabalah* (de *q-b-l*, cuyo significado es: estar delante, cara a cara –de ahí la *qiblah* en la mezquita es lo que indica la dirección de Meca– y *qabila* es besar, confrontar; equiparar, etc.).

Tomemos por ejemplo un problema en que los datos pueden ser dispuestos bajo la siguiente forma (en notación de álgebra actual):

$$2x^2 + 100 - 20x = 58.$$

Al-Khwarizmi procede del modo siguiente:

$$2x^2 + 100 = 58 + 20x \text{ (por } al\text{-}jabr\text{)}.$$

Enseguida divide por 2 y reduce los términos semejantes:

$$x^2 + 21 = 10x \text{ (por } al\text{-}muqabalah\text{)}.$$

Y el problema está ya canónicamente ecuacionado.

Tras esta digresión técnica, podemos analizar (o más bien aludir, indicar...) las relaciones y conexiones de sentido que se dan entre el álgebra y algunos trazos de la cultura árabe.

³⁴⁰ Morris Kline, *Mathematical Thought from Ancient to Modern Times*, New York, Oxford University Press, 1972, p. 192.

3. El álgebra en los cuadros del Islam: lo religioso y lo temporal

Empecemos por los fundamentos de las necesidades prácticas de la sociedad. En su estudio “L’Islam et l’épanouissement des sciences exactes”³⁴¹, Roshdi Rashed, para enseñar la conexión, el enlace, entre el Corán, la ciencia y la vida práctica, ejemplifica precisamente con el álgebra: *‘ilm al-fara’id* (ciencia de la repartición, de la herencia). Los juristas musulmanes se refieren al álgebra como *hisab al-fara’id*, el cálculo de la herencia, cálculo hecho según la ley coránica.

Y precisamente ahí tenemos ya un primer condicionante histórico-cultural propio del Islam.

Para estudiar el Islam el caso de la herencia es emblemático, especialmente representativo de la sólida unión que se da, en el Islam, entre el orden religioso y el orden temporal.

Por feliz coincidencia, el mismísimo problema de la herencia (que, para el musulmán, queda bajo la directa legislación de Allah) es planteado a Jesucristo. Jesucristo, que declara –algo impensable en la visión del mundo musulmana–: “A César lo que es de César; a Dios lo que es de Dios”, se niega a establecer concretamente los términos de repartición de la herencia.

Se trata de un pasaje evangélico *en apariencia* poco importante; muchísimo más conocido es, por ejemplo, aquel otro versículo del mismo pasaje: “Mirad los lirios del campo...”. Pero me atrevería a decir que más importante es el episodio olvidado que además es la clave para entender por qué Jesucristo invita a mirar los lirios o las aves del cielo. De hecho, casi nadie se acuerda de la razón por la cual Jesucristo invita a mirar las aves del cielo...

El hecho es que –lo narra el Evangelio de Lucas– “uno de la muchedumbre” se acerca a Jesucristo y le hace una petición: que Jesús se valga de su autoridad para convencer a su hermano a repartir con él la herencia (Lc. 12, 13). Para sorpresa de aquel hombre (y en contra de la mentalidad antigua y oriental, que ligaban el poder religioso a cuestiones temporales...), Jesucristo se niega rotundamente a tomar partido en esa cuestión, como se niega también a dar cualquier criterio concreto sobre este problema. Y dice: “Hombre, ¿quién me ha establecido árbitro o juez de vuestra repartición?” (Lc. 12, 14). Lo único que hace es una condenación *genérica* de la codicia, de la avaricia, de la injusticia y cuenta a esos hermanos la parábola del hombre rico cuyos campos habían producido abundante fruto, etc. Y concluye con el célebre: “Mirad los lirios del campo...”.

Muy distintas son las cosas en el mundo musulmán. Roger Garaudy, en el capítulo “Fe y Política” enseña cómo la *tawhid* (“unidad”, dogma central islámico) se proyecta sobre la política, el derecho y la economía: “Allah es el único propietario y él es el único legislador. Este es el principio fundamental del Islam en su visión de unidad (*tawhid*)”³⁴². Naturalmente, no se trata (no hay sacerdotes...) de una teocracia clerical a modo occidental, sino que el Islam favorece una fuerte y enraizada teocracia propia: no es casual que el jefe político se titule *ayyatullah*, “señal de Dios”.

En todo caso, el Corán (4, 11 y ss.) sí que afirma concretamente:

“Allah os ordena lo siguiente en lo que toca a vuestros hijos: que la porción del varón equivalga a la de dos hembras. Si éstas son más de

³⁴¹ En *Quatre conférences publiques organisées par l’Unesco*, UNESCO, 1981, p. 152.

³⁴² Roger Garaudy, *Promesas do Islam*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1988, p. 70.

dos³⁴³, les corresponderán dos tercios de la herencia. Si es hija única, la mitad. A cada uno de los padres le corresponderá un sexto de la herencia, si deja hijos; pero si no tiene hijos y le heredan sólo sus padres, un tercio es para la madre. Etc., etc.”.

Y concluye: “De vuestros ascendientes o descendientes, no sabéis cuáles os son más útiles. Ésta es obligación de Allah. Allah es omnisciente, sabio”.

Contrastemos esto con la doctrina cristiana. Naturalmente, para un cristiano, el mundo es creación de Dios y obra de su inteligencia: el mundo fue creado por el *Verbum* y, por tanto, conocer el mundo es conocer señales de Dios. Y más: cada criatura *es* porque es creada inteligentemente por Dios, participa del ser de Dios. El Dios cristiano es –entre otros títulos– *Emmanuel*, Dios con nosotros, y por la Encarnación, la eternidad de Dios irrumpe en la temporalidad y Cristo *en-cabeza, re-capitula* (como dice el nuevo Catecismo de la Iglesia Católica) toda la realidad creada.

De ahí que la Iglesia defienda con tenacidad las leyes morales, como leyes naturales de la dignidad del ser del hombre, dignidad que le ha sido suministrada por el acto creador del *Verbum*. Pero, precisamente por esa misma concepción teológica, el cristiano debe afirmar la más radical autonomía de las realidades temporales: *porque* el mundo es obra del *Verbum*, la realidad temporal tiene su verdad propia, sus propias leyes, naturales, echando fuera el clericalismo³⁴⁴.

Así, si yo quiero ocuparme, digamos, de producir naranjas, no debo acudir a los obispos ni a la Biblia, sino que debo estudiar “naranjología”: porque el Verbo ha creado inteligentemente las naranjas y les ha dado leyes: debo plantarlas –¿qué sé yo?– en tal mes, cogerlas en tal otro, etc.

Lo curioso es que, para el cristiano, la autonomía de las realidades temporales tiene su fundamento precisamente en la teología, en el dogma de la Trinidad.

Ésta es incluso la doctrina oficial de la Iglesia que rechaza igualmente el clericalismo y el laicismo (que pretende echar fuera a Dios de la realidad social). En el mismo pasaje (4, 36) en que la *Lumen gentium* afirma: “ninguna actividad humana puede ser excluida del dominio de Dios”, se añade: “hay que reconocer que la ciudad terrena, a la cual son confiados los cuidados temporales, se rige por principios propios”.

Y la *Gaudium et spes* (1, 3, 36):

“Si por autonomía de las realidades terrestres se entiende que las cosas creadas y las mismas sociedades gozan de leyes y valores propios, que deben ser conocidos, empleados y ordenados gradualmente por el hombre, entonces es absolutamente necesario exigir esa autonomía. Y esto no es sólo una exigencia de los hombres de nuestro tiempo, sino que es la voluntad del Creador. Por la misma condición de la creación, todas las cosas son dotadas de fundamento propio, de *verdad*, bondad, leyes y orden específicos. El hombre debe respetar todo esto, reconociendo los métodos propios de cada ciencia y arte”.

³⁴³ Y si sólo hay hijas...

³⁴⁴ Tratamos más detenidamente de ese tema en *Tomás de Aquino hoje*, Curitiba-São Paulo, PUC-PR – GRD, 1993.

En el extremo opuesto está un Ayyatulah Khomeini³⁴⁵:

“Se suele decir que la religión debe estar apartada de la política y que las autoridades religiosas no se deben meter en asuntos de Estado. (...) Tales afirmaciones son propias de ateos: son dictadas y diseminadas por los imperialistas. ¿Acaso estaba la política apartada de la religión en el tiempo del Profeta? (¡Que Dios lo bendiga a él y a sus fieles!)” (p. 27). “El Islam tiene preceptos para todo lo que toca al hombre y a la sociedad. Esos preceptos proceden del Omnipotente y son transmitidos por su Profeta y Enviado. (...) No hay tema sobre el cual el Islam no haya emitido su juicio” (p. 19). “La instauración de un orden político secular equivale a impedir el progreso del orden islámico. Todo poder secular, sea cual sea la forma por la que se manifieste, es necesariamente un poder ateo, obra de Satanás. Es un deber nuestro extinguirlo y combatir sus efectos. (...) No hay otra solución sino la de derrumbar todos los gobiernos que no se asienten sobre los puros principios islámicos, siendo, por tanto, corruptos y corruptores...” Este es el deber, no sólo de los iraníes, sino de todos los musulmanes del mundo” (p. 23).

Naturalmente, no todos los musulmanes piensan así, pero hay en el Islam una inclinación para la confusión entre lo religioso y lo político. Como también una cosa es la doctrina oficial de la Iglesia y otra –muy distinta– la escasa conciencia que muchos católicos tienen de la autonomía de la realidad temporal...

El Islam tiende a reducir lo temporal a lo religioso. Al contrario del cristianismo, el Islam afirma una absoluta trascendencia de Dios (trascendencia subrayada por la doctrina mu'atazilita, oficial en la época de al-Khwarizmi) y una revelación dictada, “bajada” (en árabe, el verbo *nazala*, que se aplica a la revelación divina, significa además –y originariamente– “bajar”).

La revelación de Allah y su *tawhid* están indicadas por señales en el³⁴⁶ mundo. Y el principio de la unidad no se aplica sólo a la política, sino también a las ciencias. Primeramente, las ciencias están a servicio de la fe³⁴⁷, no sólo como señales místicas de Dios sino ante todo de un modo práctico: una sociedad bajo la fuerte y urgente necesidad de obedecer a las leyes del Altísimo, necesita operacionalizar –tornar operativas...– las soluciones de los graves problemas de repartición de herencia.

El álgebra es una ciencia que nace para dar solución a ese problema planteado por el Corán³⁴⁸. Caben aquí un par de sugerentes observaciones:

³⁴⁵ Ayyatulah Khomeini, *Principios políticos, filosóficos, sociais e religiosos*, Rio de Janeiro, Record, 1980.

³⁴⁶ *Ayyat* significa no sólo señal, sino además versículo del Corán...

³⁴⁷ “Deus, em sua misericórdia infinita, confiou o Alcorão a Seu profeta, para que o homem possa decifrar a natureza e, desta forma, transcendê-la. O estudo do Alcorão é uma iniciação ao estudo da natureza. O estudo da natureza é uma procura de Deus. Os fenômenos naturais são cifras que significam Deus. O Alcorão fornece os testes de verificação para os esforços decifradores da pesquisa da natureza. O homem pode comparar a natureza ao Alcorão, porque sua mente participa do espírito divino. A origem divina da mente humana é vivenciada justamente por sua capacidade de adequação do Alcorão à natureza. Por sua capacidade algébrica e decifradora, a mente humana tem a estrutura da mente divina” (V. Flusser, “A mesquita e a escrita”, en: *Revista de Estudos Árabes* 1/2 [1993], p. 33).

³⁴⁸ Cf. por ejemplo: A. P. Youschkewitch, *Les mathématiques arabes*, París, Vrin-CNRS, 1976. A. Dalmedico y J. Peiffer, *Une histoire des mathématiques*, París, Seuil, 1988. B. L. van der Waerden, *A History of Algebra*, New York, Springer Verlag, 1985.

1) Es significativo el hecho de que precisamente la parte dedicada a problemas prácticos de herencia –la parte III del *Kitab*–, que ocupa más de la mitad del libro de al-Khwarizmi, es suprimida en las traducciones latinas –de mediados del siglo XII– (de Roberto de Chester –en Segovia– y de Gerardo de Cremona, en Toledo).

2) El álgebra de al-Khwarizmi es completamente retórica y no emplea símbolos: Los números simples son designados por *dirham*, la unidad de moneda (el dólar, diríamos hoy día); la incógnita, el *x*, se designa por la palabra árabe *xay*, “cosa”, y, si es de orden cuadrada, *mal* (“riqueza, bienes, fortuna”).

Pero volvamos a los enlaces de ciencia y fe. De un modo intrínseco:

“el principio de la *tawhid*, el punto capital de la experiencia islámica de Dios, excluye la separación entre ciencia y fe. Si todo, en la naturaleza, es *ayyat*, ‘señal’ de la presencia divina, el conocimiento de la naturaleza se torna (...) un acceso a Dios. (...) La sabiduría de la fe anuda, integra todas las ciencias en un conjunto orgánico, pues todas tienen un objetivo en el mundo que, en su totalidad, es una ‘teofanía’, una revelación de las ‘señales de Dios’. El universo es un ‘icono’ en el cual el Uno se revela por medio del múltiplo por mil símbolos”³⁴⁹.

En ese sentido, el álgebra cobra extraordinaria importancia como instrumento de enlace entre las ciencias. Refiriéndose a la época en que surge el álgebra de al-Khwarizmi, Roshdi Rashed dice:

“El comienzo del siglo IX es un gran momento de expansión de la matemática helenística en lengua árabe. Ahora bien, es precisamente en ese período y en ese ambiente (el de la ‘Casa de la Sabiduría’ de Bagdad) que Muhammad Ibn Musa al-Khwarizmi escribe un libro con materia y estilo nuevos: nace el álgebra como disciplina matemática distinta e independiente”.

Tal surgimiento –y ya los contemporáneos se dan cuenta de eso– fue de importancia crucial, sea por el estilo de esa matemática, por la *ontología de su objeto* y, todavía más, por la riqueza de posibilidades que con ella se abren. El estilo es, a la vez, algorítmico y demostrativo y, con esa álgebra, inmediatamente se deja entrever la inmensa potencialidad que las matemáticas tendrán desde entonces: la aplicación mutua entre las asignaturas matemáticas”³⁵⁰.

4. El álgebra en el sistema lengua/pensamiento árabe

No sólo con la religión: el álgebra se relaciona además –de modo más o menos directo– con el –para emplear la expresión de Johannes Lohmann³⁵¹– sistema lengua/pensamiento árabe.

³⁴⁹ Garaudy, *op. cit.*, pp. 81, 84-85.

³⁵⁰ Roshdi Rashed, “Modernidade Clássica e Ciência Árabe”, en: *Revista de Estudos Árabes* 1/1 (1993), p. 9.

³⁵¹ Johannes Lohmann, “Santo Tomás e os Árabes – Estruturas linguísticas e formas de pensamento”, en: *Revista de Estudos Árabes* 3/5-6 (1995), pp. 33-51. Tit. orig.: “Saint Thomas et les Arabes (Structures linguistiques et formes de pensée)”, en: *Revue Philosophique de Louvain* 74 (1976), pp. 30-44. Trad.: Ana L. Carvalho Fujikura y Helena Meidani.

Analizando, pues, la lengua, podremos tener una mejor comprensión de aspectos del álgebra como ciencia árabe y de su evolución (en contraposición a la geometría, como ciencia griega).

Un importante primer punto en las relaciones entre lengua y “forma de pensamiento” (Lohmann) es la de que “lo que importa no son las lenguas en sí, sino las lenguas en la medida en que predeterminan una cierta concepción de mundo para el hablante”, o, como dice Heidegger, “eine Erschlossenheit des Daseins”³⁵².

O sea que, de algún modo, el alcance del pensamiento se condiciona por el lenguaje. No sólo por el mayor o menor número y acuidad de conceptos y potencial expresivo de los vocablos, sino también (y sobre todo) por las estructuras peculiares de cada lengua o familia de lenguas. Así cabe hablar de sistema lengua/pensamiento, que, en el caso del griego, es justamente designado por *logos* y, en el caso del árabe, por *ma'na*:

“El concepto de *ma'na*, ‘intencionalidad’³⁵³, es tan característico de la forma árabe de pensamiento, como lo es la noción específica del termino griego *logos*, en su concepción original, para la forma de pensamiento del griego clásico. Y, además, precisamente por esas dos nociones, o, por decirlo así, bajo el influjo de esas dos nociones, es que estas dos formas de pensamiento, encarnadas, cada una en su lengua –el griego clásico y el árabe clásico– se han expresado en filosofía”³⁵⁴.

Y podemos añadir: se han expresado además en álgebra y geometría.

El sistema griego, *logos*, busca establecer una exacta correspondencia entre pensamiento y realidad. Correspondencia biunívoca ya programáticamente establecida por Parménides cuando afirma: *To gar auton noein estin te kai einai*, “Pensar y ser son lo mismo”.

Tal pretensión de pensamiento es posibilitada por diversos fenómenos de lenguaje. Señalemos solamente dos para poder hacer el contraste con el árabe.

1) Contrariamente al árabe, en el centro semántico del sistema griego, “se encuentra el verbo *esti* (ser), que, según Aristóteles, está implícitamente contenido en cualquier otro verbo”³⁵⁵. El verbo ser, característica central del sistema *logos* (y de todo el indoeuropeo), permitiría el enlace exacto entre la realidad misma y el pensamiento: por el verbo ser, el pensamiento homo-*loga* lo real. Un ejemplo nos ayudará a comprender esa relación. Supongamos que vengan aquí los expertos en normas de seguridad contra incendio que van a homo-*logar* esta edificación. Entonces, hay una norma ideal que prescribe –¿qué sé yo?– que haya tantos y tales extintores, que haya tantas y tales salidas de emergencia, etc. Ellos disponen de un *logos*, de un cuerpo de normas técnicas racionalmente establecidas e, inspeccionando una edificación, van a verificar si la *realidad* (la presencia de tantos y tales extintores, de puertas metálicas, etc.) de aquella edificación está en el *mismo logos* (homo-*logos*) de la norma. De este mismo modo, para el sistema griego, el pensamiento está en homo-*logia* con la realidad.

2) La lengua griega flexiona temas (mientras el árabe flexiona la misma raíz de una palabra). En el ejemplo tradicional de las gramáticas elementales de latín (y,

³⁵² Lohmann, *op. cit.*, p. 38.

³⁵³ En el sentido técnico-filosófico de *intentio*, presentado por Lohmann.

³⁵⁴ *Ibid.*, pp. 35-36.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 35.

obviamente, al griego le pasa igual), el radical *ros* de “rosa” permanece fijo, pues una rosa *es* una rosa; cualquier otro factor (cualquier cosa que le sobrevenga a la sustancia rosa, su relación con el mundo exterior, sus calidades, etc.): del color de la rosa (genitivo) a la mosca que en ella se sienta (ablativo), se registra en las desinencias *rosam*, *rosarum*, *rosae*, etc. Pero el radical (que corresponde a la *ousia*, a la *substantia*) permanece intocado.

Con el árabe, todo es distinto: para el árabe no hay radicales fijos: el radical trilitere –por ejemplo: S-L-M- es intra-flexionado: SaLaM; iSLaM; SaLyM; muSLiM, etc.

Lohmann interpreta este hecho del modo siguiente:

“El árabe, como el semítico en general, de una parte, y el griego, de otra, establecen relaciones con el mundo respectivamente por el oído y por el ojo. Tal hecho ha conducido al hablante semita a una preponderancia de la religión, mientras el griego se volvió el inventor de la teoría. De ahí descorre (o ¿procede...?) una diferencia análoga de las correspondientes lenguas, cuanto a su tipo de expresión. Cada uno de esos dos tipos se caracteriza por un procedimiento gramatical específico: flexión de raíces en el semítico y flexión de temas en el indoeuropeo antiguo”³⁵⁶.

La omnipresencia del verbo ser y la flexión de temas, como agudamente indica Lohmann, favorecen un sistema *logos* (“ocular”, “especular”) de correspondencia exacta entre pensamiento y realidad que, como veremos, es característica también de la geometría griega.

El árabe se inclina hacia el sistema *ma’na* –“pensamiento auricular”, “pensamiento confundente”³⁵⁷– por la ausencia de las amarras del verbo ser como verbo de ligación, por la indeterminación semántica de sus radicales triliteres, etc. Hay, así, una desprentensión de alcanzar la *ousia*, la *substantia*. Tal desprentensión es confirmada por la religión y, en especial, por la doctrina mu’atazilita, el pensamiento teológico impuesto oficialmente por al-Ma’amun en Bagdad. Se pueden aplicar al álgebra las consideraciones de Lohmann sobre la “distorsión” en la recepción de la filosofía griega por los árabes y, especialmente, por Averroes:

“(Un aspecto) que se debe tener en cuenta para comprender la intención del Comentador (en su interpretación de Aristóteles) es la noción de *essentia* (como traducción de la palabra árabe *dhat*). *Dhat* – concepto profundamente enraizado en el aristotelismo árabe en la especulación teológica islámica del siglo IX, en Bagdad– es la *esencia* de Dios, en oposición a sus atributos por cuya mediación se habla de Dios en el Corán. La esencia de Dios, según la doctrina mu’tazilita es absolutamente trascendente en oposición a esos atributos. Esa trascendencia absoluta de Dios –expresada por la noción *dhat* y traducida en latín por *essentia*–, en oposición a todas las nociones descriptivas (*sifat*, en árabe) (...) se volvió una trascendencia de la cosa real en relación al intelecto humano”.

³⁵⁶ *Ibid.*, pp. 41-42.

³⁵⁷ En el sentido técnico que Ortega y Julián Marías dan a esa expresión.

A todo eso, añádase el criterio –por cierto no casual– de selección de fuentes del mismo al-Khwarizmi. Solomon Gandz, el moderno editor de al-Khwarizmi, considera esencial, en el fundador del álgebra, su carácter oriental, no-griego y aún anti-griego. Vale la pena transcribir su introducción al capítulo “Mensuración” del *Kitab*:

“Al-Khwarizmi, el antagonista del influjo griego”:

“En la universidad de Bagdad, fundada por al-Ma’amun (813-33), la *Bayt al-Hikma*, donde al-Khwarizmi trabajó bajo el patrocinio del califa, floreció también un antiguo compañero suyo, al-Hajjaj ibn Yusuf ibn Ma’ar. Éste era el jefe de la corriente favorable a la recepción de la ciencia griega por parte de los árabes. Dedicó toda su vida a traducir al árabe las obras griegas. Aún en el califato de Harun al-Rashid (786-809), al-Hajjaj había traducido *Los elementos* de Euclides (...). Posteriormente (829-830), tradujo el *Almagesto*. Ahora bien, al-Khwarizmi nunca menciona a su colega y ni siquiera a sus obras. Euclides y su geometría, aunque disponibles por la buena traducción de su compañero, son del todo ignorados por al-Khwarizmi, cuando él escribe sobre geometría. Y en el Prefacio de su *Álgebra*, al-Khwarizmi claramente enfatiza su propósito de escribir un tratado popular que, al contrario de las matemáticas teóricas griegas, sirva a fines prácticos del pueblo en sus negocios de herencias y legados, en sus asuntos jurídicos, comerciales, de explotación de la tierra y de excavación de canales. Al-Khwarizmi es todo lo contrario de un discípulo de los griegos: es el adversario de al-Hajjaj y de la escuela griega. Él es el representante de las ciencias populares nativas. En la Academia de Bagdad, al-Khwarizmi representa una reacción en contra de la introducción de las matemáticas griegas. Su álgebra da la impresión de una protesta contra la traducción de Euclides y contra toda la tendencia de acogida de las ciencias griegas”³⁵⁸.

5. Árabe x griego: los conceptos de *razón y proporción*

La geometría griega es el modelo acabado del sistema griego, de una “lengua de visión”, en correspondencia, tanto como posible, biyectiva con lo real.

Ese “tanto como posible” impone sus límites: en la matemática griega no encontraremos el número cero (el cero no tiene correspondiente-*logos* con lo real) y es conocido el escándalo histórico que se produce tras la descubierta de la incomensurabilidad de magnitudes (el número irracional, ¡para los griegos *a-logos!*, entra en contradicción con el mismo sistema de pensamiento). Por otra parte, Euclides³⁵⁹ afirma que el *uno* es la realidad, y la unidad es aquello por lo cual se dice de cada uno de los entes que son, que es uno.

Bien distintas son las cosas para el árabe: su sistema lengua/pensamiento no es *logos*, sino *ma’na*: prevalece no la pretensión de que el lenguaje acompañe *pari*

³⁵⁸ Cit. por van der Waerden, *op. cit.*, pp. 14-15.

³⁵⁹ Libro VII, def. 1. Citaremos por la ed. de Thomas L. Heath, *The Thirteen Books of Euclid’s Elements*, translated from the text of Heiberg with Intr. and Comm., 3 vols., New York/Dover, 2ª. ed., s.d.

passu el ente, sino el sentido mental (*intentio, ma'na*), independiente de la correspondencia-*logos* con lo real.

De ahí que la ciencia árabe, por antonomasia, sea el álgebra (con cero y números negativos, etc.). Y lo irracional, en la inconmensurabilidad geométrica, es aceptado con total naturalidad por el árabe.

Es oportuno en ese sentido describir –aunque de modo breve– la superación del sistema *logos* en el caso paradigmático de la acogida árabe de los conceptos matemáticos de *razón y proporción*³⁶⁰.

Esa superación tiene un importante representante en el famoso matemático y poeta Omar Khayyam, que abre el camino para el establecimiento de los números irracionales.

Para analizar los conceptos de *razón y proporción* en *Los elementos*, comencemos por la observación de Heath: “Es digno de atención, el hecho de que la teoría de las proporciones recibe doble tratamiento en Euclides: se refiere a magnitudes en general, en el libro V, y sólo al caso particular de números, en el libro VII”³⁶¹.

Para Heath, Euclides sigue la tradición: reproduciendo la antigua teoría de proporciones (anterior a la crisis de los inconmensurables) y también la nueva, atribuida a Eudoxo (la del libro V). Esta definición (V, def. 5) afirma:

“Se dice que magnitudes están en la misma razón –la primera para la segunda y la tercera para la cuarta– cuando: para cualesquiera equimúltiplos que sean tomados de la primera y de la tercera comparados a cualesquiera equimúltiplos que sean tomados de la segunda y de la cuarta, los primeros equimúltiplos coinciden en superar (o igualar o ser inferiores a) los segundos equimúltiplos respectivamente tomados en orden correspondiente”.

Vuillemin hace notar que esta teoría permite eludir el problema de los irracionales³⁶²: el concepto de razón se sustrae al ámbito de la medida (y se evita, por tanto, el escándalo de los inconmensurables).

Y es precisamente esa definición de razón la que será objeto de crítica por parte de Omar Khayyam: para él, Euclides no hubiera atinado con el verdadero significado de *razón*, que se encuentra en el proceso de medida de una magnitud por otra³⁶³.

Así, Omar Khayyam define $A:B = C:D$:

“Todos los múltiplos de la primera (magnitud) son retirados de la segunda, hasta que se llegue a un resto menor que la primera e, igualmente, todos los múltiplos de la tercera son retirados de la

³⁶⁰ Un estudio todo dedicado a la recepción del concepto euclidiano de *razón por los árabes* es el de E. B. Plooi, *Al-Djajjâni – Commentary on Ratio in Euclid's Conception of Ratio as Criticized by Arabian Commentators*, Rotterdam, Uitgeuerij W. J. van Hengel, 1950.

³⁶¹ Heath, *op. cit.*, vol. II, p. 113.

³⁶² Jules Vuillemin, *De la logique à la théologie*, París, Flammarion, 1967, pp. 12 y ss.

³⁶³ Como observa Dirk J. Struik en “Omar Khayyam Mathematician”, en: *The Mathematics Teacher*, April 1958: “Omar is here on the road to the extension of the number concept which leads to the notion of the real number”.

cuarta, hasta que se llegue a un resto menor que la tercera. Y el número de múltiplos de la primera en la segunda es igual al número de múltiplos de la tercera en la cuarta. Y más: se extraen de la primera todos los múltiplos del resto de la segunda, hasta obtener un nuevo resto menor que el resto de la segunda e, igualmente, se extraen de la tercera todos los múltiplos del resto de la cuarta, hasta obtener un nuevo resto menor que el resto de la cuarta. Y el número de múltiplos del resto de la segunda es igual al número de múltiplos del resto de la cuarta. Etc. Y, así, *ad infinitum*. Entonces, la razón entre la primera y la segunda es necesariamente la que se da entre la tercera y la cuarta. Ésta es la verdadera proporcionalidad a modo geométrico³⁶⁴.

Este proceso –ya mencionado por Aristóteles– es lo que los griegos llaman *antanairesis* o *antiphairesis*:

La cantidad menor, digamos B, es sustraída de A, con resto R_1 .

Y así $R_1 = A - q_1B$.

Enseguida, R_1 es sustraído –tanto cuanto posible– de B:

$R_2 = B - q_2R_1$.

Y de ese modo se procede indefinidamente...

Tras afirmar la excelencia de la *antiphairesis*, Omar Khayyam plantea la cuestión decisiva para el establecimiento de los números irracionales: si la razón debe ser entendida como un tipo de número.

Desprendidos del enraizamiento griego en la correspondencia pensamiento/realidad, autores árabes como Nasir ad-Din at-Tusi no tendrán inconveniente en considerar todas las razones (y los irracionales, como límites de las *antiphairesis*) como números.

Una tal acogida sólo es posible en el sistema *ma'na*...

³⁶⁴ Cit. por van der Waerden, *op. cit.*, p. 30.

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.

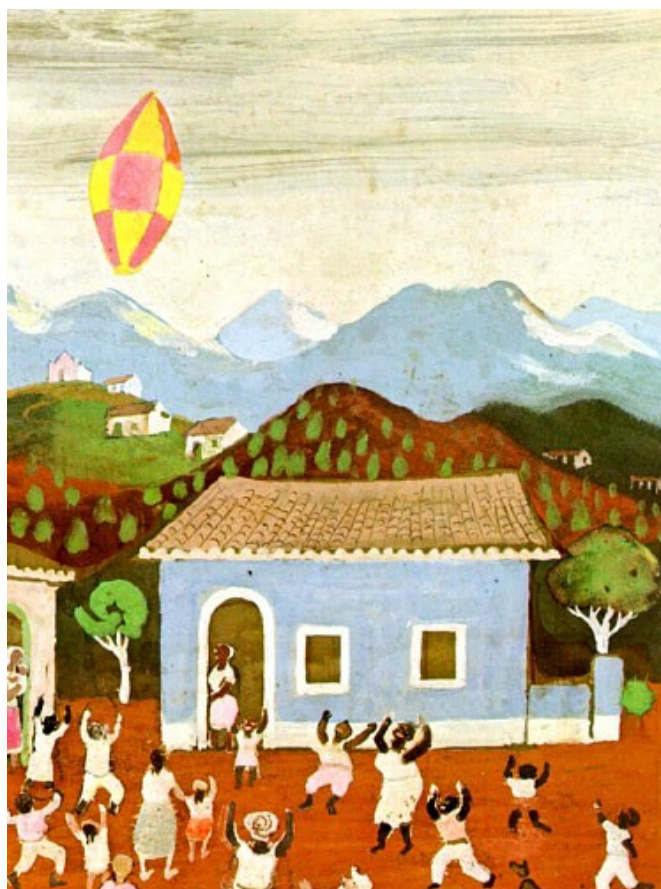
Neste estudo procurarei mostrar como a obra de Fulvio é *arte integração: a-presentatione* de qualidades atemporais; encarnação brasileira de valores universais; manifestação do divino no humano, do clássico no popular, do eterno na circunstância, do sagrado no profano, da mística no trivial...

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 amor³⁶⁵. 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.



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

³⁶⁵ 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.

Começemos com a incômoda interpelação de Hölderlin, com um verso de seu poema “Pão e Vinho”³⁶⁶, que 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 trabalhos³⁶⁷. 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.

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, indissolavelmente 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?

³⁶⁶ “Brot und Wein”. Cito pela edição eletrônica da Hölderlin Gesellschaft:
http://www.hoelderlin-gesellschaft.info/index.php?option=com_content&task=view&id=28&Itemid=50.

³⁶⁷ 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 Museen*” 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.

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 Aristóteles³⁶⁸:

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”³⁶⁹

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 ordinário³⁷⁰.

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

³⁶⁸ *De part. anim.*, A5 645 a 17 e ss.

³⁶⁹ *apud* Heidegger, M. *Heráclito*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, p. 22.

³⁷⁰ Heidegger, M. *Heráclito*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, pp. 23-24.

conclusão muito 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, 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 cotidiano³⁷¹.



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 mesmo³⁷².

Neste verso genial, encontram-se, de modo maximamente resumido, os elementos essenciais (e sua inter-conexão) 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.

³⁷¹ 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 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 *theoi*, os deuses. São os *daiontes*, os que se oferecem como extraordinário na intimidade do ordinário.” Etc.

³⁷² Prado, Adélia *Poesia Reunida*, São Paulo, Siciliano, 1991, p.199

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 para mim. E a coisa da transcendência, quer dizer: a transcendência mora, pousa nas coisas... está pousada ou está encarnada nas coisas³⁷³.



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 perfeito³⁷⁴.

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.

[... trecho suprimido por repetição]

³⁷³ Prado, Adélia “Poesia e Filosofia”, in Lauand, Jean *Interfaces*, São Paulo, Hottopos, 1997, pp. 23-24.

³⁷⁴ O poema completo pode ser lido também em: <http://www.hottopos.com/videtur28/ljacidia.htm>

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-se”³⁷⁵, afirma também um importante princípio de interpretação do oculto: “o mesmo e único é o caminho que sobe e o que desce”³⁷⁶. 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...³⁷⁷

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.

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 Delfos³⁷⁸: 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”³⁷⁹. 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

³⁷⁵ 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).

³⁷⁶ apud Harris, William *op. cit.* sentença 107.

³⁷⁷ Marías, Julián “Heráclito”, *International Studies on Law and Education*, No. 3., São Paulo, *Harvard Law School Association*, p. 85.

³⁷⁸ apud Harris, William *op. cit.* sentença 18.

³⁷⁹ . Cfr. Ocariz, F. *Hijos de Dios en Cristo*, Pamplona, Eunsu, 1972, pp. 42 e ss.

“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) 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”³⁸⁰.

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”.

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

³⁸⁰. *Noites do Sertão*, Rio de Janeiro, José Olympio, 6a. ed., 1979, p. 71.

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 *participio*...

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*³⁸¹.

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’”³⁸².

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 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

³⁸¹. “*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 sicut et particulatam naturam; hunc defectum excludit a Deo, quantum ad omnem modum participationis... Deus quoad omnes et simpliciter pulcher est*” (In *De div. nom.* cp 4, lc 5).

³⁸². “A Filosofia da arte de S. Tomás e Tom Jobim”, *Atualidade*, semanário PUC-PR, N. 246, 28-7 a 3-8-91, p.8.

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*³⁸³, 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?³⁸⁴

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:

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”?³⁸⁵

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,

³⁸³ PLATÃO, *Leis*, 665a.

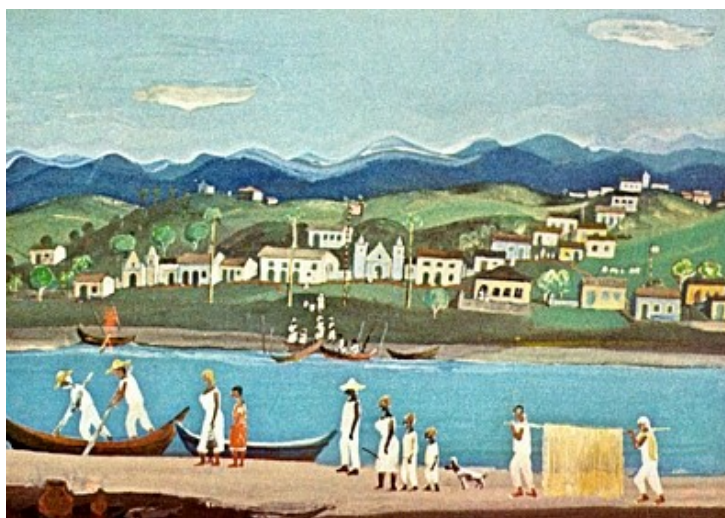
³⁸⁴ *Die musischen Künste...* p. 4.

³⁸⁵ Pieper, Josef *Die musischen Künste...*, p. 4.

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!”³⁸⁶.

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”), 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:

³⁸⁶ Cf Pieper, Josef “O que é o Amor” in *Crer, esperar, amar* <http://www.hottopos.com.br/notand4/crer.htm>.

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 dêssemos 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”³⁸⁷.

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*)³⁸⁸, 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 Céu³⁸⁹

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:

*Quel dolce pome che per tanti rami
cercando va la cura de' mortali
Oggi porrà in pace le tue fami*

³⁸⁷ *De Malo* 5, 1, ad 5

³⁸⁸ *Comentário ao Liber de causis*, 18

³⁸⁹ II-II, 180, 4

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”.

Pieper's Theory of Feasting - the Work of a "Brasiliano" Painter

(English translation by Alfredo H. Alves)

"Wozu Dichter in dürftiger Zeit?"

(Hölderlin)

"I love human beings; or to put it more clearly, I love the
divine that dwells in every human being"

(F. Pennacchi)

In 2002 it will be ten years since Fulvio Pennacchi (27-12-05/ 5-10-92), the most Brazilian of the great Italian painters, passed away. The year 2002, then, will be an appropriate year in which to reflect again on the unique significance of his art in the contemporary world; an art which is the full realization of the classical theses of the philosophy of art.

Retaining all the time his solid Italian formation, Pennacchi was at the same time profoundly Brazilian: not only because he lived sixty-three of his eighty-seven years in this country, but mainly because his emigration brought him to a country whose simple folk live (or used to live) these realities and values with a spontaneity which is exactly in tune with his specific artistic sensibilities: simplicity, the sense of brotherhood, friendliness, "fiesta", love. Pennacchi identified himself with the Brazil that furnished him with raw material for an original art and an art of great profundity; his paintings are like delicate "chorinhos" (a type of popular song, typically Brazilian) written by a classical composer.

With all justice, Pennacchi is remembered as one of the principal names in the History of Art in Brazil. Among other things, he is well known for his mastery of various techniques and for his participation in the *Grupo Santa Helena* that gave a new impetus to Brazilian painting in the 1930's. The purpose of this paper, however, is to point out that the significance of Fulvio Pennacchi's art resides in the assumptions underlying his work, assumptions that have everything to do with the classical Philosophy of Art. In short, to relate Pennacchi's art to the fundamental theses of Pindar, Hölderlin, Plato and Thomas Aquinas. In such a view of the world, art is especially related to feasting, creation, love, praise, participation and contemplation.

Let us begin with the disconcerting misgivings which Hölderlin gives voice to: "Why are the arts dying? Why are the theatres mute? Why is the dance at a standstill?". It is not by chance that another verse in the great poem "*Brot und Wein*" -

in its way a treatise on the Philosophy of Art - inspired aesthetic studies by two of the greatest contemporary German philosophers, Heidegger and Pieper.

This decisive verse, which diagnoses in depth not only the perplexity of art but also the perplexity of contemporary man is: "What is the use of poets in times of penury?". Hölderlin's answer to this tragic question places him in the same line of the conception of art as that affirmed 2,500 years ago by Pindar, and which is the only argument that enables us to fully understand Pennacchi's greatness.

The greatness of the artist is, in Pennacchi's case, wholly (in its absolute sense) linked with the greatness of the man: In one's contacts with Fulvio, what always, unchangingly, transpired was the deep unity -- a rupture with the penury of our days! -- between his way of being and the force of his artistic expression: all are enchanted by his art, although not all can give the reason for their enjoyment. For Fulvio Pennacchi imbued his art with the values which he held; and these values are the more significant for our times in that they are difficult not only to live by, but to understand.

Such a difficulty lies, above all, in the right understanding of the meaning of the penury of our times: "Our times," says Heidegger, on commenting Hölderlin's verse, "hardly understand the question; so how can we understand the answer given by Hölderlin?". This answer goes right to the heart of the Great Tradition of aesthetics: true art, in the last analysis, can only flourish as the affirmation and the praise of God for creating such a beautiful world: "Ah, my friend, we have arrived too late... Yes, there may still be gods, but they are above us, in a world that is alien to us ... What can I say? I don't know. What is the use of poets in times of penury?".

In our days, penury has come to such an extreme state, says Heidegger, that we are not even able to see that the absence of God is an absence. For penury is not material lack, but the absence of God "for us". God may even exist but "*in anderer Welt*", in another world, alien to us.

This way of viewing art has, as we have said, historical roots: in the *Hymn to Zeus*, Pindar says that when Zeus had completed his work of ordering the world, he asked the other gods if anything was missing. And the answer was: "Yes, where are the god-like creatures to praise the beauty of the Cosmos?". It is only when the world is seen as a creation -- as something wrought by God, ever-present and upholding -- and when man is seen as sharing in what is above him -- that the muses can arise to celebrate a world full of meaning and beauty.

It is beyond the consumist mentality of our days, bitter and complaining all the time, of people who are so self-sufficient in a technologically domesticated world that has eyes only for "special effects"; it is beyond their capacity to perceive the subtle simplicity of the values we are talking about. The charm of Pennacchi's works is the fruit of a great technical and artistic talent which expresses the classic view of the world. His paintings are, in this way, a kind of existential therapy for the multi-faceted neurosis of our days that insists on its error of considering "fiesta", praise, love and creation expendable.

Pennacchi's paintings are an invitation to overcome this penury, the first manifestation of which, as Hölderlin says, is to be incapable of feasting.

As Plato says in his *Laws*, the muses are a gift of divine mercy given to men as partners in feasting and an antidote to that dullness of the spirit to which we have been subjected. And in times of penury we can ask with Pieper: "What is the use of company in feasting when there is no feasting?". For, Pieper continues, the festive attitude can exist only for those who are deeply in tune with the world and at one with

God: what would be the use of poets (and painters) if not to sing and celebrate a world that was not a Creation? Feasting is always praise and agreement. Anyone who celebrates a feast, even a simple birthday party, gives consciously or unconsciously, his assent to God and the world. Or would it be possible for anyone who is seriously convinced, like Sartre, that “it is absurd to have been born, it is absurd that we exist” to celebrate a birthday party?

For feast and art are nourished by love, which is after all approval, affirmation -and as Pieper felicitously puts it - to be with one’s beloved and to say “ How good it is that you exist! How wonderful, that you are in the world!”

Human love, however, is something provisional; as a matter of fact it is a continuation, a participation, an extension of another Love: the love of God, which since the very beginning utters the creative sentence: “It is good that you exist.”

Pennacchi shows precisely the created character of the world; in simple everyday scenes he shows the presence of God in that reality that is around us. I am not speaking of his wonderful sacred art but the human reality in the everyday world he sees and induces us to see: work, popular “fiestas”, water, lovers, a mother embracing her child, simple people living together, birds, dogs -even they are infected by the atmosphere of love between human beings-, children playing...

Pennacchi shows us the value of simplicity, the richness in a good, simple, Brazilian, soul, at one with God and with the world, ever ready to turn to his neighbour with the frank, open look which declares: “How good it is that you exist!”

What can be seen in his human figures and landscapes is tenderness, love and welcome -human love, an extension of the creative Love of God. Guided by Pennacchi’s eye we perceive in this ordinary reality something new, or rather something seen but which has not sunk in, something erased by the day-to-day penury under which we live; all that is, is good, is loved by God. And not only this: it is *because* it is loved by God.

Needless to say, as with all the classics, Pennacchi is not blind to the harsh realities of life, nor are his eyes closed to evil or the great social problems of our times; in other words, art is not for him an escape. In this respect we may be permitted to quote Louis Armstrong’s introduction - a sort of testament - to the song “What a Wonderful World!”:

Some of you, young folks,
been saying to me:
“Hey Pops! What you mean
‘What a wonderful world?’
How about all the wars all over
the places you call them wonderful?
And how about hunger and pollution?
That ain’t so wonderful either!”
How about listening
to Old Pops for a minute:
Seems to me it ain’t the world that’s
so bad what we’re doing too it
And all I’m saying is: See what
a wonderful world it would be if only
we’d give it a chance.
Love, baby, love! That’s the secret!

yeaaahh! If lots more of us love each
other we'd solve lots more problems
and this world would be bettah...
That's what Old Pops keep sayin'...
I see trees of green, red roses too (...)
And I think to myself: "What a wonderful world!"

To draw attention to this secret is the mission of the artist. As Pieper says: earthly contemplation presupposes the conviction that, in spite of all, there is peace, salvation and glory in the very depth of each thing; that nothing or nobody is really lost; that in the hands of God, as Plato says, are the beginning, the middle and the end of all things.

With all this we have come to the core of the classical philosophy in Pennacchi's art: the metaphysics of participation. Participation, in its true meaning, is **to have** as opposed to **to be**: metal **has** heat, said the ancients, in the measure which it participates in the heat that fire **is**. Creation is the act in which being as participation is given to us. And so, all that is, is good: it participates in Being (and the Good). In this way, Aquinas's sentence: "In the same way as created good has a certain similitude to and participation in Uncreated Good, so the obtaining of any created good is also a kind of participation in everlasting Happiness" is the foundation not only of metaphysics, but also of aesthetics.

But "obtaining a good" is, as Aquinas says, fundamentally contemplation: to behold with love: "The contemplation of God in Creation is already the beginning of the happiness which will be consummated in Heaven".

The art of Fulvio Pennacchi, the aesthetics of participation, opens up to us, with its colours, the beginning of Heaven, which is the contemplation of earthly things.

The life and art of Fulvio Pennacchi makes us understand participation and the meaning of Guimarães Rosa's dictum: "The flower of love has many names". And leads us to discover, to quote Rosa again: "the Who of things".

Un análisis de la obra de un pintor “brasiliano”: Pennacchi

Trad.: Hermenegildo Pizzio

“¿Para qué poetas en tiempos de penuria?”
(Hölderlin)

“Yo amo al ser humano. En realidad yo amo lo divino que todo ser humano tiene en sí” (Fulvio Pennacchi).

En 1999 conmemoramos los 70 años de la llegada al Brasil del más brasileño de los grandes pintores italianos: Fulvio Pennacchi (27 -12 -1905 /5 -10 -1992). Esta fecha nos invita a retomar la reflexión -guiados por Pieper- sobre el significado singular de su arte en el mundo contemporáneo: la realización plena de las clásicas tesis de la filosofía del Arte.

Sin desmedro de su sólida formación italiana, Pennacchi fue profundamente brasileño, no solamente por haber vivido en Brasil 63 de sus 87 años, sino fundamentalmente porque la emigración lo condujo a una tierra donde la gente del pueblo espontáneamente vive (o vivía) realidades y valores, por decirlo de alguna manera, sobredimensionados para su peculiar sensibilidad artística. La sencillez, la fraternidad, el acogimiento, la fiesta, el amor. Se identificó con el Brasil que le proveyó materia prima para nutrir un arte original y profundo; sus cuadros son algo así como delicados “chorinhos” compuestos por un clásico erudito.

Con justa razón el maestro Pennacchi es recordado como uno de los principales exponentes de la Historia del Arte en Brasil. Son ampliamente reconocidos su particular dominio de diversas técnicas, su participación en el grupo renovador de la pintura paulista y brasileña, etc. En este comentario, sin embargo destacaremos precisamente este aspecto: “el significado de la obra de Fulvio Pennacchi en relación con la filosofía pieperiana del Arte: en correspondencia con las tesis fundamentales de Píndaro, Hölderlin, Platón y Tomas de Aquino.

En esta cosmovisión, el arte se relaciona especialmente con seis elementos: fiesta, creación, amor, alabanza, participación y contemplación.

Comencemos con la incomoda interpelación de Hölderlin: “¿Por qué fenecen las artes?. ¿Porqué están silenciosos los teatros? . ¿Por qué se ha paralizado la danza?.

No por casualidad adquirió vida otro verso del grandioso poema “Pan y vino” – a su manera una suerte de tratado de filosofía del arte - que inspiró estudios estéticos

a dos de los más grandes exponentes de la filosofía alemana contemporánea: Martín Heidegger y Josef Pieper.

Este categórico verso que diagnostica profundamente no sólo la perplejidad del arte, sino también la del hombre de nuestro tiempo, es. “¿Para qué poetas en tiempos de penuria?. La respuesta de Hölderlin a esta trágica pregunta se sitúa en la línea de concepción del arte afirmada hace ya 2.500 años por el poeta Píndaro, que es la única que permite comprender integralmente la grandeza del pintor Fulvio Pennacchi.

La grandeza del artista en el caso de Pennacchi está indisolublemente vinculada a la grandeza del hombre: En la convivencia con Fulvio se transparenta siempre la profunda unidad -¡ruptura con la penuria de nuestro tiempo!- entre su modo de ser y la fuerza expresiva de su arte, que a todos hechiza, pero que sin embargo no todos son capaces de decir porqué. Es que Fulvio Pennacchi tradujo en arte sus valores vitales; valores tanto más apremiantes para nuestro tiempo, que no sólo tropieza con dificultades para realizarlos, sino también para comprenderlos.

La dificultad radica, antes que nada, en la recta valoración de la penuria de nuestro tiempo: “Nuestro tiempo –dice Heidegger comentando aquel verso- asimila erróneamente la pregunta; ¿cómo vamos a comprender la respuesta dada por Hölderlin?

La respuesta de Hölderlin incide con certeza sobre el núcleo esencial de aquella gran tradición estética: “El verdadero arte en última instancia sola florece cuando se convierte en expresión de afirmación y de alabanza a Dios por la belleza del mundo”: Ah, amigo mío, llegamos demasiado tarde... Sí, todavía existen dioses mas allá de nosotros (por encima de mi cabeza), en otro mundo (... ¿Qué decir? No sé. ¿Para qué poetas en tiempos de penuria?).

Las crisis en nuestra época ha llegado a un extremo tal, comenta Heidegger, que ni siquiera es posible advertir que la “falta” de Dios implica una carencia esencial. Así la penuria de nuestro tiempo no radica en una escasez material sino en la ausencia “para nosotros” de Dios. Es posible que exista, pero in anderer Welt, en otro mundo, no aquí.

Esta manera de encarar el arte tiene, según decíamos, raíces históricas de antigua data. En el Himno a Zeus, Píndaro narra que éste, cuando concluyó su obra ordenadora del mundo, preguntó a los otros dioses si no le estaría faltando algo, y la respuesta fue: “sí, faltan criaturas divinas que alaben la belleza de este mundo maravilloso”. De modo que cuando se percibe al mundo como creación –como obra de Dios, presente y creador – y el hombre como partícipe en él que está por encima de lo humano, solamente entonces pueden las musas surgir para celebrar un mundo pleno de sentido y belleza.

La discreta sensibilidad de esos valores trasciende hoy a la sofocante mentalidad consumista y masificada, amarga y reivindicadora, del hombre, que se considera autosuficiente en un mundo tecnológicamente domesticado que, a lo sumo, sólo se deja alcanzar por “efectos especiales”. El cautivante magnetismo de los cuadros de Pennacchi es la resultante de un magnífico talento técnico-artístico que expresa aquélla visión del mundo clásico.- Sus obras se convierten en una suerte de auténtica terapia existencial como antídoto para la multifacética neurosis de nuestro tiempo, que persiste en el error de considerar prescindibles (por haber perdido el hábito de vivirlas), el sentido festivo de la vida, de la alabanza, del amor, de la creación, de la participación. Constituye una auténtica invitación a superar la penuria (de la vida y de las artes), cuya primera manifestación dice Hölderlin, es la incapacidad para la fiesta!.

Como afirma Platón en Las Leyes, “las musas son un regalo de la misericordia divina dado a los hombres como compañeras de fiesta y remedio contra la tendencia al embotamiento y embrutecimiento a que estamos sujetos”. - En tiempos de penuria se yergue la paráfrasis de Pieper”: ¿Para qué compañeras de fiesta si ya no hay fiesta?, Puesto que, - prosigue Pieper.- la actitud festiva sólo se da realmente en quien está profundamente “de bien”, en armonía con el mundo y con la totalidad del ser, lo que presupone la alabanza a Dios. Por ende, ¿para qué poetas, para qué pintores, para qué festejar y cantar a un mundo que no fuese Creación?. La fiesta siempre es alabanza y afirmación. Cualquiera que celebra una fiesta, aunque sea una simple fiesta de aniversario, consciente o inconscientemente da su reconocimiento a Dios y al mundo. O, ¿sería posible festejar igualmente una simple fiesta de aniversario, para alguien que estuviese íntimamente convencido, con Jean Paul Sartre que “es absurdo que hayamos nacido, es absurdo que existamos”?

Pues, la fiesta y el arte se nutren del amor, que en definitiva es reconocimiento, afirmación y –como también formuló Pieper- es ponerse delante de la persona amada y decir “qué bueno es que tu existas, qué maravilloso es el hecho que tú estés en el mundo!

Pero el amor humano es todavía algo provisional. En realidad es como una continuación, una participación y prolongación de Otro Amor, el Amor de Dios, que desde el principio prorrumpe la frase creadora por excelencia. “Es bueno que existas!”.

La obra de Fulvio Pennacchi nos muestra precisamente el carácter creatural del mundo; con mano de maestro nos hace ver en las escenas simples de lo cotidiano, el trasfondo divino de la realidad que nos circunda.

No se piense que me estoy refiriendo aquí a su maravilloso arte sacro (donde además su temática preferida es San Francisco de Asís y por coincidencia su último día en la tierra fue en el que se conmemora a este santo, a quien representó en decenas de obras), sino a la representación del mundo cotidiano donde el artista ve y enseña a observar la realidad humana: El trabajo, las fiestas populares, el agua, los enamorados, la madre abrazando al pequeño, la gente sencilla del pueblo conviviendo, los pájaros, los perros que (solía decir Fulvio forman parte de mi mundo), también ellos “contagiados” por la atmósfera de amor entre los hombres; las diversiones de los niños, etc.

Pennacchi nos revela el valor de lo sencillo, la riqueza del alma buena, ingenua, brasileña –”de bien”, en armonía con Dios y con el mundo, siempre dispuesta para volverse hacia el otro con aquella mirada como diciendo en voz alta”¡qué bueno es que tu existas!”. En los rostros y en los gestos de sus figuras y paisajes se expresan la ternura, el querer bien, el acogimiento, el amor humano, prolongación del Amor de Dios.

Guiados por la mirada de Pennacchi descubrimos en nuestra realidad, tan familiar, algo nuevo, algo ya intuido y visto, pero que la rutina de lo cotidiano de penuria, se encargó de desfigurar: Todo lo que es, es bueno, todo lo que es , es amado por Dios.- Mas aun, es, porque es amado por Dios.

Resulta ocioso sostener que, a la manera de los clásicos, Pennacchi no propone una actitud como de cerrar los ojos a la dura realidad ni ignorar la presencia del mal o los problemas sociales, tan acuciantes en nuestro tiempo, tampoco el arte como forma de evasión. Viene a cuento el conmovedor discurso que Louis Armstrong hizo (en respuesta a las críticas de que fue objeto por parte del arte “engagée” del final de la década de los 60) en el ocaso de su carrera (y de su vida) como introducción a la regrabación de la canción titulada “What a Wonderful Word” (¡qué mundo

maravilloso!). Con este “Testamento Espiritual”, Armstrong reafirma el carácter intrínsecamente bueno del mundo, el arte como testimonio y expresión del amor: “El problema no es que el mundo sea malo, sino que somos nosotros quienes lo volvemos malo. En realidad lo que dice mi canción es: ‘Vean que maravilloso sería el mundo si le diéramos una oportunidad de amor’. Amar, este es el secreto! Y yo pienso para mis adentros: What a wonderful Word!”.

Prestar atención a ese “secreto” -con toda la potencialidad transformadora que encierra- es la misión del artista. Como señala Pieper: “La afirmación de la contemplación terrena supone el convencimiento de que en el fondo de las cosas, - a pesar de los pesares que en esta vida no faltan- hay paz, salvación y gloria. Que nada ni nadie está irremisiblemente perdido. Que en las manos de Dios, como dice Platón, está el principio, el medio y el fin de todas las cosas”.

Con esto venimos a dar en el meollo más profundo de la concepción de la estética clásica subyacente en el arte de Pennacchi. La metafísica de la participación. Participar en sentido trascendente significa tener en oposición a ser: el metal tiene calor, decían los antiguos, en la medida en que participa del calor que le transfiere el fuego.

Ahora bien, la Creación es el acto mediante el cual nos es dado el ser en calidad de participación. Por eso, todo lo que es, es bueno, porque participa del Ser (y necesariamente del Bien). De esta manera se comprende que la afirmación ontológica de Tomás de Aquino sea también la base de la estética clásica: “Así como el bien creado tiene cierta semejanza y participación del Bien Increado, de la misma manera el logro de cualquier bien creado tiene también cierta semejanza y participación de la felicidad definitiva.

La participación en el Ser es la base metafísica sobre la cual acontece la contemplación, dado que, prosigue Tomás, dentro de las diversas formas de “obtención del bien”, la más profunda es la contemplación, el ver con la mirada de amor”: mediante la contemplación de Dios en la Creación se origina en nosotros una suerte de incoación a la gloria que se consumará en el cielo”.

El arte de Fulvio Pennacchi, como expresión estética de la participación, nos abre cromáticamente este comienzo del cielo que es la contemplación de la realidad terrena. Y esto gracias a que su talento ha sabido transmitir su particular visión: una suerte de captación fiel de la presencia fundante del Amor de Dios, causa primera del ser.

Comienzo del Cielo, decíamos!. – Dentro de los recuerdos más indelebles que guardo de Fulvio, están también las clases que teníamos en su casa: de vez en cuando alternábamos el campus con el taller del artista, que así se transformaba transitoriamente en un aula universitaria. En compañía de profesores y alumnos de la FEUSP discutíamos Filosofía del Arte con el propio artista, literalmente delante de su obra. En una de esas ocasiones, en que recibió a uno de nuestros grupos de pos-grado, quedó visiblemente emocionado cuando fue citada aquella frase proferida a la entrada del Paraíso (el paraíso. el mismo y único dulce fruto que nosotros, mortales, por mil ramas buscamos), una de las predilectas del mismo Dante:

Aquel dulce fruto que por tantas ramas
buscando va la solicitud de los mortales,
Hoy pondrá en paz tus ardientes deseos...!

Es el ansia de plenitud, de saciedad para la sed infinita del corazón humano, tan intensamente vivida por el propio Pennacchi a través de su vida y de su arte. Mensaje cifrado de felicidad plena y de Amor definitivo....

No quisiera concluir estos recuerdos y consideraciones sin antes mencionar otra faceta de la personalidad de Fulvio, aún poco conocida por el gran público: la de inspirado poeta. –

La contemplación de Dios en la creación constituía el motor no solo de la pintura de Fulvio Pennacchi, sino también de su vida, como decíamos. En este sentido nos sorprendió siempre la extraordinaria conciencia que el artista tenía sobre los dos fundamentos filosóficos de su arte, que se manifiestan, por ejemplo, en sus poesías. A modo de limitada muestra, ofrecemos: “Vida y Amor” y “Encanto y Tormentos de Amor”.

Vida y Amor

Cómo me encanta el ver
A mi alrededor todo es nuevo...!
Siempre es nueva la gente que pasa y juega
Llanto y risa –el perro ladra,
El árbol que da frutos, los pájaros que cantan alegres y ruidosos...
Me gusta estar solito, contemplando despreocupado
Las maravillas eternas del Creador.
Si leo, me encierro en el mundo
hecho por el hombre...
Libre, que hermosura!, estar en el campo
Vivir en el mundo del Creador,
Mundo que frecuentemente parece estar triste
Pero en el fondo, es todo amor.-

Encanto y tormentos de amor,

Qué hermoso es ver, persistir en la mirada!
Hurgar a fondo en la diversas cosas del mundo,
Detenerse fijamente y admirar una niña.
El cielo, una flor nueva,
Un pájaro que vuela libremente
La ruidosa alegría de los niños, las muchachas ostentosas
Que juegan con el amor como mariposas en torno al fuego
Vida de este mundo,
Dulzura tan nuestra de fijar la mirada de una mujer
Y adivinarle el pensamiento
De sentir vivo el humano suave calor de su vida.
Pero todo eso es un juego, pronto se desvanece
Y nada queda; el amor no, el amor es diferente
Es vida eterna, gozo y sufrimiento
Sombrío tormento con dulzura divina.

Pennacchi en sus cuadros, en su vida y en su arte, nos legó la profunda y necesaria lección, que en lenguaje de la Escritura se expresa así: “Lo invisible de Dios se vuelve visible a través de las cosas creadas”(Rom. I,20). Su arte demuestra/recuerda, que el mundo es Creación, y por lo tanto se manifiesta como

colmado de sentido: la alabanza, la fiesta, la contemplación (verdadera riqueza del hombre), y el amor.

El amor, decía Agustín, hace 1500 años es el peso, la fuerza gravitacional del corazón humano (Amor meus, pondus meum). Un amor que a través de la participación se encuentra en todas partes a nuestro alrededor.-

La vida y el arte de Fulvio Pennacchi nos llevan a comprender la participación y la evidencia de que “la flor del amor tiene muchos nombres” (Guimaraes Rosa) y nos lleva a descubrir – para citar de nuevo a Guimaraes – “el quien de las cosas”.

A Tribute to Pere Villalba – Spirit and Humanism

Speech originally delivered at the ESDC-Escola Superior de Direito Constitucional, during a tribute session in honor of Prof. Dr. Pere Villalba (São Paulo, May 28, 2007).

We are extremely honored and delighted to receive once more, in Brazil, the visit of this extraordinary intellectual and humanist, Prof. Pere Villalba, who has also been our dear friend for the last ten years.

Allow me to take this opportunity to introduce him in a broader, more appropriate fashion. Prof. Villalba has recently retired from Universitat Autònoma de Barcelona and is therefore, more available for “missions” in Brazil. The Escola Superior de Direito Constitucional would like to express the honor it feels to have him as a professor at this institution, an honor we feel every time he visits our country.

Every great artist has a special gift, a particular way of relating with the world that surrounds him. I remember another cherished friend, the unforgettable painter Fulvio Pennacchi who perceived reality from a chromatic point of view – as light and shadow, as a painting, while the rest of us only have a “normal” view” of it. The movie *Amadeus* tries to convey the same idea, showing Mozart composing an opera from the furious prosody of the lady who scolds him.



In Pere Villalba's case, we don't have a "point of view" as such: his "specific" interest encompasses it all, everything that is humane. Thomas Aquinas quotes, again and again, that Aristotelian sentence: "*anima est quodammodo omnia*", an expression of a fundamental legacy of the West: the spirit is the gateway to the entirety of reality and the spiritual soul, with its spiritual powers, is to "*convenire cum omni ente*", as stated in the beginning of the *De Veritate*.

The intelligence, the willingness and love are limitless. While our sensory knowledge is limited to the *Umwelt*, to the world that surrounds us, the spirit has no boundaries. Pere Villalba has undertaken, throughout his career and life, this spiritual passion that captures his interest in everything human.

From his deep Catalan roots, Pere opens himself up to the universe. His ability to meet this challenge involve a profound knowledge, a deep understanding (meaning both to know and to savor the knowledge) of the ancient peoples. He has a unique knowledge of and relishes the Greek and Roman classic works and their medieval followers.

It's not our intention (the task would be endless) to list here all his titles - such as that of academician of the Real Academia de Buenas Letras de Barcelona or Doctor Honoris Causa (Philosophy and History of Ideas) of the Università di Palermo - or his outstanding and erudite works as thinker, translator and editor, some truly monumental such as those related to the *Arbor Scientiae* volumes by Ramon Llull for the Corpus Christianorum collection. Extremely attentive to the contemporary reality, when faced with each event and upon each incidence, Pere Villalba engages in a dialogue and discussions and gets advice from Cicero, Xenophon, Llull and Cassiodorus...

The reference to Cassiodorus is not a casual one. It wasn't by accident that a few minutes ago - during his conference on the Carian language and on his equally important work as an archeologist - Pere Villalba evoked the sentence from the *Instituiones (XXXVI)*: "*Sit ergo antiquorum labor opus nostrum*": May our endeavors be the labor of our ancestors.

The greatness of Cassiodorus - unfortunately, so little remembered - resides in taking decisive strides towards the formation of Europe and the West. The foundation of the Vivarium Monastery in 555, transformed the recently created Benedictine monasteries into an ancient preservation site, into a sanctuaries (*sanctuary* also in the sense of refuge) of classic knowledge threatened by the then prevailing barbarism.

Nowadays, upon witnessing, once more, the cultivation of the ancient civilizations and their values being threatened by the new age of barbarism - by productivity, massification and profit - whereby the university itself is being targeted, Prof. Pere Villalba's immense body of work emerges as a message of hope that the university will find its *universitas*, its original vocation of opening up to wholeness which, as we well know, also includes the spiritual component.

Through his interest in knowledge that transcends boundaries, Pere Villalba has contributed a great deal to the Brazilian cause. We owe to his generosity, besides the countless conferences and publications among us, the creation of this Journal (RIH), which he founded in Barcelona in 1998, in partnership with the CEMOrOc - Centro de Estudos Medievais Oriente & Ocidente da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, where he holds the position of professor and founding member.

Beyond his unmatched knowledge and erudition, the dear professor and friend Pere Villalba also teaches us another lesson - on humaneness. Knowledge of the

classics, according to him, is also the result of savoring reality as a whole and with reverence, which, according to Plato and Aristotle, is the principle of wisdom in itself.

When he was previously in São Paulo, Pere wanted to visit with the guaranis and we went to the *Tonendé Porã* village of Parelheiros. I was very impressed by the immediate empathy between the cultured European and the Indians. It was as if they had been acquainted for decades, it was like a reunion of old friends. Not one of the guaranis' human characteristics such as language, religion and the arts was strange to him.



Tonendé Porã



Welcome Prof. Pere Villalba (*Tonendé Porã School*)

It was love at first sight between Pere and Ará, the then four-year-old little Indian, an experience registered in "Ará - Guarani Indian", a wonderful study published by Pere about the guaranis and the city of São Paulo (<http://www.hottopos.com/rih7/pere.htm>).



Zu Lai Buddhist Temple (Cotia – Brazil)

I would like to finish by quoting a paragraph from this reflection which, somehow, summarizes Pere Villalba’s infinite good-heartedness:



“War. War kills me; it kills Ará, the little Indian, every time a human being collapses under fire. I kept on dreaming and, in my dreams, I was sure that if I took Ará to UN, if I showed her to the ‘war lords’, to my friend Bush, that if they saw Ará, they would stop all wars... If only I could, I would explain to them that every human being, every child is our most precious asset.”

Through his deep erudition, Pere Villalba teaches a great lesson on humaneness summarized by Paul the Apostle in two words: *sym-pathia* and *syn-khairia*, to suffer from your neighbor’s suffering and to rejoice in your neighbor’s well being. Erudition, in this case, goes above and beyond any knowledge – it’s love.

Nota: Minha minha gratidão ao Dr. López Quintás, que com imensa generosidade, muito colaborou (tem colaborado) com meu trabalho na Feusp e com as revistas do Cemoroc.

<http://www.hottopos.com> Revista Internacional d'Humanitats 7
Universitat Autònoma de Barcelona – CEMOrOc-FEUSP - 2004

Alfonso López Quintás – un Pensador para Brasil

(Acaba de ser lanzado en Madrid el libro *La Filosofía y su Fecundidad Pedagógica* - Revista Estudios, Madrid, 2003- con motivo de la jubilación universitaria de ALQ y de la introducción de la Escuela de Pensamiento y Creatividad en diversas universidades. Presentamos a continuación una nota brasileña presente en ese libro)

La conocida sentencia que afirma ser el medio mensaje se aplica de maravilla a D. Alfonso López Quintás, un pensador que *profesa* ser profesor. Como catedrático de Filosofía de la Educación en la Universidade de São Paulo, desde hace muchos años me han interesado los escritos de Alfonso López Quintás, por su actualidad, profundidad y claridad. Pero desde que he tenido el privilegio de conocerlo y tratarlo personalmente, primero en su casa en Madrid y luego en las aulas de nuestra universidad brasileña, he podido comprobar que la incomparable fuerza filosófica de sus escritos no es otra cosa que la profunda verdad personal de vivir la relación pedagógica como una forma de encuentro, de diálogo personal.



En su despacho ALQ firma un libro para JL. Madrid, 02-01-2004

La docencia de Don Alfonso es todo un laboratorio donde he podido comprobar la verdad de su filosofía: delante de una clase de estudiantes de primer año de Ciencias de la Educación o delante de un auditorio rebotante de profesores y filósofos, apenas Don Alfonso empieza a hablar ya se establece un cálido diálogo, como si no hubieran barreras de lengua, de generaciones y esto tras un agotador viaje intercontinental. Y uno se da cuenta inmediatamente de la verdad de sus tesis que afirman ser el hombre un ser de encuentro. La huella que las conferencias de Don Alfonso han dejado en nuestros estudiantes es muy honda y duradera.



Con el libro *Filosofía, Ética e Literatura*, tesis doctoral de Gabriel Perissé sobre la filosofía de ALQ. Madrid, 02-01-2004

Es natural, por tanto, que su mensaje (un mensaje encarnado, *profesado* por el profesor D. Alfonso) vaya teniendo un interés creciente por parte de pensadores y educadores en Brasil. No creo exagerar si digo que Brasil es un país que vive (o tiende a vivir...), naturalmente los valores afirmados por el pensamiento de Don Alfonso: el diálogo, el encuentro, la convivencia, la cordialidad... Y no es casualidad que algunos de los más destacados jóvenes investigadores de nuestra universidad dedican sus tesis doctorales a estudiar dicho pensamiento. En este momento dirijo dos tesis doctorales que intentan aplicar a la realidad brasileña la formación integral de López Quintás e interpretar el arte (la poesía, la pintura, la música etc.) de nuestro país en los marcos antropológicos y educativos de ese gran filósofo.

Desde que empezamos a publicar las entrevistas y conferencias de Don Alfonso en la Universidad de São Paulo (la más importante de Brasil), hemos creado también una página de Internet “Special Collections – Signatures” que recoge artículos de las principales “firmas (*signatures*)” que colaboran con la USP: y naturalmente la de Don Alfonso se destaca en esa página: <http://www.hottopos.com/4.htm>), que cuenta con muchos miles de lectores y ha sido distinguida muchas veces por la Agencia Zenit de la red RIIAL del Vaticano y ha sido destacada más de una vez el premio en el semanario “Alfa y Omega” de Madrid.

Una de nuestras colegas chinas, la profesora Ho Yeh Chia, profesora de lengua y cultura china en la USP y además filósofa, entusiasmada con las conferencias de Don Alfonso en São Paulo, tradujo al chino algunas de esas conferencias y creó la primera página de pensamiento católico en chino en la Net: <http://www.hottopos.com/spcol/catch.htm> . La creación de esa página fue noticia en todo el mundo (Agencias Zenit, S.O.I. y tantas otras de la red RIIAL del Vaticano), por abrir a los innumerables lectores en lengua china, la posibilidad de leer en esa lengua autores tan importantes como Alfonso López Quintás.

Y es que ALQ es siempre sinónimo de encuentro: la claridad de su pensamiento despierta inmediatamente el diálogo con todas las gentes que buscan un referencial seguro y fiable para pensar las grandes cuestiones del hombre y la educación.

A Filosofia da Educação no novo Catecismo Católico

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

Introdução: uma “filosofia da educação” no Catecismo

A recente publicação do texto definitivo do *Catecismo da Igreja Católica*³⁹⁰ brinda-nos a ocasião de reflexão sobre a “filosofia da educação” que nele se propõe. Naturalmente, quando falamos em “filosofia da educação” no CC, estamos pensando principalmente em certos princípios e teses - sobretudo de antropologia filosófica - e não em um tratamento filosófico sistemático e detalhado, que não é - e nem pretende ser - a proposta da Igreja, e menos em seu *Catecismo*.

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

³⁹⁰. 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>.

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)³⁹¹.

Os fundamentos da proposta moral do CC

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

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

³⁹¹. 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 hambre 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>).

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 Chantraine³⁹², 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-la³⁹³.

No âmbito da fé, não é por acaso, portanto, que S. João emprega, em seu Evangelho, o vocábulo grego *Logos* (razão, palavra) para designar a segunda Pessoa da Sma. Trindade que “se fez carne” em Jesus Cristo: o *Logos* não só é imagem do Pai, mas também princípio da Criação (cfr. Ap 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 humana³⁹⁴.

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 interior³⁹⁵, assim também a criatura manifesta a concepção divina (...); *as criaturas são como palavras* que manifestam o Verbo de Deus” (I d. 27, 2.2 ad 3).

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

³⁹² *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.

³⁹³ 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.

³⁹⁴ 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.

³⁹⁵ O conceito, a ideia, a *ratio*.

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 artificiatu 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; *natura* indica o ser enquanto princípio de operações (falar, pensar, amar, germinar, digerir, latir, etc.). Não por acaso *natura* 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 comparação³⁹⁶, poderíamos dizer que assim como o manual de instruções de um complicado aparelho elétrico não é outra coisa que uma decorrência do *design*, do processo de criação e de fabricação daquela máquina, assim também a moral deve ser entendida não como um conjunto de imposições arbitrárias ou convencionais, mas pura e simplesmente como o reconhecimento da verdadeira natureza humana, tal como projetada por Deus. E da mesma forma que não ficamos revoltados contra o fabricante que nos indica: “Não ligarás em 220V”, ou “Conservarás em lugar seco”, mas lhe agradecemos essas informações, assim também devemos enxergar, digamos, os Dez Mandamentos não como imposições arbitrárias, mas como verdades elementares sobre o ser do homem.

É, pois, ao homem que se dirige a ética de Tomás (e a do CC); ao homem total, espírito em intrínseca união com a matéria; ao homem, ser-em-potência, que ainda não atingiu a estatura a que está chamado e para quem a moral se expressa na sentença - tantas vezes repetida por João Paulo II - do poeta pagão Píndaro: “Torna-te o que és!”.

Nesta perspectiva, toda norma moral deve ser entendida como um enunciado a respeito do ser do homem; e toda transgressão moral, o pecado, traz consigo uma agressão ao que o homem é. Os imperativos dos mandamentos (“Farás x...”, “Não farás y...”) são, no fundo, enunciados sobre a natureza humana: “O homem é um ser tal que sua felicidade, sua realização, requer x e é incompatível com y”.

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

³⁹⁶ Comparação necessariamente limitada, na medida em que o ato criador divino transcende infinitamente o âmbito da produção de objetos artificiais.

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 homens³⁹⁷), 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

³⁹⁷. 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.).

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)³⁹⁸. 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 pensamento de Tomás, o pensador que formulou essa doutrina teológico-filosófica³⁹⁹.

Participação é um conceito central em S. Tomás⁴⁰⁰, 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”⁴⁰¹.

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. 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”⁴⁰². 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.

Há - como indica Weisheipl⁴⁰³ - 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

³⁹⁸. 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.

³⁹⁹. Trato mais detidamente do conceito de “participação” no estudo introdutório a Tomás de Aquino: *Verdade e Conhecimento*, São Paulo, Martins Fontes, 1999.

⁴⁰⁰. Doutrina essencialíssima e que não é aristotélica: daí a problematidade de reduzir Tomás a um aristotélico...

⁴⁰¹. Weisheipl, James A. *Tomás de Aquino - Vida, obras y doctrina*, Pamplona, Eunsa, 1994, p. 16.

⁴⁰². Cfr. Ocariz, F. *Hijos de Dios en Cristo*, Pamplona, Eunsa, 1972, pp. 42 e ss.

⁴⁰³. *Op. cit.*, pp. 240-241.

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 criaturas, que **têm** o ato de ser⁴⁰⁴. Essa primazia do ser exclui todo “essencialismo” de Tomás, que é, no dizer de Maritain “o mais existencialista de todos os filósofos”⁴⁰⁵.

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”⁴⁰⁶; um objeto iluminado “tem luz” por participar da luz que é na fonte luminosa⁴⁰⁷. 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”⁴⁰⁸.

A graça como participação no CC

⁴⁰⁴. 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.

⁴⁰⁵(?) J. Maritain, “L’humanisme de Saint Thomas d’Aquin”, in *Mediaeval Studies*, 3 (1941).

⁴⁰⁶. Evidentemente, não no sentido da Física atual, mas o exemplo é compreensível.

⁴⁰⁷. 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 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*...

⁴⁰⁸. *Noites do Sertão*, Rio de Janeiro, José Olympio, 6a. ed., 1979, p. 71.

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 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 “desacostumarmos”, 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 comunica-nos 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 communis* (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 quotidiana 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 quotidiana 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 clericalismos (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 nascer” 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 quotidiano 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 Víctima, 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 cotidiano, é, parece-me, a essência da educação cristã para o nosso tempo.

Una Filosofia dell'Educazione nel Nuovo Catechismo della Chiesa Cattolica

(Testo della conferenza al *I Congresso Latino de Filosofia da Educação*, Rio de Janeiro, 11-7-2000)

Tradotto all'italiano dal Dott. Raimondo Sorgia O.P.

Introduzione

La recente pubblicazione del testo definitivo del Catechismo della Chiesa cattolica ci offre l'opportunità di riflettere su di una "filosofia dell'educazione" insito in questo documento. Ovviamente, quando parliamo di "filosofia dell'educazione" nel Catechismo stiamo pensando soprattutto a determinati principi e tesi -specialmente di antropologia filosofica- e non già a un trattato filosofico, sistematico e dettagliato, che non è né pretende d'essere un compito della Chiesa e neppure del suo Catechismo.

In effetti la Chiesa lascia aperta anche l'opzione verso differenti sistemi filosofici (purché essi non ne contraddicano la sua dottrina); i suoi dogmi sono limitati a verità di fede e non già concernono le filosofie. Tuttavia, le verità di fede non sono teoremi astratti e disincarnati ma si armonizzano con le verità naturali derivanti da una conoscenza comune, di scienza e filosofia e, in un certo senso, ne dipendono. Di qui deriva il fatto che il Nuovo Catechismo affermi:

§ 354. Rispettare le leggi insite nella creazione e le relazioni que derivano dalla natura delle cose è un principio di saggezza e costituisce un fondamento morale.

Sicché per la Chiesa la realtà soprannaturale della grazia presuppone la natura della creatura; la dottrina e la vita cristiana partono dall'asserto capitale della realtà del mondo creato da Dio: qualunque errore relativo alla creazione è perciò un errore che riguarda la comprensione del messaggio cristiano.

Ad ogni modo, non solo per la teologia ma anche per le formulazioni di fede, la Chiesa deve avvalersi di certi termini, per così dire, "tecnici", mutuati dalla filosofia, come ad esempio il termine aristotelico di "forma".

§ 365. L'unità dell'anima e di corpo è così profonda che l'anima deve essere considerata come **forma** del corpo, ossia è grazie all'anima spirituale che la materia che integra il corpo diviene un corpo umano, vivente; nell'uomo, spirito e materia non sono due nature tra di sé unite, ma un'unione che costituisce un'unica natura.

Senza escludere contributi da parte di altre linee di pensiero, la “base filosofica” de Catechismo della Chiesa vien presa -in gran parte- dal pensiero di Tommaso d’Aquino, come andremo indicando a proposito dei fondamenti della morale e del concetto della partecipazione (essenziale per comprendere la grazia⁴⁰⁹).

I fondamenti del concetto di morale nel Nuovo Catechismo

Il presupposto della realtà naturale è un principio classico di Tommaso d’Aquino, il quale sostiene: “Pur non potendo dirsi che la grazia soppianti la natura ma al contrario la perfeziona” (*Cum enim [...] gratia non tollat naturam, sed perficiat* - I, 8,1 ad 2). Se guardiamo alla concezione morale e alla filosofia dell’educazione morale del Catechismo, troviamo che la Chiesa non possiede propriamente parlando uno specifico contenuto morale ma, nel proporre una morale, la afferma come realtà dell’uomo, proposta dunque per tutti gli uomini (e non già solamente per i cattolici).

§ 1954 [...] La legge naturale esprime il senso originario della morale che permette all’uomo di discernere mediante la ragione quel che è bene e quel che male, la verità e la menzogna. La legge naturale è scritta e incisa nell’anima di tutti gli uomini e in ciascuno in particolare poiché è la ragione umana quella che ordina di fare il bene e di fuggire il male [...].

§ 1955 [...] La legge naturale enuncia i primi precetti, essenziali, che sorreggono la vita morale; e quanto ai suoi principi essenziali, viene esposta nel Decalogo. Tale legge la si chiama naturale non in contrapposizione alla natura degli esseri irrazionali, bensì per il fatto che la ragione che la esprime è propriamente la natura umana [...].

§ 1956 Presente nel cuore di ciascun uomo e stabilita da Dio, come conseguenza ne deriva la possibilità di una conoscenza dell’ente da parte dell’intelligenza umana.

La creazione è opera comune delle tre Persone divine: l’azione creatrice del Padre è inseparabile de quella del Figlio (come *Verbum, Logos, Inteligenza creatrice*). E’ in questo senso che la Rivelazione cristiana parla della “creazione mediante il Verbo”; e la teologia parla -secondo la felice enunciazione del teologo tedesco Romano Guardini- del “carattere verbale” (*Wortcharackter*) di ogni cosa creata. O, come insegna San Tommaso, allo stesso modo come la parola sonora manifesta la parola interiore⁴¹⁰ [...], così le creature sono come parole manifestanti il Verbo di Dio” (*Ib.* 27, 2.2 ad 3).

⁴⁰⁹ Tommaso venne chiamato da Giovanni Paolo II “Dottore in umanità”, proprio per la perenne attualità del suo pensiero in rapporto a questi temi: “Realmente, San Tommaso merita tale titolo per varie ragioni [...]; in particolare per la sua difesa della dignità della natura umana, estremamente chiara nel Dottore Angelico; poi per il suo concetto del recupero e della elevazione dell’uomo a un livello di superiore grandezza, che ebbe luogo in virtù dell’Incarnazione del Verbo; per l’esatta formulazione del carattere perfetto della grazia in quanto principio-chiave della visione del mondo e per l’etica dei valori umani, ampiamente trattata nella ‘Somma’; per l’importanza che l’Angelico attribuisce alla ragione umana nella conoscenza del vero e nel trattare le questioni morali ed etico-sociali” (“Discorso ai partecipanti al IX Congresso tomistico internazionale”, 29-9-90). <http://www.multimedios.org/bec/etsxts/ixsta.htm>

⁴¹⁰ Il pensiero, il concetto, la *ratio*.

§ 292 Adombrata nell'Antico Testamento, rivelata nella Nuova Alleanza, inseparabilmente unita al Padre, viene affermata con chiarezza dalla regola di fede della Chiesa: "Esiste un unico Dio [...]: è il Padre, Dio, Creatore, autore e ordinatore [del creato]. Egli ha fatto tutte le cose da sé, ossia mediante il proprio Verbo e la propria Sapienza", o in altri termini: "Attraverso il Figlio e lo Spirito" che vengono a essere come "le sue mani". La creazione è, in sostanza, opera della Santissima Trinità.

§ 299 Poiché Dio crea con sapienza, la creazione ci si presenta ben ordinata: "Tu hai disposto ogni cosa con misura, secondo un proprio numero e peso" (*Sap* 11,20). Creata con e per mezzo del Verbo eterno, "immagine del Dio invisibile" (*Col* 1,15), la creazione è destinata, indirizzata all'uomo, immagine di Dio, chiamato ad avere una relazione personale con Dio. La nostra intelligenza, partecipando alla luce dell'Intelletto divino, può afferrare quel che Dio ci dice mediante la sua creazione, di sicuro non senza un notevole sforzo da parte nostra e con adeguato spirito d'umiltà e di rispetto nei confronti del Creatore e della sua opera. Uscita dalla bontà divina, la creazione partecipa di detta bontà ("E Dio vide que tutto era buono; [...] era assai buono" (*Gen* 1,4.10.12.18.21.31) poiché la creazione è stata voluta da Dio come un dono indirizzato all'uomo, come un'eredità a lui destinata e affidata. La Chiesa ha dovuto, in varie occasioni, difendere la bontà della creazione, compresa quella del mondo materiale.

Tale concetto di creazione come voce di Dio, come atto intelligente di Dio, venne espresso molto bene da un'acuta sentenza di Sartre, che pure cercava di negarla: "Non vi è una natura umana per il semplice fatto che non esiste un Dio capace di concepirla". Di forma positiva, possiamo così enunciare il medesimo pensiero: soltanto possiamo parlare di essenza, sostanza o "verità delle cose", nella misura in cui ci sia un progetto divino a esse incorporato; meglio ancora: che le chiami all'esistenza.

Così dice Tommaso: "Qualunque creatura [...] avendo una certa sua forma e una propria specie rappresenta il Verbo, poiché l'opera procede dal concetto che ne ebbe chi la progettò! (*Quaelibet creatura [...] secundum quod habet quamdam formam et speciem, rapraesentat Verbum: secundum quod forma artificiatum est ex conceptione artificis* - I, 45,8).

Affine al concetto di ragione vi è quello di "natura". Non è casuale che natura derivi da *natus*, dal verbo nascere (*nascor*). Se operiamo da uomini, è perché siamo nati uomini e non topi. La natura umana è, perciò, l'essere che l'uomo riceve dalla nascita. La natura, e soprattutto quella della natura umana, non viene intesa da San Tommaso come qualcosa di rigido, quasi fosse una camicia di forza d'ordine metafisico, bensì come un progetto vivo, (come un impulso ontologico iniziale o, ancor meglio, "principale"), un "lancio nell'essere", le cui fondamentali direttrici vengono date precisamente dall'atto creatore che, tuttavia, deve essere completato dal libero e responsabile operare dell'uomo. Così, tutto l'umano operare (il lavoro, l'educazione, l'amore ecc.) costituisce una collaborazione dell'uomo con l'agire divino, precisamente perché Dio -il cui ordine fa assegnamento sulla cooperazione delle cause seconde- desidera cooperare con quest'ultima.

§ 302 La creazione ha la propria bontà e determinate perfezioni sue proprie, ma non uscì completamente rifinita dalle mani del Creatore. Venne creata “in uno stadio di incoazione perfettiva” (*in status viae*) verso una perfezione ultima, che dev’essere ancora raggiunta, verso cui Dio la destinò.

Detto cammino morale viene a essere percorso mediante l’esercizio della libertà nella pratica del bene, e così, l’uomo realizza appieno la propria natura. Il bene fa riferimento alla verità e verso la ragione della realtà captata dalla ragione e proposta alla volontà perché la realizzi.

Ogni ente ha, quindi, un’essenza, una natura, un modo di essere che è stato pensato e pianificato da Dio: è stato organizzato secondo un “progetto” divino. L’uomo (e del pari, ogni altra cosa creata) possiede una natura umana, proprio per essere stata creativamente pensata dal Verbo. Di qui deriva il fatto che siamo in grado di possedere una verità e un bene oggettivi per l’uomo, perché il suo essere non è un essere caotico o aleatorio, ma procede da un *design*.

Per stabilire una comparazione, potremo dire che come il manuale di istruzioni per l’uso di un complicato apparecchio elettrico non è altra cosa che un derivato del disegno originario, del processo di attuazione e fabbricazione della macchina stessa, alla medesima stregua la morale dev’essere intesa non come un insieme di imposizioni arbitrarie o convenzionali. Ma semplicemente in quanto riconoscimento della vera natura umana, come venne progettata da Dio. E allo stesso modo in cui non ci ribelliamo all’avviso dei fabbricanti, che ci ricordano di “Non allacciarla al un voltaggio di 220”, oppure di “Conservare in luogo asciutto”, ma anzi siamo loro grati per quelle utili informazioni, così dobbiamo vedere i Dieci Comandamenti non come imposizioni arbitrarie ma come verità elementari inerenti l’essere umano.

E’ dunque all’uomo che si indirizza l’etica di Tommaso (e poi quella del Nuovo Catechismo della Chiesa cattolica); all’uomo integrale, spirito intrinsecamente unito alla materia; all’uomo, essere in potenza, che ancora non ha raggiunto la statura cui è chiamato e a proposito della quale la morale si esprime con una sentenza -più d’una volta ripetuta da Giovanni Paolo II- del poeta pagano Pindaro: “Diventa ciò che sei!”, vedi di giungere a essere ciò che sei chiamato a essere! In questa prospettiva, ogni norma morale dev’essere intesa come un enunciato a favore dell’essere umano, e ogni trasgressione morale, o peccato, reca con sé stessa un’aggressione a quel che l’uomo dovrebbe essere. Gli imperativi dei comandamenti (“Farai questo...”, oppure “Non farai quest’altro”) sono in fondo enunciati sulla natura umana: “L’uomo è un essere siffatto che, la sua felicità, la sua realizzazione, richiede una ‘x’, mentre è incompatibile con una ‘y’”.

A titolo di esempio, riportiamo di seguito alcune sentenze di San Tommaso:

- “La ragione imita la natura” - [*Ratio imitatur naturam*] (I, 60,5).
- “La causa e radice del bene umano è la ragione” – [*Causa et radix humani boni est ratio*] (I-II, 66,1).
- “Natura deriva da nascor” – [*Natura a nascendo est dictum et sumptum*] (III, 2,1).
- “La morale presuppone l’essere naturale” – [*Naturalia praesupponuntur moralibus*](*Corr. Frat. I, ad 5*).

- “Ne consegue che vi siano creature che a Dio ritornano non solo secondo la somiglianza della propria natura ma anche attraverso il loro agire. E ciò, certamente, può accadere solo per un atto d’intelligenza e di volontà, poiché Dio non ha in rapporto a sé stesso altro tipo di operazione” – [*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*] (C.G., 2,46).
- “La legge divina ordina gli uomini tra loro, in modo tale che ognuno serbi il proprio ordine, ossia che gli uomini vivano in pace gli uni con gli altri. Dunque la pace tra gli umani non è altro se non concordia reciproca e ordinata, come si esprime Agostino” – [*Lex divina sic homines ad invicem ordinat, ut unusquisque suum ordinet teneat, quod est homines pacem habere ad invicem. Pax enim hominum nihil aliud est quam ordinata concordia, ut Augustinus dicit*] C.G. 3, 128).
- “I principi della ragione sono i medesimi di quelli secondo cui è strutturata la natura” – [*Principia rationis sunt ea que sunt secundum naturam*] (II-II, 154, 12).
- “L’essere dell’uomo consiste propriamente nell’essere in armonia con la ragione. E così, mantenendosi uno nell’essere che gli compete, equivale a mantenersi in ciò che conviene alla ragione” – [*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).
- “Ciò che è secondo l’ordine della ragione si attaglia naturalmente all’uomo” – [*Hoc quod est secundum rationem ,conveniens est homin*] (II-II, 145,3).
- “La ragione è la natura dell’uomo. Ne deriva che tutto quel che è contro la ragione sia nel contempo contro la natura dell’uomo” – [*Ratio hominis est natura, unde quidquid est contra rationem, est contra hominis naturam*]. (*Mal.* 14, 2 ad 8).
- “Tutto quel che va contro la natura è peccato” – [*Omne quod est contra rationem [...] vitiosum est*]. (II-II, 168,4).

Non esiste una morale “cattolica” (nel senso di norme morali obbligatorie solo per i cattolici e non già gli altri uomini), e dunque non c’è una morale esclusiva dei cattolici; vi è invece un modo “cattolico” di porsi il problema morale universale, ma di questo parleremo qui appresso, nell’affrontare il concetto di partecipazione.

Il concetto di partecipazione in San Tommaso

Tra gli altri innumerevoli aspetti relazionati con la “filosofia dell’educazione” presente nel Nuovo Catechismo (o soggiacente in essa) ci pare più opportuno evidenziare quello che a noi sembra strutturalmente un concetto centrale: ed è il concetto di partecipazione. Si tratta di un concetto filosofico, che si rivela decisivo per le formulazioni teologiche e della dottrina della fede.

Di fatto -come cercheremo di mostrare- la proposta del Catechismo dipende dalla dottrina della partecipazione nelle quattro sezioni in cui esso si divide, e sono: la

dottrina della fede (parte I); la liturgia (parte II); la morale (parte III) e la vita di preghiera (parte IV)⁴¹¹. Tale dipendenza è particolarmente visibile quando ci soffermiamo su quel che il Catechismo presenta come nuovo (specie nel relazionare la vita di fede con l'esistere quotidiano) e quel che presenta come specificatamente cristiano e cattolico.

Per ben intendere la dottrina della partecipazione è necessario che ci rivolgiamo a San Tommaso d'Aquino, poiché essa è uno dei tanti punti su cui il Catechismo si appoggia alla filosofia dell'Aquinate, il pensatore che formulò quella dottrina teologico-filosofica⁴¹².

Quello di partecipazione è un concetto centrale in San Tommaso⁴¹³, per il quale ha valore la suggestiva osservazione di Weisheipl: "Tommaso, come chiunque, ha un'evoluzione intellettuale e spirituale. Ciò che stupisce è che nondimeno, fin da giovane, Tommaso applicò certi principi filosofici che non abbandonò mai"⁴¹⁴.

Quella dottrina si trova nel nucleo più profondo del pensiero dell'Aquinate ed è la base del suo concetto dell'essere –sul piano strettamente teologico- come della grazia. Ne indicheremo in sintesi le linee principali.

Come sempre, partiamo dal linguaggio. Cominceremo col fissarci sul fatto che nel linguaggio comune "partecipare" significa e deriva da "aver parte in qualcosa" (*partem capere*)⁴¹⁵. Un primo modo di "partecipare" è rappresentato dal condividere con altri sul piano quantitativo, come quando un tutto viene a essere suddiviso e lascia di esistere in quanto tale: se quattro persone si trovano davanti a una pizza, essa cessa d'esistere nel momento in cui ciascuno dei partecipanti prende la propria parte.

Nel secondo significato, "partecipare" indica "avere in comune" qualcosa di immateriale, una realtà che non cessa d'esistere né si altera quando venga a essere partecipata; ed è il caso di quando uno "partecipa" a amici e conoscenti il proprio cambio d'indirizzo, oppure quando si comunica (e dunque partecipa) qualcosa alla polizia.

Un terzo, più profondo e decisivo è quello che si esprime mediante la parola greca *metékhein*, che indica "aver con", un "con-tenere" o "avere", un avere per dipendenza (partecipazione) con qualcun altro che "è". Tommaso, nel trattare della creazione, utilizza questo concetto: la creatura **ha** l'essere per partecipazione da Dio, che "è" l'Essere. E la grazia non è altro se non avere per partecipazione la filiazione divina, que è propria di Cristo-, e quindi la vita divina che si trova fontalmente nella Santissima Trinità.

Esistono -come indica Weisheipl (op. cit. pp. 240-241)- tre argomenti soggiacenti alla dottrina della partecipazione. 1) Sempre che vi sia qualcosa in comune a due o più entità, deve esistere una causa comune. 2) Sempre che qualche attributo è compartito da diversi soggetti secondo vari gradi di partecipazione, esso appartiene propriamente a quello che lo possiede in maniera perfetta. 3) Tutto quel che viene compartito in quanto "precedente da un altro" si riduce causalmente a quello che ce l'ha "di per sé".

Nel pensiero di Tommaso, tanto l'atto dell'essere della creatura, quanto la grazia sono casi di partecipazione. Nella creazione, Dio che è puro atto dell'essere,

⁴¹¹ Anche in termini numerici è notevole la presenza delle parole "partecipazione", "partecipare" e loro derivati, che raggiungono un totale di 230 presenze nel Catechismo della Chiesa cattolica.

⁴¹² Più dettagliatamente tratto il concetto di partecipazione nello studio introduttivo a "Tommaso d'Aquino: verità e conoscenza", Sao Paulo, Martins Fontes, 1999.

⁴¹³ Dottrina essenzialissima e non aristotelica: di qui la problematica di ridurre San Tommaso a un aristotelico...

⁴¹⁴ Weisheipl, James A. *Tomás de Aquino-Vida obras y doctrina*, Pamplona, Eunsa, 1994, p. 16.

⁴¹⁵ Cfr. Ocariz, F., "Hijos de Dios en Cristo", Pamplona, Eunsa, 1972, pp.42 e seguenti.

dona, partecipandolo, l'essere alle sue creature, che quindi ricevono l'atto dell'essere. Quella primazia dell'essere esclude ogni "essenzialismo" da Tommaso, che è, per dirla col Maritain, "il più esistenzialista tra tutti i filosofi".

In questo senso vi sono le metafore di cui Tommaso si serve per spiegare la partecipazione. Egli paragona l'atto dell'essere (conferito in partecipazione alle creature attraverso l'atto creatore di Dio) alla grazia (ed è il caso della filiazione divina che ci vien conferita per partecipazione nella filiazione di Cristo); alla luce e al fuoco: un ferro incandescente ha per partecipazione il calore stesso del fuoco, che è di suo "calore"; un oggetto illuminato "ha la luce" in quanto partecipa della luce che è fonte luminosa. Tenendo presente questa dottrina, riusciamo ad afferrare meglio la sentenza di Guimaraes Rosa: "Il sole non è i suoi raggi ma il fuoco della sfera solare".

La grazia come partecipazione nel Catechismo

Analizziamo adesso il tema che ha decisiva importanza nell'educazione cristiana: l'elemento che fa la differenza essenziale del cristianesimo: la grazia.

E' proprio per la sua peculiare concezione di cosa sia la grazia che il cattolicesimo (assieme a talune altre Chiese cristiane) non è una dottrina religiosa e basta, e neppure consiste in una serie di precetti (più o meno comuni con altre religioni, quali l'Islam e il Giudaismo). Esiste una differenza essenziale, che nel cattolicesimo si esprime come una vita nuova, una partecipazione all'intima vita di Dio: la vita della grazia, che comincia col sacramento del battesimo. L'importanza e il significato della vocazione cristiana sono legati a una profonda comprensione del valore e del senso del battesimo.

Al trattare questo tema è molto conveniente "perdere una certa abitudine" di considerare il battesimo, per ricordare o, magari, per apprendere per la prima volta, cosa sia quella sorprendente realtà, in cui consiste l'essenza del cristianesimo: la grazia, la vita soprannaturale. Tutto ha inizio quando il Figlio di Dio nel farsi uomo venendo ad abitare tra di noi, misteriosamente ci comunica la propria divinità mediante il battesimo, di modo tale che veniamo a essere -e la stessa formulazione è importante- compartecipi della vita divina di Cristo, come dice il testo essenziale della Lettera agli Ebrei (3, 14). Quella dottrina evangelica viene spiegata dettagliatamente dall'apostolo Paolo. Fin dal primo momento della sua conversione, allorché Cristo gli appare, gli pone l'inquietante e suggestiva domanda: "Saulo, Saulo, perché mi perseguiti?" E quando Saulo chiede: "Chi sei, Signore?" riceve questa risposta: "Io sono Gesù, colui che tu perseguiti". E' precisamente di lì che ha inizio la rivoluzionaria rivelazione: per Saulo, Cristo era un individuo morto, ed egli andava in giro a perseguitare i seguaci di lui, i cristiani... Ed ecco che improvvisamente scopre che Cristo era Dio. Che Egli era risuscitato ed era vivo, non soltanto alla destra di Dio Padre ma misteriosamente, in qualche modo, in Pietro, Maria, Giovanni, Andrea, Stefano...; e allo stesso modo è presente in ciascuno di noi cristiani, come dirà il medesimo Paolo (*Gal 2, 20*) in un versetto di rilevante importanza: "Non son già io che vivo ma è Cristo che ha preso a vivere nella mia persona". In questo senso il Nuovo Catechismo afferma che grazie al battesimo siamo stati connessi e innestati in Cristo. E per usare la nostra parola-chiave (tratta da *Eb 3,14*): per partecipazione.

§ 1265 Il battesimo non soltanto ci purifica da ogni peccato, ma fa del neofita "una nuova creatura" (*2 Cor 5,17*), un figlio adottivo di Dio reso "partecipe della natura divina" (*2 Pt. 1,4*), membro di Cristo (*1 Cor 6,15; 15, 27*); coerede con Lui (*Rm 8.17*) e tempio dello Spirito Santo (*1 Cor 6,19*).

La grazia ci conferisce un'intima unione col Cristo: attraverso il battesimo veniamo a essere in certo qual modo, innestati in Cristo (*Rom* 6,4 e 11, 23) e per noi altri ha inizio l'inabitazione della Trinità nell'anima, il che si chiama vita soprannaturale. Questa nuova vita non elimina la vita naturale, e nemmeno le si affianca, ma al contrario la imbeve, la "informa" intimamente, la ristruttura dal di dentro. La spiritualità cristiana -è questa la grande novità consacrata dal Vaticano II- si attiva al fine di far sì che scopriamo e coltiviamo tale vita interiore, anche e soprattutto nel nostro vivere quotidiano. Infatti, mediante il battesimo Cristo abita in noi, e la vita cristiana -alimentata dagli altri sacramenti- non è nient'altro che la ricerca della pienezza di questo processo iniziato col battesimo e che non ha alcun limite nel proprio sviluppo: siamo dunque al già citato "Non sono più io che vivo, ma è Cristo che ha preso a vivere in me" di San Paolo (*Gal* 2,20).

§ 2813 Mediante l'acqua del battesimo e lungo l'intero corso della nostra vita, Dio, nostro Padre, ci chiama alla santificazione.

Cristo vive nei cristiani che sono, per così dire, *on line*, innestati in Cristo; ciascun cristiano non è innanzitutto una persona che segue un codice, ma un individuo che riceve e ha la propria vita interiore da Cristo. Una delle maniere in cui Cristo perpetua la sua presenza nel mondo -in ogni luogo del mondo e in ogni epoca- sta nel trovarsi presente nei cristiani. Tale presenza comincia, lo si è detto, col battesimo. Ed è quel che si chiama "grazia": la partecipazione della vita divina in noi altri. E' esattamente quello che le altre religioni non accettano: che la nostra vita abbia cominciato a essere (per partecipazione) una condivisione della vita divina!

§ 108 Tuttavia, la fede cristiana non è una "religione del Libro". Il cristianesimo è la religione della "parola di Dio", non già di un verbo scritto e silenzioso, ma del Verbo incarnato e vivente" (San Bernardo).

Il concetto fondamentale è, perciò, quello di grazia, una parola tecnica che attinge le profondità della teologia. Grazia nel senso religioso. E non è casuale che sia la stessa parola adoprata in espressioni come "di grazia", "gratuito" e simili. La grazia è il dono per eccellenza. Per intenderlo bene, ci soffermeremo un po' su una comparazione tra l'essere creature (in cui Dio ci dà una partecipazione del proprio essere) e la grazia (in cui Egli ci rende partecipi della sua stessa vita intima). Grazia e creazione sono entrambe dono, favore e amore gratuito di Dio. Ma la creazione è, come dice San Tommaso, l'amore comune (o amore generale) di Dio verso le cose: è l'amore con cui Dio ama le piante, la formica, la stella, enti che, certo, sono stati chiamati a esistere da un atto d'amore e di volizione divina. Ma oltre a quell'"amore comune" vi è pure (ed è formulazione di San Tommaso) un "amore speciale", mediante cui Dio eleva l'uomo a una vita soprannaturale, al di sopra delle condizioni della natura umana e lo introduce in una nuova dimensione esistenziale.

La grazia che riceviamo nel battesimo è una realtà nuova, una vita novella, una luce e una qualità per noi prima inesistente, che ci rende capaci di accogliere degnamente, al fine di abitarvi, le tre persone divine nell'anima in grazia. Questo amore assoluto (espressione di San Tommaso) è una partecipazione alla vita intima di Dio; l'anima giunge ad avere una nuova vita; in essa abita (o per usare un termine teologico: "inabita" - da *inhabitatio*, abitazione immediata, priva di intermediari) la Trinità. Così, quando si tratta di definire la grazia, Tommaso si avvale della medesima comparazione usata nel parlare della partecipazione nell'essere. Non è un panteismo

perchè siamo di fronte all'”avere” in opposizione all'”essere”. Cristo è Figlio di Dio, noi invece *abbiamo ricevuto* una filiazione divina; la filiazione che è propria del Verbo (che con sé porta integralmente la vita intima della Trinità) ci vien data come partecipazione da Cristo (*Eb* 3, 14; *2 Pt* 1, 4), col battesimo.

Di qui deriva che l'esser cattolici non si può restringere solamente a cerimonie da eseguire, a pratiche da compiere o a norme di comportamento da osservare, bensì ad alimentare un processo di identificazione con Cristo, diremmo, ventiquattr'ore al giorno. Così quando il Catechismo della Chiesa cattolica dichiara il battesimo come sacramento per eccellenza dell'iniziazione cristiana, viene ad affemmare qualcosa di assai distinto dall' “entrar a far parte di un club” di cristiani...

§ 1212 I fondamenti della vita cristiana vengono posti dai sacramenti dell'iniziazione. E sono, ancora, una partecipazione alla natura divina.

Proprio in questa novità della grazia conferita dal battesimo (che, ricorda il Catechismo, deve estendersi all'intero ambito della vita quotidiana) stà la differenza specifica tra il cristianesimo e le restanti religioni: è qui la sorprendente realtà e la propria essenza del cristianesimo: nella grazia, nella vita soprannaturale, nella partecipazione alla vita divina. Di sicuro la dottrina della grazia non è nuova, da sempre essa è stata insegnata dalla Chiesa. E dunque, cosa vi è di nuovo? È nuovo l'ampliamento, l'estensione e la profondità che le conferisce il Nuovo Catechismo.

§ 533 La vita occulta di Gesù a Nazareth permette a ogni uomo di star unito a Lui nei più ordinari cammini della vita.

È nuova l'affermazione secondo cui questa identificazione con Cristo ci spinge a una imitazione della vita nascosta del Cristo (mentre questa stessa, non veniva nemmeno nominata nell'antecedente Catechismo, risalente al Concilio di Trento) e adesso invece occupa un importante luogo nel relativo capitolo di quello Nuovo. Dato che Cristo, principio della creazione (*Gv* 1) e autore della redenzione, assunse l'intera realtà umana e quella del mondo, ebbene, come misteriosamente nel peccato d'Adamo -l'apostolo Paolo sviluppa il pensiero nel cap. 15 della *1 Cor*- vi fu un coinvolgimento generale nel “cadere in terra”, così in Cristo, novello Adamo, vi è un “rimettere in piedi” de tutta la creazione (ricordiamo che Egli è il pontefice o costruttore di ponti per eccellenza, Egli è il primogenito, la primizia, la “nostra pace” e il nostro restauratore). E tanto in Adamo quanto in Cristo viene a essere coinvolta l'intera creazione. Egli è il capo di quel corpo che è la Chiesa; Egli, il Primogenito, ossia principio di tutto. E per suo mezzo Dio riconciliò a sé -e prosegue in quest'opera pacificante- tutte le creature. E' il Cristo di Nazareth, nei suoi trent'anni di vita occulta, anni in cui non compì alcun miracolo e durante i quali visse una vita (del pari, certo, divina e redentrice) all'apparenza del tutto normale: vita in una famiglia comune in un'abitazione di Nazareth, occupandosi di un normale lavoro di falegname nella bottega di Giuseppe, una vita insomma fatta di relazioni sociali del tutto comune, di un normale vita religiosa, ecc.

§ 531 Durante la maggior parte della sua vita, Gesù compartì la condizione che è della stragrande maggioranza degli uomini: una vita quotidiana senza

apparente importanza, vita di lavoro manuale, vita religiosa di un giudeo sottomesso alla legge di Dio, vita nella comunità paesana...

§ 654 In quei lunghi anni, Gesù ci fornisce un esempio di santità entro una vita quotidiana normalissima, in cui il lavoro sembra essere l'elemento preponderante...

Cristo continua vivere nei cristiani, nei battezzati. Cristo vive in Peppe, in Marina, nel Mario che abita all'angolo della nostra strada... E' questo il Cristo che conduce la propria opera redentiva nell'essere della famiglia, nel mondo del lavoro, nelle grandi questioni sociali, ecc. Tutto ciò non era stato posto in luce nell'antico Catechismo romano (come veniva chiamato quello preparato dal Concilio tridentino). Ivi, oltre ad affermare la nostra connessione col Cristo per tramite del battesimo, si diceva che il cristiano era reso atto a compiere i propri doveri della pietà cristiana (ed è indubbio che sia il battesimo la porta per poter ricevere gli altri sacramenti...) ma non si parlava dell'identificazione con Cristo nella vita di tutti i giorni. Leggiamo infatti in quel Catechismo ora abrogato: "E' mediante il battesimo che siamo, in quanto suoi membri incorporati, innestati a Cristo, che è il Capo. E ciò ci rende atti a compiere tutti i doveri della pietà cristiana" – *Per baptismum etiam Christo capiti tamquam membra copulamur et connectimur, [...] quae nos ad omnia christianos pietatis officis habiles reddit.*

La Chiesa, oggi, chiama invece ciascun cristiano, l'uomo della strada, il professionista, il suddetto Mario dell'angolo, e la già citata Marina..., ciascuno di noi, ad avere una vita spirituale piena, non malgrado ma appunto per il fatto di trovarci a vivere in mezzo al mondo, nell'ambiente del lavoro, nella vita di famiglia, nelle complesse relazioni sociali, e via dicendo. È per il battesimo che ogni cristiano è chiamato -dunque, di una vocazione si tratta- a riprodurre nella propria la vita di Cristo (*Gal 2, 20*). La creazione e la redenzione son progetti che si estendono a quei "portatori" di Cristo che sono i cristiani. A cominciare dall'istante dell'Incarnazione, il mondo -quello del lavoro, la vita quotidiana, di famiglia, le attività politiche, sportive, economiche e sociali- acquisisce un maggiore interesse religioso (cfr, ad esempio, i capitolo 8 della Lettera ai Romani e il 1° di quella ai Colossesi). La creazione anela alla manifestazione dei figli di Dio, dato che Cristo la riassume e rinnova in sé stesso. Naturalmente ciò non ha nulla a che vedere con certe forme di integralismo o di clericalismo (cfr. Lauand: www.hottopos.com.br/notand5/algeb.htm).

Dio, che ha il potere di trarre dalle pietre nuovi figli d'Abramo (*Lc 3,8*), fa leva sull'amore coniugale di Peppe e Cristina per creare una nuova vita. Dio, che potrebbe far sì che i bambini nascessero di già conoscendo l'inglese e l'algebra, vuol fare assegnamento sul ruolo educativo, che è proprio dei docenti. Dio può contare su dei nuovi Cristi, cittadini capaci di costruire un mondo conforme ai suoi progetti. Con dei Cristi-ingegneri che siano capaci di canalizzare i fiumi (dice con saggezza il popolo: "No c'è Cristo che ordine la circolazione?"), con dei Cristi-medici in grado di identificare e debellare i virus, ecc. E' una vera e propria scoperta della Chiesa, il vedere la vita quotidiana attraverso gli occhi di uno dei tanti chiamati a una pienezza di cristianesimo vissuto. Cristo, che trascorse trent'anni lavorando in una completa normalità da cui era bandita ogni sorta di miracoli, si rivela come il modello per l'ingegnere, il taxista, l'impresario, il tornitore, la casalinga, il professore, insomma per ciascun cristiano che si renda consapevole del ruolo affidato a lui dal battesimo. E siamo di nuovo al "non sono più io che vive, ma è Cristo che vive in me". Ogni proposta della Chiesa viene a essere riformulata a partire dalla base di quella filiazione divina che è in noi, che ci è stata donata come partecipazione alla filiazione primaria che si trova in Cristo. Potessimo aver sempre davanti agli occhi le quattro grandi

sezioni del Nuovo Catechismo: la dottrina della fede è incentrata su questo fatto straordinario, dell'adozione a figli; del pari lo sono la liturgia e i sacramenti; e ugualmente possiamo dire della morale e della vita di preghiera.

§ 1692 Il Credo professa la grandezza della creazione divina, della sua redenzione e dell'opera santificatrice svolta dallo Spirito. Quel che professa la fede, lo conferiscono i sacramenti: è attraverso di questi che "siamo rinati", siamo divenuti "figli di Dio" (*Gv* 1,12; 1 *Gv* 3,1), resi insomma "partecipi della natura divina" (2 *Pt* 1,4). E consapevole di questa novella dignità, ogni cristiano è chiamato a vivere da quel momento "una vita degna del Vangelo di Cristo" (*Fil* 1,27) e sa di ricevere dai sacramenti e dalla preghiera nuovi supplementi di grazia.

Perciò ugualmente la morale, lungi dall'essere un codice o un manuale, è un invito a riconoscere la dignità del "vivere in Cristo" (è questo il titolo della parte riservata alla morale nel Nuovo Catechismo). Lo aveva detto San Leone Magno, citato dal Catechismo: "Conosci, o cristiano, la tua dignità" (§ 1691). Oltre alle proibizioni e ai castighi connessi, la morale è questione di restituire l'amore della presenza di Cristo nel cristiano. E così la domanda essenziale della morale cristiana diviene: A cosa associo il Cristo che sono? Con che cosa lo pongo in rapporto? "Non sapete -ci ricorda Paolo (1 *Cor* 3,16)- che i vostri corpi sono membra del Cristo e che lo Spirito Santo abita in voi?". Di quest'uomo nuovo parla tante volte l'Apostolo, riguardo al quale tutto è lecito, ma non tutto conveniente (cfr. 1 *Cor* 6,12).

§ 1691 "Cristiano, sii consapevole della tua dignità. Partecipando adesso della natura divina, non degenerarti tornando di nuovo alla bassezza della tua vita passata. Ricorda a quale Capo tu ora appartieni" (San Leone Magno).

In questo mondo, in cui son tanti a essere sprovvisti di qualunque valida motivazione, l'educazione cristiana -sapendo che Cristo vive nel cristiano e lavora per trasformare l'intero creato- si rivolge a Lui e trova una fascinante motivazione. Ogni esistenza condotta al di fuori di questa presa di coscienza sembra rammentare il verso della scrittrice brasiliana, Adélia Prado: "Ogni tanto Dio mi sottrae la poesia, e allora io guardo le pietre ed esse mi appaiono solo e unicamente come pietre...".

In questo quadro risalta l'importanza della Messa: è da essa che la nostra vita giornaliera diventa -per Cristo, con Cristo e in Cristo- un'offerta per il Padre.

§ 1367 Il sacrificio di Cristo e quello della Messa sono un unico sacrificio. "Una è la Vittima, unico è il Sacerdote che, attraverso il ministero dei concelebrenti, si offre daccapo come fece stando sulla Croce. L'unica differenza sta nel modo di offrirsi: allora lo fece in maniera sanguinosa, mentre sui nostri altari lo ripete in maniera incruenta".

§ 1368 La Messa è insieme il sacrificio della Chiesa. Questa, in quanto corpo mistico di Cristo, partecipa dell'offerta compiuta dal Capo. Assieme a Lui, essa si offre per intero. Si unisce alla sua intercessione presso il Padre a favore di tutti gli uomini. Nella Messa, il sacrificio di Cristo torna a essere sacrificio dei membri del suo Corpo. La vita di ciascun fedele, il suo lavoro, le sue lodi, la sua orazione, le sue sofferenze vengo a essere uniti a quelli del Cristo e alla sua offerta totale, acquistando in tal modo un valore nuovo. Il sacrificio di Cristo

presente sull'altare dà a tutte le generazioni di cristiani la possibilità di offrirsi in unione con Lui".

§ 1332 La si chiama Messa perché la liturgia in cui si realizza il mistero della salvezza si conclude con l'invio (in latino, *missio*, da cui Messa) dei fedeli con il compito di compiere la volontà di Dio nella vita di ogni giorno.

Nella Messa viene esercitata in maniera assolutamente unica quell'unione con il Cristo-Capo. E "per Cristo, con Cristo e in Cristo" veniamo condotti innanzi al Padre. Allo stesso modo in cui il sole, che è fonte di luce, rende partecipe di sé stesso l'aria che attraversa coi suoi raggi, e del pari come il fuoco fa partecipare del proprio calore un metallo in cui si trovi immerso, così la filiazione del Verbo ci viene conferita nel nostro essere-uniti-col-Cristo. Attraverso il battesimo siamo innestati in Lui, e nella Messa Cristo ci unisce al proprio sacrificio offerto davanti al Padre.

Cristo, che "mi amò e per mio amore si offrì in sacrificio" (*Gal 2,20*) mi unisce nuovamente a questo suo offrirsi sugli altari. Lo stesso Paolo, dopo aver affermato che il sacrificio di Cristo fu sovrabbondante ("Dove aveva abbondato il peccato, sovrabbondò la grazia" - Cfr *Rom 5,18.20*), aggiunge in una maniera solo all'apparenza contraddittoria: "Io completo nella mia carne quel che manca ai patimenti di Cristo" (*Col 1,24*). Ma la cosa si spiega con questo vivere di Cristo nei cristiani: attraverso il battesimo partecipiamo della sua vita e della opera redentrice: la vita quotidiana del cristiano, e perfino i suoi dolori derivanti, poniamo, dalla disoccupazione o perfino da una sconfitta in una partita di calcio, possono essere associati alla Croce di Lui e offerti al Padre...

La coscienza di questa partecipazione alla filiazione divina, che raggiunge le più prosaiche situazioni del nostro vivere quotidiano è, a mio avviso, l'essenza dell'educazione cristiana per il nostro tempo.

Christian Education Today: Perspectives

(Notes from a Lecture at *I Congresso Latino de Filosofia da Educação*, Rio de Janeiro, 11-7-2000)

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.

Una filosofía de la educación en el Nuevo Catecismo de la Iglesia Católica⁴¹⁶

Introducción

La reciente publicación del texto definitivo del Catecismo de la Iglesia Católica⁴¹⁷ nos brinda la oportunidad de reflexionar sobre la “filosofía de la educación” que en él se propone. Naturalmente, cuando hablamos de “filosofía de la educación” en el C.C., estamos pensando principalmente en ciertos principios y tesis –sobre todo de antropología filosófica– y no en un tratamiento filosófico, sistemático y detallado, que no es –ni pretende ser– un cometido de la Iglesia, ni menos en su Catecismo.

En verdad, la Iglesia deja abierta también la opción por los sistemas filosóficos (siempre que no contradigan su doctrina): los dogmas, únicamente los tiene para verdades de fe y no para las filosofías. No obstante, las verdades de fe no son teoremas abstractos y desencarnados, se armonizan con las verdades naturales – que provienen de un conocimiento común, de ciencia y de filosofía...– y, en cierto sentido, de ellas dependen. De aquí que el propio C.C. afirme:

#354 “Respetar las leyes inscritas en la creación y las relaciones que derivan de la naturaleza de las cosas es un principio de sabiduría y un fundamento de moral”.

Así, para la Iglesia, la realidad sobrenatural de la gracia presupone la naturaleza de la criatura; la doctrina y la vida cristiana parten de la afirmación cabal

⁴¹⁶ Traducción al castellano: Dra. Genara Castillo.

⁴¹⁷ Para referirnos al Nuevo Catecismo de la Iglesia Católica, utilizaremos la abreviatura C.C. Citaremos los puntos del C.C. indicando el número por #.

de la realidad del mundo creado por Dios: cualquier error con relación a la creación es también un error en la comprensión del mensaje cristiano.

Sea como sea, no sólo para la teología, sino para la propia formulación de la fe, la Iglesia acaba teniendo que valerse de términos, por así decir, “técnicos” de filosofía, como, por ejemplo, el término aristotélico “forma”:

#365 “La unidad de alma y de cuerpo es tan profunda que se debe considerar al alma como la forma del cuerpo; es decir, gracias al alma espiritual, la materia que integra el cuerpo es un cuerpo humano y viviente; en el hombre, el espíritu y la materia no son dos naturalezas unidas, sino que su unión constituye una única naturaleza”.

Sin excluir contribuciones de otras líneas de pensamiento, la “base filosófica” del C.C. es tomada –en gran medida– del pensamiento de Tomás de Aquino, como indicaremos a propósito de los fundamentos de la concepción de moral y del concepto de participación (esencial para la comprensión de la gracia)⁴¹⁸.

1. Los fundamentos de la concepción de moral del C.C.

Esa presuposición de realidades naturales es un principio clásico de Tomás de Aquino: “La (...) gracia no suprime la naturaleza, la perfecciona” – “Cum enim (...) gratia non tollat naturam, sed perficiat” (I, 8, 1, ad 2). Si nos fijamos en la concepción de moral y a la filosofía de la educación moral del C.C., nos daremos cuenta de que la Iglesia no posee propiamente un contenido moral específico; al afirmar la moral, la afirma como realidad humana, propuesta para todos los hombres (y no solamente para los católicos):

#1954 “(...) La ley natural expresa el sentido moral original que permite al hombre discernir mediante la razón lo que son el bien y el mal, la verdad y la mentira: La ley natural está escrita y grabada en el alma de todos y cada uno de los hombres, porque es la razón humana que ordena hacer el bien y prohíbe pecar (...)

#1955 (...) La ley natural enuncia los preceptos primeros y esenciales que rigen la vida moral (...). está expuesta, en sus principales preceptos, en el Decálogo. Esta ley se llama natural no por referencia a la naturaleza de los seres irracionales, sino porque la razón que la proclama pertenece propiamente a la naturaleza humana (...)

⁴¹⁸ Tomás fue llamado por Juan Pablo II “Doctor de las Humanidades”, precisamente por la perenne actualidad de su pensamiento con relación a esos temas: “En realidad, Santo Tomás se 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 de la 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 *Suma*, 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” (Juan Pablo 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, Roma, 29/9/1990, <http://www.multimedios.org/bec/etexts/ixsta.htm>).

#1956 “Presente en el corazón de todo hombre y establecida por la razón, es universal en sus preceptos, y su autoridad se extiende a todos los hombres. Ella expresa la dignidad de la persona y determina la base de sus derechos y deberes fundamentales.

#1872 El pecado es un acto contrario a la razón. Lesiona la naturaleza del hombre y atenta contra la solidaridad humana”.

En esos puntos, como decíamos, ya se ve la referencia al pensamiento de Tomás de Aquino: naturalmente, aquí, “razón” y “naturaleza” son entendidos en su significado clásico de *ratio* y *natura*, tal como aparecen en Santo Tomás.

Ratio, “razón”, no es en el C.C. (porque no lo es en Tomás) una razón de “racionalismo”, ni siquiera solamente la facultad humana de razonar. Dentro de los múltiples significados de la palabra latina *ratio* (que acompaña algunos de los diversos sentidos del vocablo griego *logos*), nos interesan principalmente dos: uno que apunta a algo intrínseco de la realidad de las cosas; y otro, a una peculiar relación de la razón humana con la realidad. *Ratio* deriva del verbo *reor*, “contar, contar, calcular”. *Ratio* originalmente es contar; *rationem reddere* es rendir cuentas. Pero *ratio* significa también: razón, facultad de calcular y de razonar; juicio, causa, porqué; título, carácter, etc. En filosofía, aparece como traducción de *logos*, que, como enseña Pierre Chantraine⁴¹⁹, entre otros muchos significados “acaba por designar la razón inmanente”, esto es: la estructuración interna de un ente, y éste es el primer significado que nos interesa en este estudio; el segundo es la capacidad intelectual humana de abrirse a la razón de las cosas y captarla⁴²⁰.

En el ámbito de la fe no es casualidad, por tanto, que San Juan emplee en su Evangelio, el vocablo griego *Logos* (“razón, palabra”) para designar a la Segunda Persona de la Santísima Trinidad que “se hizo carne” en Jesucristo: el *Logos* no sólo es imagen del Padre, sino también es principio de la creación (cf. Ap. 3, 14), el responsable de la articulación intelectual de las cosas. Por consiguiente, la creación debe ser entendida también como esa “estructuración por dentro”: proyecto, *design* de las formas de la realidad, hecho por Dios a través del Verbo, del *Logos*. Y en su *Comentario al Evangelio de Juan*, Tomás llega a discutir la cuestión de la conveniencia de traducir *Logos* por “Razón” en vez de “Verbo”. Esta última forma parecería mejor, pues si ambas indican pensamiento, Verbo enfatiza la “materialización” del pensamiento (en la creación/palabra).

Así, para Tomás, la creación también “habla” de Dios: las cosas creadas son pensadas y expresadas, “pronunciadas” por Dios: de ahí se sigue la posibilidad de un conocimiento del ente para la inteligencia humana⁴²¹.

Es en este sentido que la Revelación Cristiana habla de la “Creación por el Verbo”; y la teología –en la feliz formulación del teólogo alemán Romano Guardini– afirma el “carácter de palabra” (*Wortcharakter*) de todas las cosas creadas. O, en la afirmación de Santo Tomás: “Así como la palabra audible manifiesta la palabra

⁴¹⁹ Cf. *Diccionario Etimológico de la Lengua Griega*, París, Klincksieck, 1968. *Logos* significa también: palabra, discurso, argumentación, raciocinio, cuenta, proporción (*ana-logos*), cociente, el Verbo, Segunda Persona de la Trinidad, etc. Para la etimología de *ratio* ver *Diccionario Etimológico de la Lengua Latina*, París, Klincksieck, 3ª. ed., 1951.

⁴²⁰ Es lo que Tomás llama también *recta ratio*, en oposición a una *perversa ratio* que se cierra a la razón de las cosas o las deforma.

⁴²¹ No en vano Tomás considera que “inteligencia” tiene que ver con *intus-legere* (“leer dentro”): la razón del concepto en la mente es la razón “trabajada” en lo íntimo de la realidad.

interior⁴²², así también la criatura manifiesta la concepción divina (...); las criaturas son como palabras que manifiestan el Verbo de Dios” (*In I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 2, ad 3).

#292 “Insinuado en el Antiguo Testamento, revelado en la Nueva Alianza, inseparablemente unido al Padre, es claramente afirmado por la regla de fe de la Iglesia: ‘Sólo existe un Dios (...): es el Padre, es Dios, es el Creador, es el Autor, es el Ordenador. Ha hecho todas las cosas por sí mismo, es decir, por su Verbo y por su Sabiduría’, ‘por el Hijo y el Espíritu’ que son como ‘sus manos’. La creación es la obra común de la Santísima Trinidad.

#320 Dios que ha creado el universo, lo mantiene en la existencia por su Verbo, ‘el Hijo que sostiene todo con su Palabra poderosa’ (Hb. 1, 3) y por su Espíritu Creador que da la vida.

#299 Ya que Dios crea con sabiduría, la creación está ordenada: ‘Tú todo lo dispusiste con medida, número y peso’ (Sab. 11, 20). Creada en y por medio del Verbo eterno, ‘imagen del Dios invisible’ (Col. 1, 15), la creación está destinada, dirigida al hombre, imagen de Dios, llamado a una relación personal con Dios. Nuestra inteligencia participando en la luz del Entendimiento divino, puede entender lo que Dios nos dice por su creación, ciertamente no sin gran esfuerzo y en un espíritu de humildad y de respeto ante el Creador y su obra. Salida de la Bondad divina, la creación participa en esa Bondad (‘Y vio Dios que era bueno (...) muy bueno’, Gn. 1, 4.10.12.18.21.31), porque Dios quiere que la creación sea como un don dirigido al hombre, como una herencia que le es destinada y confiada. La Iglesia ha debido defender, en repetidas ocasiones, la bondad de la creación, incluyendo la del mundo material”.

Esa concepción de la creación como voz de Dios, la creación como acto inteligente de Dios, fue muy bien expresada en una aguda sentencia de Sartre, que intenta negarla: ‘No hay naturaleza humana porque no hay Dios para concebirla’. De un modo positivo, se la puede enunciar de la siguiente forma: sólo se puede hablar en esencia, en naturaleza, en “verdad de las cosas”, en la medida en que hay un proyecto divino incorporado a ellas, o mejor, constituyéndolas.

Así, dice Tomás: “cualquier criatura (...), por tener una cierta forma y especie, representa al Verbo, porque la obra procede de la concepción de quien la proyectó” – “Quaelibet creatura (...) secundum quod habet quandam formam et speciem, repraesentat Verbum: secundum quod forma artificiati est ex conceptione artificis” (I, 45, 7, c.).

Próximo al concepto de razón está el de *natura*, “naturaleza”. Si “razón” acentúa el carácter de pensamiento, estructuración racional del ser; “naturaleza” indica el ser en cuanto principio de operaciones (hablar, pensar, amar, germinar, digerir, aullar, etc.). No es por casualidad que “naturaleza” deriva de *natus*, del verbo “nacer” (*nascor*). Si obramos como hombres, es porque nacemos hombres y no ratones. La naturaleza humana es, así, el ser que el hombre recibe desde el nacimiento. La naturaleza, especialmente en el caso de la naturaleza humana, no es entendida por Santo Tomás como algo rígido, como una camisa de fuerza metafísica, sino como un proyecto vivo, un impulso ontológico inicial (o mejor, “principal”), un “lanzamiento

⁴²² El concepto, la idea, la razón.

en el ser”, cuyas directrices fundamentales son dadas precisamente por el acto creador que, sin embargo, tiene que ser completado por el obrar libre y responsable del hombre. Así, todo el obrar humano (el trabajo, la educación, el amor, etc.) constituye una colaboración del hombre con el hacer divino, precisamente porque Dios –cuyo orden cuenta con las causas segundas– quiere contar con esa cooperación.

#302 “La creación tiene su bondad y perfección propias, pero no salió plenamente acabada de las manos del Creador. Fue creada ‘en estado de vía’: (in statu viae) hacia una perfección última todavía por alcanzar, a la que Dios la destinó”.

Ese camino moral es recorrido, ejerciendo la libertad de practicar el bien y, así, realizando su propia naturaleza. Pero el bien remite a la verdad: la razón de realidad que la razón capta y que plantea a la voluntad su realización.

Todo ente tiene, por tanto, una esencia, una naturaleza, un modo de ser pensado, planeado por Dios, está organizado o estructurado según un “proyecto” divino. El hombre (y cada cosa creada) es lo que es, posee una naturaleza humana, precisamente por haber sido creativamente creado por el Verbo. De ahí que haya una verdad y un bien objetivos para el hombre, porque su ser no es caótico o aleatorio, sino que procede de un *design*.

Para establecer una comparación⁴²³, podríamos decir que así como el manual de instrucciones de un complicado aparato electrónico no es otra cosa que una consecuencia del diseño, del proceso de creación, y de la fabricación de aquella máquina, así también la moral debe ser entendida no como un conjunto de imposiciones arbitrarias o convencionales, sino pura y simplemente como el reconocimiento de la verdadera naturaleza humana, tal como fue proyectada por Dios. Y de la misma forma que no nos rebelamos contra el fabricante que nos indica: “No conectarás a 220v” o: “Conservarás en lugar seco”, sino que le agradecemos estas informaciones, así también debemos ver los Diez Mandamientos no como imposiciones arbitrarias, sino como verdades elementales sobre el ser del hombre.

Es, pues, al hombre al que se dirige la ética de Tomás (y la del C.C.); al hombre total, espíritu en intrínseca unidad con la materia; al hombre, ser en potencia, que todavía no consigue la estatura a la que está llamado y para el cual la moral se expresa con la sentencia –tantas veces repetida por Juan Pablo II– del poeta pagano Píndaro: “¡Llega a ser lo que eres!”. En esta perspectiva, toda norma moral debe ser entendida como un enunciado respecto del ser humano, y toda trasgresión moral, o pecado, conlleva una agresión a lo que el hombre es. Los imperativos de los mandamientos (“Harás x...” – “No harás y...”) son, en el fondo, enunciados sobre la naturaleza humana: “El hombre es un ser tal que su felicidad, su realización, requiere x y no es compatible con y”.

Algunas sentencias de Tomás, a título de ejemplo:

“La razón reproduce la naturaleza.
Ratio imitatur naturam” (I, 60, 5, c.).

“La causa y la raíz del bien humano es la razón.
Causa et radix humani boni est ratio” (I-II, 66, 1, c.).

⁴²³ Comparación necesariamente limitada, en la medida en que el acto creador divino trasciende infinitamente el ámbito de producción de los objetos artificiales.

“Naturaleza’ viene de ‘nascor’.
‘Natura’ a ‘nascendo’ est dictum et sumptum (III, 2, 1, c.).

La moral presupone lo natural.
Naturalia praesupponuntur moralibus (*Corr. Frat.* I, ad 5).

De ahí que (...) haya criaturas espirituales, que retornan a Dios no sólo según la semejanza de su naturaleza, sino también por sus operaciones. Y esto, ciertamente, sólo puede darse por un acto de la inteligencia y de la voluntad, pues Dios no tiene otra operación con relación a Sí mismo.

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 II, 46, 3).

La ley divina ordena a los hombres entre sí, de tal modo que cada cual guarde su orden, esto es, que los hombres vivan en paz unos con otros. Pues la paz entre los hombres no es sino la concordia en el orden, como dice Agustín.

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

Los principios de la razón son los mismos que estructuran la naturaleza.

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

El ser del hombre propiamente consiste en estar de acuerdo con la razón. Y así, mantenerse alguien en su ser, es mantenerse en aquello que se ajusta a la razón.

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, 1, ad 2).

Aquello que es según el orden de la razón, conviene naturalmente al hombre.

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

La razón es la naturaleza del hombre. De ahí que todo lo que es contra la razón, sea contra la naturaleza del hombre.

Ratio hominis est natura, unde quidquid est contra rationem, est contra hominis naturam (*De malo*, q. 14, a. 2, ad 8).

Todo lo que va contra la razón es pecado.

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

Si no hay una “moral católica” (en el sentido de normas morales que obligarían a los católicos, pero no a los otros hombres⁴²⁴), si no hay “moral católica” además de la moral natural, sí que hay, en cambio, un modo católico de encarar la moral, mas sobre esto hablaremos después de examinar el concepto de participación.

2. El concepto de participación en Santo Tomás

Dentro de los innumerables aspectos relacionados con la “filosofía de la educación” presente en el C.C. lo más oportuno es destacar aquél que –así nos parece– es un concepto central en su estructuración: el concepto de participación. Se trata de un concepto filosófico que será decisivo para las formulaciones de la teología y de la doctrina de la fe.

De hecho –como procuraremos mostrar– la propuesta del C.C. depende de la doctrina de la participación en las cuatro grandes partes en que se divide el C.C.: la doctrina de la fe (parte I); la liturgia (parte II), la moral (parte III) y también la vida de oración (parte IV)⁴²⁵. Esa dependencia es particularmente visible cuando nos dirigimos hacia aquello que el C.C. presenta como nuevo (sobre todo al relacionar la vía de fe con la vida cotidiana) y lo que presenta como específicamente cristiano y católico.

Para comprender bien la doctrina de la participación es necesario que nos dirijamos a Tomás de Aquino, pues ella es uno de tantos puntos en que el C.C. se apoya en la filosofía de Tomás, el pensador que formuló esa doctrina teológico-filosófica⁴²⁶.

Participación es un concepto central en Santo Tomás⁴²⁷, para lo cual vale la sugestiva observación de Weisheipl: “Tomás como todo el mundo, tiene una evolución intelectual y espiritual. El hecho asombroso, no obstante, es que desde muy joven, Tomás aprendió ciertos principios filosóficos que nunca abandonó”⁴²⁸.

Esa doctrina se encuentra en el núcleo más profundo del pensamiento del Aquinate y es la base de su concepción del ser como –en el plano estrictamente teológico– de la gracia. Indicaremos resumidamente sus líneas principales.

Como siempre, nos dirigimos al lenguaje. Comencemos fijándonos en el hecho de que en el lenguaje común “participar” significa –y deriva de– “tomar parte” (*partem capere*). Ahora bien, hay diversos sentidos y modos de ese “tomar parte”⁴²⁹. Uno es el de “participar” de modo cuantitativo, caso en que un todo participado es materialmente subdividido y deja de existir: si cuatro personas participan de una pizza, ella desaparece en el momento en que cada uno toma una parte.

⁴²⁴ Lo mismo cuando la Iglesia impone obligaciones específicamente religiosas –como por ejemplo, la misa los domingos o el ayuno en determinados tiempos– está concretando obligaciones que son, en última instancia, de moral natural (dar culto a Dios, temperancia, etc.).

⁴²⁵ También en términos numéricos es notable la presencia de las palabras “participación”, “participar” y sus derivadas que completan un total de cerca de 230 incidencias en el C.C.

⁴²⁶ Trato más detalladamente del concepto de participación en el estudio introductorio a Tomás de Aquino, *Verdade e conhecimento*, São Paulo, Martins Fontes, 1999.

⁴²⁷ Doctrina esencialísima y que no es aristotélica: de ahí la problematicidad de reducir Tomás a un aristotélico...

⁴²⁸ James A. Weisheipl, *Tomás de Aquino – Vida, obras y doctrina*, Pamplona, Eunsa, 1994, p. 16.

⁴²⁹ Cf. F. Ocariz, *Hijos de Dios en Cristo*, Pamplona, Eunsa, 1972, pp. 42 y ss.

En el segundo sentido, “participar” indica “tener en común” algo inmaterial, una realidad que no desaparece ni se altera cuando es participada; es así que “participa” el cambio de dirección “a amigos y clientes”, o, más aún, que se “da parte a la policía”.

El tercer sentido, más profundo y decisivo, es lo que se expresa en la palabra griega *metechein*, que indica un “tener con”, un “co-tener”, o simplemente un “tener” en oposición a “ser”, un tener por la dependencia (participación) con otro que “es”. Tomás, al tratar de la creación, utiliza este concepto: la criatura tiene el ser, por participación con Dios, que es Ser. Y la gracia no es más que tener –por participación de la Filiación divina que es en Cristo– la vida divina que es en la Santísima Trinidad.

Existen –como indica Weisheipl⁴³⁰– tres argumentos subyacentes a la doctrina de la participación. 1) Siempre que hay algo común a dos o más cosas debe haber una causa común, 2) Siempre que algún atributo es compartido por muchas cosas según diferentes grados de participación, le pertenece propiamente a aquella que lo tiene del modo más perfecto, 3) Todo lo que es compartido “procedente de otro”, se reduce causalmente a aquello que es “por sí”.

En el pensamiento de Tomás, tanto el acto de ser de la criatura como la gracia son casos de participación. En la creación, Dios que es el acto puro de ser, da, en participación, el ser a las criaturas, que tienen el acto de ser⁴³¹. Esa primacía del ser excluye todo “esencialismo” de Tomás, que es, en palabras de Maritain “el más existencialista de todos los filósofos”⁴³².

En ese sentido, hay que entender las metáforas de las cuales Tomás se vale para explicar la participación. Él compara el acto de ser (conferido en participación a las criaturas por el acto creador de Dios) y la gracia (la filiación divina que nos es conferida por la participación en la Filiación de Cristo) a la luz y al fuego: un hierro en brasa tiene calor porque participa del fuego, que “es calor”⁴³³, un objeto iluminado “tiene luz” por participar de la luz que es una fuente luminosa. Teniendo en cuenta esta doctrina entendemos mejor la sentencia de João Guimarães Rosa: “El sol no es sus rayos, sino el fuego de su esfera”⁴³⁴.

3. La gracia como participación en el C.C.

Analicemos, ahora, el tema que es de una importancia decisiva para la educación cristiana, la diferencia esencial del cristianismo: la gracia. Es precisamente por su peculiar concepción de la gracia que el catolicismo (junto con algunas otras Iglesias Cristianas) no es una doctrina religiosa sin más, tampoco consiste en una serie de preceptos (más o menos comunes a otras religiones como el Islam o el Judaísmo...). Existe esta diferencia esencial: En el catolicismo se trata de una vida nueva, participación en la propia vida íntima de Dios: la vida de la gracia que

⁴³⁰ Weisheipl, *op. cit.*, pp. 240-241.

⁴³¹ Para la “participación” del ser en Tomás, cf. Jean Lauand, *Razão, natureza e graça: Tomás de Aquino em Sentenças*, São Paulo, FFLCHUSP, 1995 y el ya mencionado estudio introductorio a Tomás de Aquino, *Verdade e conhecimento*, *op. cit.*

⁴³² Jacques Maritain, “L’humanisme de Saint Thomas d’Aquin”, en: *Mediaeval Studies* 3 (1941), pp. 174 y ss.

⁴³³ Evidentemente, no en el sentido de la física actual, mas el ejemplo es comprensible.

⁴³⁴ João Guimarães Rosa, *Noites do Sertão*, Rio de Janeiro, José Olympio, 6ª. ed., 1979, p. 71.

comienza en el sacramento del bautismo. El alcance y el significado de la vocación cristiana están ligados a una comprensión del alcance y del significado del bautismo.

Al comenzar a tratar de este tema es muy conveniente “desacostumbrarnos”, recordar (o tal vez, considerar por primera vez...) esta sorprendente realidad, que es la propia esencia del cristianismo: la gracia, la vida sobrenatural. Todo comienza cuando el Hijo de Dios, al hacerse hombre y habitar entre nosotros, misteriosamente nos comunica su divinidad por el bautismo de tal modo que somos –y esa formulación es importante– partícipes de la vida divina de Cristo, como dice el texto fundamental de Hbr. 3, 14.

Esta doctrina evangélica es explicada detalladamente por el apóstol Pablo. Además, desde el primer momento de su conversión, cuando Cristo se le aparece, inmediatamente le hace la inquietante y sugestiva pregunta: “Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?”. Y cuando Saulo pregunta: “¿Quién eres tú Señor?”, recibe la respuesta: “Yo soy Jesús, a quien tú persigues”. Y ahí precisamente comienza la revolucionaria revelación: para Saulo, Cristo estaba muerto, y él perseguía cristianos... y de repente descubre que Cristo es Dios, que Él resucitó y está vivo, no sólo a la derecha de Dios Padre, sino de algún modo en Pedro, Juan, Andrés, Esteban..., en nosotros los cristianos, como dirá el mismo Pablo (Gal. 2, 20) en un versículo importante: “Ya no soy yo el que vivo; es Cristo quien vive en mí”. En este sentido, el C.C. afirma que por el bautismo estamos conectados en Cristo. O para usar la palabra clave (de Hbr. 3, 14): participación:

#1265 “El bautismo no sólo purifica de todos los pecados, hace también del neófito ‘una nueva creación’ (II Cor. 5, 17), un hijo adoptivo de Dios que ha sido hecho ‘partícipe de la naturaleza divina’ (II Pe. 1, 4), miembro de Cristo (I Cor. 6, 15; 15, 27), coheredero con Él (Rom. 8, 17) y templo del Espíritu Santo (I Cor. 6, 19).

#1277 El bautismo constituye el nacimiento para la vida nueva en Cristo”.

La gracia nos da una unión íntima con Cristo: por el bautismo somos como injertados en Cristo (Rom. 6, 4 y 2, 23), y comienza en nosotros la inhabitación de la Trinidad, que se llama vida sobrenatural. Esta nueva vida no elimina la vida natural, tampoco le está yuxtapuesta; por el contrario, la empapa, la informa, la estructura por dentro. La espiritualidad cristiana –ésta es la gran novedad consagrada por el Vaticano II– se encamina a que descubramos y cultivemos esa vida interior, también y principalmente en nuestra vida cotidiana. Pues, por el bautismo, Cristo habita en nosotros, y la vida cristiana –alimentada por los demás sacramentos– no es nada más que la búsqueda de la plenitud de ese proceso –realizado por el Espíritu Santo– de identificación con Cristo, que comienza en el bautismo y no tiene límite: “Ya no soy yo el que vivo, es Cristo quien vive en mí” (Gal. 2, 20).

#2813 “Por el agua del bautismo (...) durante toda nuestra vida nuestro Padre nos llama a la santificación”.

Cristo vive en los cristianos, que están, por así decirlo, “on line”, “enchufados” en Cristo: cada cristiano no es alguien que principalmente sigue un

código, es alguien que recibe y tiene la propia vida de Cristo. Cada cristiano está llamado a ser otro Cristo. Una de las formas cómo Cristo perpetúa su presencia en el mundo –en todos los lugares del mundo, en todas las épocas–, es estando presente en los cristianos.

Esta presencia comienza en el bautismo... Y esto es lo que se llama gracia: la participación de la vida divina en nosotros. Esto precisamente es lo que otras religiones no aceptan, que nuestra vida pasa a ser (en participación) la propia vida íntima divina:

#108 “Sin embargo, la fe cristiana no es una ‘religión de Libro’. El cristianismo es la religión de la ‘palabra’ de Dios, ‘no de un verbo escrito y mudo, sino del Verbo encarnado y vivo’ (San Bernardo)”.

El concepto fundamental es, por tanto, el de la gracia, una palabra técnica que toca las profundidades de la teología. Gracia en el sentido religioso, no es casualidad que sea la misma palabra la que se usa en expresiones como “de gracia”, “gratuito”, etc., la gracia es el don por excelencia. Para entender esto, nos detendremos un poco en una comparación entre la criatura (donde Dios nos da una participación en el ser) y la gracia (donde Dios nos da en participación su propia vida íntima). Gracia y creación, ambos son don, favor, y amor gratuito de Dios, pero la creación es, como dice Santo Tomás, el amor común (o amor general) de Dios a las cosas: el amor con que Dios ama a las plantas, a la hormiga, a la estrella, entes que sólo existen por un acto de Amor y de Volición divina.

Pero, además de ese “amor común”, hay también (en formulación de Santo Tomás) un amor especial, por el cual Dios eleva al hombre a una vida por encima de las condiciones de su naturaleza (vida sobrenatural) y lo introduce en una nueva dimensión de la vida.

La gracia que recibimos en el bautismo es una realidad nueva, una vida nueva, una luz nueva, una cualidad nueva que capacita a nuestra alma para acoger dignamente a las tres personas divinas, de manera que habiten en ella. Este “amor absoluto” (Santo Tomás) es una participación en la vida íntima de Dios; el alma pasa así a tener una vida nueva: en ella habita (o para usar un término teológico: *inhabita* – *inhabitatio*–, habitación inmediata sin intermediarios) la Trinidad. Así cuando se trata de definir la gracia, Tomás se vale de las mismas comparaciones de participación en el ser. No se trata de un panteísmo, porque es participación (Hbr. 3, 14; II Pe. 1, 4): *tener* por oposición a *ser*. Cristo es el Hijo de Dios, nosotros tenemos la filiación divina. La filiación del Verbo (que trae consigo toda la vida íntima de la Trinidad) nos es dada en participación por Cristo, por el bautismo.

De ahí que ser católico no se restrinja solamente a ceremonias, a prácticas o a cumplir reglas de conducta, sino también a alimentar un proceso de identificación con Cristo, por así decir, 24 horas por día. Así cuando el Catecismo de la Iglesia Católica declara al bautismo el sacramento de iniciación cristiana por excelencia está afirmando algo muy distinto que “entrar en un club” de Cristianos:

#1212 “Por los sacramentos de iniciación cristiana (...) son colocados los fundamentos de toda la vida cristiana. La participación en la naturaleza divina (...)”.

Precisamente esta novedad: la gracia conferida por el bautismo (que –afirma el Catecismo– alcanza la totalidad de la vida cotidiana) es la diferencia específica entre el cristianismo y las otras religiones; esa sorprendente realidad es la propia esencia del cristianismo: la gracia, la vida sobrenatural, la participación en la vida divina.

Ciertamente, la doctrina de la gracia, no es nueva, desde siempre ha sido enseñada por la Iglesia. ¿Qué hay de nuevo? Nueva es la ampliación, la extensión, y profundización que el Nuevo Catecismo le da:

#533 “La vida oculta de Nazaret permite, a todo hombre, estar unido a Jesús en los caminos más cotidianos de la vida”.

Es nueva la afirmación de que esa identificación con Cristo se da para la inmensa mayoría de los cristianos –a partir de la imitación de la vida oculta de Cristo (la vida oculta de Cristo, que tampoco era mencionada en el Catecismo anterior, de Trento, y ahora ocupa un importante lugar en todo un capítulo en el nuevo catecismo). Porque Cristo, principio de la creación (Jn. 1) y autor de la Redención, asumió toda la realidad humana y toda la realidad del mundo.

Y así como misteriosamente, en el pecado de Adán –Pablo desarrolla esto en cap. 15 de I Cor.–, así también hubo un decaimiento para todos; en Cristo, nuevo Adán, hay un resurgimiento (Él, pontífice –constructor de puentes– abogado, primogénito, primicias, “nuestra paz” –nuestro integrador–, etc.) Y –tanto por Adán como en Cristo– es afectada toda la creación: Él es cabeza del cuerpo que es la Iglesia. Él es el primogénito, o principio de todo. Y por medio de Él, Dios reconcilió –y está para reconciliar– consigo todas las criaturas. Es el Cristo de Nazaret, en sus 30 años de vida oculta, años durante los cuales que no hizo ningún milagro y vivió una vida (también la vida divina y redentora) con toda la apariencia absolutamente normal: vida de familia normal en un hogar de Nazaret, de trabajo normal en el taller de José, de relaciones sociales normales, vida religiosa normal, etc.

#531 “Durante la mayor parte de su vida, Jesús compartió la condición de la inmensa mayoría de los hombres: una vida cotidiana sin aparente importancia, vida de trabajo manual, vida religiosa judía sometida a la ley de Dios, vida en la comunidad (...)

#564 (...) Durante largos años en Nazaret, Jesús nos da ejemplo de la santidad en la vida cotidiana de la familia y del trabajo (...).”

Cristo vive en los cristianos, en los bautizados. Cristo vive en el José de la esquina, y en Doña María... Cristo que lleva su obra redentora a la vida de familia, al mundo del trabajo, a las grandes cuestiones sociales, etc.

Esto no estaba dicho por el Antiguo Catecismo Romano (el del Concilio de Trento). En él, además de afirmar nuestra conexión con Cristo por el bautismo, lo que se decía era que, por el bautismo el cristiano se tornaba apto para los oficios de la piedad cristiana (y es cierto que el bautismo es la puerta para la recepción de otros sacramentos, etc.), mas no se habla de identificación con Cristo en la vida cotidiana.

Antiguo Catecismo Rom. II, II, 52: “Por el bautismo también somos como miembros incorporados, conectados a Cristo-Cabeza (...) lo que nos torna aptos para todos los oficios de piedad cristiana” – “Per baptismum etiam Christo capiti tamquam membra copulamur et connectimur (...) quae nos ad omnia christianos pietatis officis habiles reddit”.

La Iglesia, hoy, convoca a cada cristiano, al hombre de la calle, al profesional, al Juan de la esquina y Doña María, a cada uno de nosotros, a tener una vida espiritual plena, no a pesar de, sino precisamente por estar en medio del mundo, en la vida de trabajo, en la vida de familia, de relaciones sociales, etc. Es por el bautismo que cada cristiano está llamado –es una vocación– a reproducir en su vida la vida de Cristo (Gal. 2, 20). La Creación y la Redención son proyectos que se extienden a los Cristos que son los cristianos. A partir del momento en que se produce la Encarnación, el mundo –el mundo de trabajo, la vida cotidiana, la vida de familia, la vida política, económica y social, etc.– se torna algo de mayor interés religioso. (Cf., p. ex., los capítulos 8 de Romanos y 1 de Colosenses: la creación ansía la manifestación de los hijos de Dios, pues Cristo la re-hace en Sí). Naturalmente, esto no tiene nada que ver con integrismos o clericalismos (cf. el artículo anterior en este libro).

Dios, que tiene poder para hacer de las piedras hijos de Abraham (Lc. 3,8), cuenta con el amor conyugal de Juan y María para crear una nueva vida. Dios, que podría hacer que los niños nacieran sabiendo inglés y álgebra, quiere contar con la tarea educadora de los profesores. Dios quiere contar con Cristos-ciudadanos que construyan un mundo de acuerdo a su proyecto. Con Cristos-ingenieros que canalicen los ríos (como sabiamente dice el pueblo en Brasil: “¿no hay un Cristo para acabar con las inundaciones en São Paulo?”), con Cristos-médicos que identifiquen virus, etc. El descubrimiento de la Iglesia es ver la vida cotidiana como un llamamiento a una plenitud de la existencia cristiana. Cristo, que pasó 30 años trabajando en la vida corriente sin hacer ningún milagro, es modelo para –“ya no soy yo el que vivo; es Cristo quien vive en mí”– el ingeniero, el taxista, el empresario, el tornero mecánico, el ama de casa, el profesor...; para cada cristiano que asuma el llamamiento recibido en el bautismo.

Toda la propuesta de la Iglesia es reformulada a partir del alcance de esa filiación divina que tenemos porque nos es dada en participación de la Filiación que es en Cristo. Si pensáramos en las cuatro grandes partes del C.C.: la doctrina de la fe está centrada en este hecho fundamental; igualmente, la liturgia y los sacramentos; y lo mismo vale para la moral y la vida de oración:

#1692 “El Credo profesa la grandeza (...) de su creación, de la redención y de la obra de la santificación. Lo que confiesa la fe, los sacramentos lo comunican: por ‘los sacramentos que les han hecho renacer’, los cristianos han llegado a ser ‘hijos de Dios’ (Jn. 1, 12; I Jn. 3, 1), ‘partícipes de la naturaleza divina’ (II Pe. 1, 4). Y reconociendo esa nueva dignidad, son llamados a vivir desde entonces ‘una vida digna del Evangelio de Cristo’ (Flp. 1, 27). Por los sacramentos y la oración reciben la gracia, etc.”.

Así, la moral, lejos de ser un código o un manual, es una invitación al reconocimiento de la dignidad del “Vivir en Cristo” (Título de la parte moral del C.C.): “Agnosce, christiane, dignitatem tuam” (San León Magno, C.C. #1691). Más

allá de prohibiciones y castigos, la moral es una cuestión de retribución de amor a esa presencia de Cristo en el cristiano. ¿Qué quiere decir que Cristo habita en mí? ¿A qué lo asocias? ¿Con qué lo relacionamos? “¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo y que el Espíritu Santo habita en vosotros?” (I Cor. 3, 16). Es el hombre nuevo del que tantas veces habla el Apóstol, para el cual todo es lícito, pero no todo es conveniente (I Cor. 6, 12):

#1691 “Cristiano reconoce tu dignidad. Puesto que ahora participas de la naturaleza divina, no degeneres volviendo a la bajeza de tu vida pasada. Recuerda a qué cabeza perteneces (...)’ (San León Magno)”.

En este mundo, en que tantos están desprovistos de cualquier motivación, la educación cristiana –que sabe que Cristo vive en el cristiano y quiere en transformar toda la creación– se vuelve fascinante. Su vida fuera de esta conciencia parece como el verso de la escritora brasileña Adélia Prado: “De vez en cuando Dios me quita la poesía y entonces yo miro a las piedras y no veo más que piedras (...)”⁴³⁵.

En este cuadro resalta la importancia de la Misa: es por ella que nuestra vida diaria es –por Cristo, con Cristo y en Cristo– entregada al Padre:

#1367 “El sacrificio de Cristo y el sacrificio de la Misa son un único sacrificio: ‘Es una y la misma Víctima, el mismo y único Sacerdote que, por el ministerio de los padres, se ofrece ahora como se ofrece en la Cruz. La única diferencia es el modo de ofrecer: entonces de manera sangrienta, sobre el altar, de manera incruenta’.

#1368 La Misa es también el sacrificio de la Iglesia. la Iglesia, que es el Cuerpo de Cristo, participa de la ofrenda de su Cabeza. Con Él, ella se ofrece totalmente. Se une a su intercesión junto al Padre por todos los hombres. En la Misa, el sacrificio de Cristo se vuelve también el sacrificio de los miembros de su Cuerpo. La vida de cada fiel, su trabajo, sus alabanzas, su oración, su sufrimiento se unen a los de Cristo y a su total ofrenda, y adquieren así un valor nuevo. El sacrificio de Cristo presente en el altar da a todas las generaciones de cristianos la posibilidad de unirse a su ofrenda.

#1332 (Se llama) Santa Misa porque la liturgia en la cual se realiza el misterio de la salvación se termina con envío (missio) de los fieles a fin de que cumplan la voluntad de Dios en su vida cotidiana”.

En la Misa, se ejerce de modo absolutamente único aquella unión con Cristo-Cabeza. Y “por Cristo, con Cristo y en Cristo” somos llevados al Padre. Del mismo modo que el sol, que es luz, da a participar la luz al aire, y el fuego, que es calor, da a participar el calor a un metal expuesto a él, así la Filiación del Verbo nos es dada en participación por Cristo. Por el bautismo estamos conectados con Él, y en la Misa Cristo nos une a su sacrificio ante el Padre.

Cristo, que “me amó y se entregó a Sí mismo por mí” (Gal. 2, 20), me asocia a su sacrificio. El mismo San Pablo que afirma que el sacrificio de Cristo fue sobreaudante (“Donde ha habido pecado, sobreaudó la gracia”, Rom. 5, 18-20)

⁴³⁵ Adélia Prado, *Poesía reunida*, São Paulo, Siciliano, 1991, p. 199.

dice también –de modo aparentemente contradictorio–: “Completo en mi carne lo que falta a los sufrimientos de Cristo” (Col. 1, 24). Y es que Cristo vive en los cristianos: por el bautismo, participamos de su vida y de su obra redentora: la vida cotidiana del cristiano, y aún sus dolores del paro o del fútbol, son asociados a la cruz de Cristo y ofrecidos al Padre...

La conciencia de esa participación en la filiación divina, que alcanza las realidades más prosaicas de nuestro cotidiano vivir, es, me parece, la esencia de la educación cristiana para nuestro tiempo.

Josef Pieper: educar para o máximo do ser – e algumas tradições

Introdução: todo dever remete ao ser

Josef Pieper (1904-1997) foi o mais agudo estudioso das virtudes clássicas, trazendo para a reflexão de nosso tempo o frescor da atualidade dos “antigos”, sobretudo de Tomás de Aquino (1225-1274).

Desde jovem, e ao longo de toda sua vida, Pieper deu-nos brilhantes estudos sobre as “quatro virtudes cardeais” da antiga tradição cristã, que ainda um teólogo evangélico contemporâneo tão importante como C. S. Lewis dedica a elas um capítulo de seu livro sobre os fundamentos do Cristianismo: *Cristianismo Puro e Simples* (2005).

Seguindo seu mestre Tomás de Aquino, Pieper liga sua doutrina sobre as virtudes, como aliás toda sua ética, a um único fundamento: o ser. Seu livro dedicado ao tema *La realidad y el bien* (1974, p. 15) começa com as provocantes afirmações:

Todo dever se fundamenta no ser. A realidade é o fundamento de toda a ética. Bom é aquilo que é conforme com a realidade.

Quem quiser conhecer e fazer o bem deve dirigir seu olhar para o mundo objetivo do ser. Não ao próprio “sentimento”, não à “consciência”, não aos “valores”, não aos “ideais” e “modelos” arbitrariamente propostos. Deve prescindir de seu próprio ato e olhar a realidade.

Em seguida, Pieper explica que “realidade” deve ser entendida em dois sentidos: *res* (coisa), e *actus* (realização) e, neste último, “ser bom significa tender à realização” (p. 16). É nesse sentido que Pieper, com Tomás, fala da ética como processo de auto-realização (*selbstverwirklichungsvorgang*), tendendo assintoticamente ao “máximo”, à excelência que é a virtude.

Pieper resume décadas de pesquisas sobre as virtudes no artigo “As virtudes cardeais revisitadas” (2012) e começa precisamente por destacar esse aspecto dinâmico do ser.

O último grande mestre da cristandade ocidental ainda não dividida, Tomás de Aquino, designou a virtude humana como *ultimum potentiae*, ou, em linguagem de hoje, o máximo daquilo que uma

pessoa pode ser. É evidente que a concepção expressa nessa breve sentença nem sequer permite o aparecimento das famigeradas deformações que, de diversos modos, costumamos associar à palavra virtude. Nem vale a pena falar muito a respeito delas. (...) Quem fala do *ultimum* e, portanto, do máximo, já pensou ao mesmo tempo que há também um penúltimo e um primeiro. Com isso, afirma-se também algo a respeito do homem: que a sua vida quotidiana se situa em meio a esses diferentes graus de realização, procurando, é certo, o máximo do poder-ser, mas não necessariamente atingindo-o. Que o ser humano é, no seu núcleo mais profundo, um ser-que-se-torna; em todo caso, não é meramente um ser conformado desta ou daquela maneira, não é algo puro e estaticamente existente, mas sim um sujeito do acontecer, realidade dinâmica, como aliás todo o Cosmos.

Naturalmente, isto não é uma concepção especificamente cristã. O poeta grego Píndaro já há mais de dois mil anos formulou-a na famosa frase: “Torna-te aquilo que és!” - com o que, na realidade, se diz (e parece tão estranho) que nós ainda não somos o que, no entanto, somos. Disto também está convencida a sabedoria teológica do cristianismo, quando reconhece verdadeira virtude somente naquele que realiza o máximo do que lhe é possível ser.

Por estranho que possa parecer a nossos ouvidos acostumados a um intenso relativismo cultural, esse posicionamento fundando a moral no ser – o máximo do que se pode ser – é fundamentalmente compartilhado por diversas tradições culturais.

A *areté* dos gregos

Comecemos pelos gregos. *Areté*, um conceito chave para o pensamento e a educação grega, que os helenistas de hoje preferem traduzir por “excelência” (em vez de, para nós desgastada, “virtude”) expressa a excelência (o máximo) específica de algo. A *areté* na natação seria a de Michael Phelps; a de velocista, a de Usain Bolt; *areté* de cavalo não se dá em um pangaré qualquer, mas no ímpeto do cavalo árabe idealizado pelo poeta pré-islâmico, Imru Al-Qays, que “avança, retrocede, arranca e recua num mesmo ato”, o que, no original árabe, é toda uma onomatopeia: “*Mikarrin, mifarrin, muqbilin, mudbirin, ma’an!*”.

Naturalmente, o caso torna-se problemático quando o pensamento grego – com Sócrates e Platão – indaga pela *areté* do homem. Sal que é sal, salga; goleiro que é goleiro, defende; homem que é homem... quê?!

Nestes 2500 anos de antropologia e filosofia moral não chegamos nem perto de uma resposta cabal sobre a *areté* do homem, o que é natural nas questões filosóficas. Seja como for, há – em diversas culturas – algumas constantes: a afirmação de que a moral se enraíza no ser – e até com ele se confunde – é uma convicção universalmente estendida. Bem entendido, o ser em processo de busca dessa excelência. Nem é preciso dizer que, em nenhum caso, essa *areté* é pensada como algo exclusivamente do eu individual, à margem do outro; pelo contrário, a auto-realização passa pela abertura e sempre vige a conhecida sentença de Ortega y Gasset: “*Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo*”.

Shakespeare e Dante

A afirmação da *areté* como ideal moral não é apanágio da filosofia, mas encontra-se também em diversas outras instâncias: é o sentido profundo do *to be or not to be* shakesperiano (*that is the question...*): o que eu **fizer** (ou deixar de **fazer**) com este punhal, para além da ação, configura o meu **ser** (esta é que é a questão!)

O mesmo se encontra na *Comédia* de Dante, no “Torna-te o que és” de Píndaro, na tradição confuciana, nas estruturas da língua tupi e bantu...

Na *Divina Comédia* (Purg. XXIII, 31-33), ao tratar da recomposição do ser, desfigurado pelos desvios morais, encontramos este enigmático terceto:

“Pareciam-lhes os olhos anéis sem gemas
E quem no rosto dos homens lê ‘homem’
Bem poderia reconhecer o M”

Que significa este misterioso M? (*emme* que rima com *gemme*). O sentido desses versos é que a ação injusta atenta contra o próprio ser de quem a pratica, desfigura-o, rouba-lhe o *to be*, o rosto humano; rosto poeticamente figurado, em concretismo, na palavra “OmO” (*omo*, na língua de Dante, significa homem).

Confúcio e a tradição chinesa

Também para Confúcio – e para a tradição do Extremo Oriente, registrada não só em seus tratados sapienciais, mas até mesmo enraizada nas próprias línguas – a moral é o ser homem (*ren*, em chinês / *jin*, em japonês; e a virtude da humanidade também é *ren*, cujo ideograma se obtém por uma como que “duplicação” do ideograma *ren*-homem, ou seja um homem a dois: aberto para o outro), e o homem imoral (*fei-ren* / *hi-nin* - a grafia japonesa é idêntica à chinesa) é o “não-homem”, como plasticamente indica o ideograma da negação e da falsidade, da desestruturação desde dentro, da desagregação, anteposto ao ideograma *ren* homem.

人 非人

ren – homem

fei-ren – não homem, o imoral

仁

Ideograma *ren* – virtude da humanidade [homem (a) dois]

O imoral como não ser no tupi

A mesma ideia fundamental é encontrada na sabedoria da língua tupi. O tupi usa o sufixo *eté* como intensivo, superlativo e índice de verdade ontológica (o que de modo inquietante lembra, até foneticamente, a *areté* grega).

Ensinam as gramáticas que o superlativo em tupi, constroi-se pela justaposição de *-eté* ao termo: assim, por exemplo, *catu* (bom) tem o comparativo *catupiri* (melhor - *better*) e o superlativo *catureté* (o melhor – *the best*).

Note-se que *-eté* pode significar não só o superlativo, mas também “verdadeiro e bom” (no sentido ontológico dos transcendentais, como quando se diz: “Amélia é que era mulher *de verdade*”), ou que um cheque “*é bom* para dia tal”, isto é, vale, é em ato, a partir do dia tal.

Assim, em tupi, uma mesma palavra *yaguar*, designa onça (e também cachorro). Mas *jaguareté* não significa cãozinho qualquer, mas somente aquela onça que é o *jaguar-máximo*, para valer, de verdade: *eté*.

Já o contrário de *-eté* far-se-á com o sufixo *-ran* (ou *rana*).

Ajuntar *-ran* pode significar – em primeiro lugar – mera semelhança, e é natural que uma língua primitiva como o tupi, construa muitos conceitos com base na parença: cajarana (parece cajá), tatarana (parece fogo) etc. Quando Guimarães Rosa busca um título para suas “sagas” do sertão, escolhe Sagarana (parece saga) e Riobaldo Tatarana não é em alusão ao bichinho (erroneamente chamado taturana), mas porque o jagunço, armado até os dentes, é semelhante ao fogo.

Mais interessante, porém, é o significado derivado do sufixo *-ran*: *parecido* no sentido de falhado, fracassado, falsificado, o que parece mas não é. Precisamente o oposto de *-eté*.

Claro que no Paraguai, que tem o guarani (que é muito parecido com o tupi) como uma língua oficial, esgrime-se muito o sufixo *rana* no comércio: “- Você está tentando me enganar: isto aqui não é whisky; é *whiskyrana!*”. E para reclamar de um café aguado, que foi servido no bar: “- Não vou pagar: isto aqui não é café; é *caferana!*”. Antigamente, quando em uma partida de futebol um jogador perdia um “gol feito” por querer enfeitar, a torcida de seu time, furiosa, xingava-o (entre outras coisas) de *Pereran*, um falso Pelé, pseudo, *fake*, um Pelé de araque, alguém que quer se parecer a Pelé, mas é um Pelé falhado. Suponho que, nesse caso, hoje, a torcida grite: - *Messiran!*

Um exemplo nos ajudará a comparar esse sentido de *-ran*, como falsificado, com seu contrário, *-eté*. Terra é *ibi*; uma terra boa, fértil, onde basta lançar a semente e logo, sem maiores cuidados, ela germina, floresce e dá abundantes frutos é, naturalmente, *ibi-eté*. Já uma terra (mesmo trabalhada e adubada) em que a semente não vinga, é *ibi-ran*: parece terra, tem cor de terra, cheiro de terra, consistência de terra mas, na realidade, não é terra.

Assim, para o caso que nos interessa, *aba*, em tupi, é homem. O homem bom moralmente – generoso, sincero, leal etc. - é *abaeté*, ou seja, o homem de verdade ou, no sentido de Tomás de Aquino, *simpliciter* e *ultimum potentiae* (que é como o Aquinate traduz a *areté*, dizendo que a virtude aponta para o máximo daquilo que se pode ser). Enquanto o homem imoral é *aba-ran*, pseudo-homem.

O drama fundamental ético-existencial do homem transcende o âmbito da filosofia acadêmica e atinge a arte popular: é apresentado até numa canção de Milton Nascimento (e Fernando Brant), *Yauareté* (canção-título do álbum de mesmo nome).

Nessa canção, o homem dialoga com a onça jaguetê, pedindo-lhe – a ela que já atingiu o *ultimum potentiae* de seu ser-onça, yauar-eté – que lhe ensine o correspondente ser-homem em potência máxima.

E aí se retoma todo o problema ético, de Platão a Sartre: o que é verdadeiramente ser homem? Maria, a onça jaguetê, já realizou a plenitude do ser-onça (que, no caso, se resume na “sina de sangrar”) e o poeta, entre perplexo e invejoso, pergunta-lhe: O que é ser homem?

Senhora do fogo, Maria, Maria,
onça verdadeira, me ensina a ser realmente o que sou
Põe a sua língua na minha ferida
Vem contar o que eu fui, me mostra meu mundo
Quero ser jaguetê
Meu parente, minha gente,
Cadê a família onde eu nasci?
Cadê meu começo, cadê meu destino e fim?
Para que eu estou por aqui?
Senhora da noite, senhora da vastidão
Ouvir pegadas e pegar
Seguir a sina de sangrar para se alimentar
Tem de guerrear, lutar, matar para sobreviver
Pois assim é a vida...
Quem vem lá? É onça que já vem comer
Quero ser a onça, meu jaguetê
Quero onçar aqui no meu terreiro
Vou onçar sertão e mundo inteiro
Já está na hora da onça beber o seu
Vou dançar com a lua lá no céu
Dama de fogo, Maria, Maria,
Onça de verdade, quero ter a luz
Ouvir o som caçador
Me diz quem sou, me diz quem fui
Me ensina a viver meu destino
Me mostra meu mundo, quem era que eu sou
É onça que já vem comer; a onça, meu jaguetê

Impossível maior sintonia com a *areté* grega e as perplexidades clássicas quando aplicadas ao homem, *aba-eté*...

Entre outras genialidades, a canção afirma a impossível operacionalização – em receitas morais – do caminho para a realização humana e para a identificação de quem sou eu. E, como no ideograma *ren* da tradição do Extremo Oriente, inclui nesses caminhos a abertura para o outro: meu parente, minha gente etc.

Em todos esses casos que temos visto trata-se de ser ou não ser verdadeiramente homem. Nesse sentido, convém recordar o princípio da luta de Martin Luther King: para além da liberdade dos negros, da igualdade etc., o problema do racismo é que ele corrói a alma da América, corrói a alma de quem o pratica.

Para finalizar, a referência a mais uma tradição, também ela ligada à linguagem. Trata-se de uma palavra com riquíssima carga de significado: *ubuntu*. Nas últimas décadas, *ubuntu* assumiu avassaladoramente a mídia, por conta da luta contra o *apartheid* na África do Sul. Nelson Mandela foi considerado a própria personificação do *ubuntu*, e o bispo Desmond Tutu criou a *ubuntu theology*.

Antes de discutir o significado e o alcance de *ubuntu*, uma nota sobre as línguas bantu (línguas subsaarianas). Permito-me recolher de um antigo estudo meu (Lauand 2000, p. 10-11).

Há um traço marcante nas línguas bantu, que imediatamente desperta a atenção do filósofo: a divisão dos substantivos em classes nominiais, 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 realidade (ser humano, animal, rio, categoria abstrata, instrumento, etc.) situa-se, via de regra, (com as devidas exceções) o ente designado.

Exemplificaremos, a seguir, com o kimbundo. No kimbundo - como em geral nas línguas bantu - encontramos dez classes nominiais. Os classificadores de singular e plural são:

Classe	Classificador (sílabas iniciais)	
	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 *mntu*, 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*. [etc.]

Em criterioso estudo, Mberia (2015) mostra a difusão da palavra *ubuntu* (/ suas variantes) em diversas línguas bantu, remetendo-a ao Proto-Bantu (!) e existente na própria origem dessas línguas, na região entre Nigéria e Camarões (p. 113). Também essa palavra fundamental vem ao encontro das considerações que fizemos sobre diversas tradições: *ubuntu* pertence a uma especial classe abstrata, originariamente significando *humaness / humanity* (p.113).

Com a expansão bantu, a partir de 3000 A.C., a palavra teria migrado de Camarões para o sul da África, onde se enraizou em diversas línguas da região (Mberia 2015, p. 109). É interessante notar que algumas línguas bantu não dispõem dessa palavra de classe abstrata:

Kitharaka (which happens my mother tongue) and Kikuyu as well as other languages of the central Kenya Bantu group appear not have the word for a cognate for “Ubuntu” When you ask for a word for “humanness/humanity” in their languages they do not readily provide it. When a Kikuyu speaker is pressed to think of the word, they come up with “umuntu” which is a recreation from “muntu” (“person”) rather than a cognate of “ubuntu”. (Mberia 2015, p. 106)

Em seus 5000 anos de história, a palavra foi ganhando contornos semânticos e, especialmente no sul da África, passando a significar não só a humanidade (como conjunto dos seres humanos), mas sobretudo aquilo que faz com que um homem seja homem, sua *areté*.

The semantic field of “ubuntu” in South Africa has expanded transforming it from an ordinary word to an idea, an ideal, a philosophy and a potential political, social and economic tool. The semantic expansion and especially the direction it has taken has come about due to the unique and momentous challenges that people in Southern Africa, and especially the have faced both as individuals ad as communities. That is the nature of language: it is affected by and adjusts to its environment. (Mberia 2015, p. 113)

O significado de *ubuntu* é assim resumido por Oppenheim:

A palavra *ubuntu* vem da cultura Xhosa/Zulu, a comunidade na qual Nelson Mandela nasceu e se resume na frase “*Umuntu ngumuntu ngabantu*” (...) “uma pessoa é pessoa por meio de outras pessoas” ou “Eu sou porque nós somos” (cit. por Mberia 2015, p. 105).

Na famosa entrevista de 2006 ao jornalista sul africano Tim Modise (cf. p. ex. <https://www.youtube.com/watch?v=HED4h00xPPA>), o próprio Mandela fala sobre o significado de *ubuntu*:

Interviewer: Many people regard you as a personification of ubuntu, what do you understand ubuntu to be?

Nelson Mandela: In the old days when we’re young, a traveler through a country would stop at a village, and he didn’t have to ask for food or for water. Once he stops, the people give him food, entertain him. That is one aspect of ubuntu but it will have various aspects. Respect, helpfulness, sharing, community, caring, trust, unselfishness: one word can mean so much this is the spirit of ubuntu. Ubuntu does not mean that people should not address themselves. The question is therefore, are you going to do so in order to enable the community around you and enable it to improve. These are the important things if life, and if you can do that, you have done something very important that will be appreciated.

Em nosso tempo, no qual a educação tanto enfatiza a necessidade de impor limites, é oportuno recordar também a proposta pieperiana: a educação para a transcendência de limites, para a excelência, para o “máximo daquilo que uma pessoa pode ser” (Pieper 2012, p. 95). Em direção à *areté*, ao *abaeté*, ao *ren*, ao *ubuntu*.

Referências

LAUAND, Jean Tomás de Aquino e as metafísicas das línguas bantu e tupi. **Notandum**, EDF-Feusp. No.6. p. 9-26, jul-dez 2000.

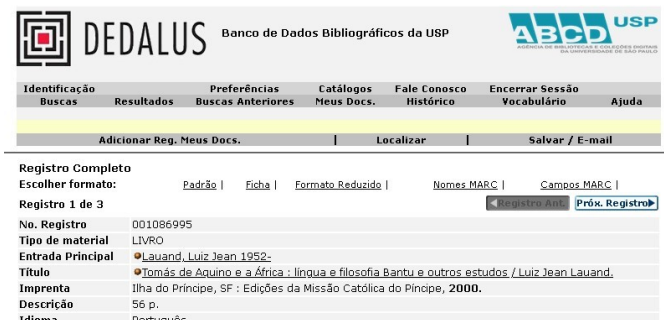
LEWIS, C. S. **Cristianismo puro e simples**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MBERIA, Kithaka wa Ubuntu: linguistic exporations. **International Journal of Scientific Research and Innovative Technology** Centre for Promoting Knowledge (CPK) Vol. 2 No. 1; January 2015, pp. 103-115.

PIEPER, J. La realidad y el bien. In: ____. **El descubrimiento de la realidad**. Madrid: Rialp, 1974.

_____. As virtudes cardeais revisitadas. **International Studies on Law and Education**, CemorocFeusp. No.11. p. 95-101, mai-ago 2012

Nota a este artigo: Sobre a “metafísica” enraizada nas línguas bantu, publiquei há muitos anos um opúsculo em São Tomé e Príncipe, que se encontra na Biblioteca da Feusp:



The screenshot shows the DEDALUS database interface. At the top, there is a logo for DEDALUS (Banco de Dados Bibliográficos da USP) and ABCD USP. Below the logo, there is a navigation menu with options: Identificação, Preferências, Catálogos, Fale Conosco, Encerrar Sessão, Buscas, Resultados, Buscas Anteriores, Meus Docs., Histórico, Vocabulário, and Ajuda. Below the menu, there are buttons for 'Adicionar Reg. Meus Docs.', 'Localizar', and 'Salvar / E-mail'. The main content area shows the details of a record:

Registro Completo
Escolher formato: Padrão | Ficha | Formato Reduzido | Nomes MARC | Campos MARC |
Registro 1 de 3 [Anterior] [Próx. Registro]
No. Registro: 001086995
Tipo de material: LIVRO
Entrada Principal: Lauand, Luiz Jean 1952-
Título: Tomás de Aquino e a África: língua e filosofia Bantu e outros estudos / Luiz Jean Lauand.
Imprenta: Ilha do Príncipe, SF : Edições da Missão Católica do Príncipe, 2000.
Descrição: 56 p.
Idioma: Português

O capítulo principal desse livro – “Linguagem-Filosofia Bantu e Tomás de Aquino” – pode ser lido no volume 1 de “Collectanea”, “Estudos Tomasianos”, pp. 427-442, em:
<http://www2.fe.usp.br/%7Ecemoroc/Lauandiana1Tomas.pdf>

Aquinas' Foundations of Ethics and the Anthropology of Different Cultures

(Notes of a lecture -26-4-2000- written for the "Gabinete de Filosofia Medieval" of the Universidade do Porto)

(Translated into English by Alfredo H. Alves)

First of all, I wish to thank Dr. José Meirinhos for inviting me to write this lecture. What I want to do is to talk about one very central point in Aquinas, which goes back to Pindar and the classical tradition: the problem of the foundations of Ethics.

Aquinas' thought on this point -in some way or other- can also be found in various other cultures and languages.

This lecture is somehow a continuation of another one I gave some years ago on "Man, a Being that Forgets" (also linking Aquinas to Pindar) that you can find in Part I of : <http://www.hottopos.com/harvard1/memory.htm>). When we get to the end of this talk I will show the timeliness of these classical theses on Ethics, Anthropology and Memory.

"Be What You Are!"

Let us consider the foundations of Ethics, which is for Aquinas - and the Ancients as well - the being of man, realized to its maximum degree. It is not by chance that Aquinas, when referring to virtue, says, and is not tired of repeating, that it aims at the *ultimum potentiae*, the maximum that one can attain to (as you know, Aquinas' concept of virtue applies to man the characteristics of the classical concept of *arete*: excellence and the specific quality of something. Or, to quote a famous sentence of Pindar's: "Be what you are!"). Thus he says, to cite four examples:

It is through virtue that man works his way to his maximum being.

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

It is of the essence of virtue to aim at the maximum.

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

Virtues perfect man, enabling him to walk in the path of his natural inclinations.

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

Sin is against man's natural inclination.

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

In this talk, I want to show you, very briefly, how these affirmations - that morality has its roots in being and aims at the maximum - are universal.

These ideas are not exclusively philosophical. They can be found in other fields of culture: they make up the core of Shakespeare's *to be or not to be* (*that is the question...*), and they are in Dante, Confucius, Pindar as well as in - and you will perhaps find it surprising - in the Tupi-Guarani languages.

In the *Commedia* (*Purg.* XXIII, 31-33), talking about the recomposition of being, disfigured by moral deviation, we find the following enigmatic tercet:

“Their eyes seemed to be rings with no gems (*gemme*)
And whoever can read in the human faces ‘man’ (*omo*)
Will very well be able to recognize the ‘M’ (*emme*)”

What does this mysterious M mean (*emme* rhymes with *gemme*). The meaning of these verses is that an unjust action destroys the man who practices it, disfigures him, divests him of his “to be”, of his human visage - poetically portrayed by Dante in the word “O m O” (*omo*, in Tuscan, means man).

For Confucius too - and in the tradition of the Far East - morality is being man (*ren*, in Chinese / *jin*, in Japanese) and an immoral man (*fei-ren* / *hi-nin* - with the same ideograms) is the non-man as figured in the ideogram representing negation and falsity: the inner desintegration juxtaposed with the ideogram representing man:

NO

MAN

The same fundamental idea is found in the Tupi language.

For the Tupi - who uses the suffix *-eté* as an intensive, and the superlative as well as to signify ontological truth - a good man is *aba-eté*, that is a man in truth or as Aquinas would say *ultimum potentiae*; whereas the evil man is *aba-ran*, pseudo-man.

“Lion King: a fable on Ethics”

I mentioned a little while ago, Pindar's famous sentence “Be what you are” a summary of classical conception of Ethics. We find an unexpected proof of the force

(and timeliness) of this conception in the great success of the film “Lion King” (this film, besides presenting the foundations of Ethics, also presents the theme of Memory, the subject of the other talk I mentioned a few minutes ago.

As you can see then, the essence of the film is Ethics. The exiled cub Simba falls into softness, selfishness and indifference; to the refusal of the moral stature he is called to:

Timon: *When the world turns its back on you, you turn your back on the world.*

Simba: *Well, that's not what I was taught.*

Timon: *Then maybe you need a new lesson. Repeat after me.*

Hakuna Matata.

Simba: *{Still lethargic} What?*

Pumbaa: *Ha-ku-na Ma-ta-ta. It means “No worries.”*

Timon: *Hakuna Matata!*

What a wonderful phrase

Pumbaa: *Hakuna Matata!*

Ain't no passing craze

Timon: *It means no worries*

For the rest of your days

Both: *It's our problem-free... Philosophy*

Timon: *Hakuna Matata!*

Simba: *Hakuna matata?*

Pumbaa: *Yeah, it's our motto.*

And when - in Simba's absence from his country - the oppression there becomes unbearable, the old counsellor Rafiki goes in search of the young lion to remind him of his responsibilities, he evokes the memory of his deceased father, the lion Mufasa.

And invites him to contemplate his father face on the surface of a lake.

Simba: *You knew my father?*

Rafiki: *{Monotone} Correction - I know your father.*

Simba: *I hate to tell you this, but... he died. A long time ago.*

Rafiki: *Nope. Wrong again! Ha ha hah! He's alive! And I'll show him to you. You follow old Rafiki, he knows the way. Come on!*

Look down there.

{Simba quietly and carefully works his way out. He looks over the edge and sees his reflection in a pool of water He first seems a bit startled, perhaps at his own mature appearance, but then realizes what he's looking at.}

Simba: *{Disappointed sigh} That's not my father. That's just my reflection.*

Rafiki: *Noo. Look harder.*

{Rafiki motions over the pool. Ripples form, distorting Simba's reflection; they resolve into Mufasa's face. A deep rumbling noise is heard}.

You see, he lives in you.

{Simba is awestruck. The wind picks up. In the air the huge image of Mufasa is forming from the clouds. He appears to be walking from the stars. The image is ghostly at first, but steadily gains color and coherence.}

Mufasa: *{Quietly at first} Simba...*

Simba: *Father?*

Mufasa: *Simba, you have forgotten me.*

Simba: *No. How could I?*

To terminate Mufasa's answer articulates the two points we have been talking about.

Mufasa: ***You have forgotten who you are, and so have forgotten me. Look inside yourself, Simba. You are more than what you have become.***

Simba: *How can I go back? I'm not who I used to be.*

{Shot of cloud - Mufasa, with glowing yellow eyes. He is framed in swirling clouds, radiating golden light.}

Mufasa: *Remember who you are. You are my son, and the one true king.*

{Close-up of Simba's face, bathed in the golden light, showing a mixture of awe, fear, and sadness. The image of Mufasa starts to fade.}

Remember who you are.

{Mufasa is disappearing rapidly into clouds. Simba runs into the fields trying to keep up with the image.}

Simba: *No. Please! Don't leave me.*

Mufasa: *Remember...*

Simba: *Father!*

Mufasa: *Remember...*

Simba: *Don't leave me.*

Mufasa: *Remember...*

(URL:

<http://www.lionking.org/~ryan/lionking/text/official/tlkscras.txt>)

O artigo (versão espanhola) ocupa o 7o. lugar no ranking Top Ten do Open Directory

http://odp.org/World/Espa%C3%B1ol/Sociedad/Filosof%C3%ADa/Antropolog%C3%ADa_filos%C3%B3fica



search term SEARCH

Directory of Antropología filosófica Resources

[Home](#) > [World](#) > [Español](#) > [Sociedad](#) > [Filosofía](#) > [Antropología filosófica](#)

Rama de la filosofía que estudia la naturaleza del hombre.

La Unidad de la Idea de Hombre en Distintas Culturas

(notas de conferencia - Universitat Autònoma de Barcelona, 1-6-99)

Nuestra exposición empezará por presentar brevemente una peculiar característica antropológica de la que hay “constante constancia” en las tradiciones sapienciales de Oriente y Occidente, el carácter olvidadizo del ser humano [suprimido por repressão], para enseguida detenernos en el análisis de los fundamentos de la ética en que también, de algún modo, coinciden diversas tradiciones y lenguas.

[...]

“Tórnate lo que eres”

Consideremos ahora el fundamento de la ética para los antiguos: el mismo ser del hombre. También aquí el pensamiento de los antiguos se puede resumir en una sentencia de Píndaro: “¡Tórnate lo que eres!”. En este rato de conversación, pretendemos indicar -aunque de modo necesariamente breve- cómo esa misma convicción esencial (esencial para el derecho, para la filosofía, para la convivencia social y para la educación), la afirmación de que la moral tiene sus raíces en el ser -y, más aún, con él se confunde- es de extensión universal (y además no solamente en lo que respta a la filosofía): es, por ejemplo, el sentido profundo del *to be or not to be* shakesperiano (*that is the question...*), encuentráse en la *Comedia* de Dante, en la

tradición confuciana, en toda parte: del “Tórnate...” de Píndaro a las estructuras de la lengua guaraní...

En la *Divina Comedia* (*Purg.* XXIII, 31-33), al tratar de la recomposición del ser, desfigurado por las desviaciones morales, encontramos el enigmático terceto:

“Sus ojos parecían anillos sin gemas
Y quien lee en el rostro ‘hombre’
Bien podría reconocer la M”

¿Qué significa esta misteriosa M? (*emme* que rima con *gemme*). El sentido de los versos es que la acción injusta atenta contra el mismo ser de quien la comete, le desemeja, le roba el *to be*, el rostro humano - poéticamente figurado, en concretismo, en la palabra “OmO” (*omo*, en la lengua de Dante, significa *hombre*).

También para Confucio -y aún mismo para las lenguas del Extremo Oriente- la moral es el ser-hombre (*ren*, en chino / *jin*, en japonés), y el hombre inmoral (*fei-ren* / *hi-nin* - la grafía japonesa es idéntica a la china) es el “no-hombre”, como de modo gráfico indica el ideograma de la negación (y de la falsedad, de la desestabilización desde dentro, de la desagregación), antepuesto al ideograma *ren*: hombre.

非人

Esa misma idea fundamental se encuentra en la sabiduría de la lengua guaraní (o en su hermana, la tupí). Para el guaraní -que emplea el sufijo *eté* como intensivo, superlativo e índice de verdad ontológica (acercándose así de la *arete* griega y de la *virtus* latina)- el hombre bueno moralmente es *abaeté*, es decir, hombre de verdad o, en el sentido de Santo Tomás, *simpliciter* e *ultimum potentiae*. Por otra parte, el hombre inmoral es *abaran*, pseudo-hombre.

Es interesante hacer notar que la célebre sentencia de Píndaro que resume los fundamentos clásicos de la ética (“¡Tórnate lo que eres!”) encuentra una sorprendente comprobación de su fuerza (y de su actualidad...) en el extraordinario éxito logrado por la película “El Rey León”. De hecho, para más allá de los modismos y del cuidado estético, la fuerza de la fábula *Lion King* se encuentra precisamente en su centro temático, que es de Píndaro (el “tórnate” y el hombre como olvidadizo...). Pues, como se acuerdan, el auge de la trama está en el drama ético. El exilado leoncito Simba había sido inducido al aburguesamiento, al egoísmo y a la indiferencia, a dimitir de la estatura moral a que estaba llamado:

Timon: *When the world turns its back on you, you turn your back on the world.*

Simba: *Well, that's not what I was taught.*

Timon: *Then maybe you need a new lesson. Repeat after me: Hakuna Matata.*

Simba: *{Still lethargic} What?*
Pumbaa: *Ha-ku-na Ma-ta-ta. It means "No worries."*
Timon: *Hakuna Matata! What a wonderful phrase*
Pumbaa: *Hakuna Matata! Ain't no passing craze*
Timon: *It means no worries For the rest of your days*
Both: *It's our problem-free... Philosophy*
Timon: *Hakuna Matata!*
Simba: *Hakuna matata?*
Pumbaa: *Yeah, it's our motto.*

Cuando -por la ausencia de Simba-, la opresión se vuelve insoportable en el reino que le pertenece- el ministro Rafiki va en busca del joven león, para llamarlo a la responsabilidad, evocando la figura de su fallecido padre: el león Mufasa. E invita a Simba a contemplar la imagen del padre en la superficie del agua.

Simba: *You knew my father?*
Rafiki: *{Monotone} Correction - I know your father.*
Simba: *I hate to tell you this, but... he died. A long time ago.*
Rafiki: *Nope. Wrong again! Ha ha hah! He's alive! And I'll show him to you. You follow old Rafiki, he knows the way. Come on!*
Look down there.
{Simba quietly and carefully works his way out. He looks over the edge and sees his reflection in a pool of water He first seems a bit startled, perhaps at his own mature appearance, but then realizes what he's looking at.}
Simba: *{Disappointed sigh} That's not my father. That's just my reflection.*
Rafiki: *Noo. Look harder.*
{Rafiki motions over the pool. Ripples form, distorting Simba's reflection; they resolve into Mufasa's face. A deep rumbling noise is heard.}
You see, he lives in you.
{Simba is awestruck. The wind picks up. In the air the huge image of Mufasa is forming from the clouds. He appears to be walking from the stars. The image is ghostly at first, but steadily gains color and coherence.}
Mufasa: *{Quietly at first} Simba...*
Simba: *Father?*
Mufasa: *Simba, you have forgotten me.*
Simba: *No. How could I?*

Y para finalizar, la contestación de Mufasa, que articula los dos momentos pindáricos fundamentales: todo un programa de reconstrucción moral...

Mufasa: *You have forgotten who you are, and so have forgotten me. Look inside yourself, Simba. You are more than what you have become.*

Simba: *How can I go back? I'm not who I used to be.*

{Shot of cloud-Mufasa, with glowing yellow eyes. He is framed in swirling clouds, radiating golden light.}

Mufasa: *Remember who you are. You are my son, and the one true king.*

{Close up of Simba's face, bathed in the golden light, showing a mixture of awe, fear, and sadness. The image of Mufasa starts to fade.}

Remember who you are.

{Mufasa is disappearing rapidly into clouds. Simba runs into the fields trying to keep up with the image.}

Simba: *No. Please! Don't leave me.*

Mufasa: *Remember...*

Simba: *Father!*

Mufasa: *Remember...*

Simba: *Don't leave me.*

Mufasa: *Remember...*

(Fuente: www.lionking.org/~ryan/lionking/text/official/tlkscras.txt)

La pedagogía de Dios: la tradición del mathal.

Nota al *Libre de mil proverbis* de Ramón Llull

*Allah no se avergüenza de hablar por medio de
mathal, aunque se trate de un mosquito*
(Corán 02, 026)

Proverbios: en torno a la definición de mathal

¿Cómo se sitúan las sentencias del *Libre de mil proverbis* de Ramón Llull en la tradición de proverbios? En este trabajo se busca comparar el concepto de proverbio que Llull utiliza - proverbio toma aquí un sentido más bien doctrinal- con la tradición anterior, sobre todo bíblica y coránica, para las cuales el mismo concepto de proverbio se expresa con la palabra *mashal* / *mathal* (hebr. /árabe); palabra que designa también metáfora, sentencia metafórica. Así, como se verá, Llull contribuye a dar un especial sentido a la palabra “proverbio”.

Comencemos por la tradición bíblica y árabe de lo que se suele traducir por proverbio. *Mathal* en árabe -o su exacto correspondiente en hebreo *mashal* (plurales: *amthal* y *mashalim*) es una de esas tantas palabras semitas que confunden en sí muchos significados que las lenguas occidentales hacen corresponder a distintos vocabúlos.

Así, para cubrir el campo semántico en torno a *mathal* (o del radical triconsonantal, el alma de la palabra semita; en este caso: *m-th-l*), se encuentran: proverbio, parábola, comparación, parangón, metáfora, ejemplo, modelo, dictado, analogía, equivalencia, símil, apólogo, modelo, imagen, ideal, escultura, escarmento, tipo, lección, representación diplomática, interpretación teatral o cinematográfica, etc.

Aunque se logre obtener, en cada caso concreto, la traducción más adecuada, siempre se pierde el carácter cumulativo de distintos sentidos del original, lo cual piensa conjuntamente todo ese amplio campo semántico. *Mathal*, palabra común a las lenguas semitas, es, así, empleada indistintamente para distintos géneros y figuras de lenguaje que implican semejanza y comparación -*mithl* significa “como”- y en el centro de los cuales están nuestros proverbios e parábolas.

El empleo de la palabra *mathal* (/mashal) en la Biblia

Para que uno dé cuenta de la amplitud de ese concepto, comencemos con una hojeada en la Biblia de Jerusalén, un contexto familiar para todos. En la Biblia, *mathal* sirve a situaciones -desde el punto de vista del lector occidental- muy distintas. En este sentido, en una edición árabe de la Biblia, se advierte, con toda naturalidad, la siguiente gama de significados (entre otros) de *mathal*:

a) *Proverbio*. Es el sentido más usual (el mismo “Libro de Proverbs” es “*Kitab al-Amthal*”). Y, entre tantos otros pasajes, se lee, verbigracia, en I Sam 24, 14: “Como dice el antiguo *proverbio* (*mathal*): ‘De los malos sale malicia...’”.

b) *Sátira, obieto de escarnio*. Como es el caso de Job, quien en extrema desgracia, se desborda en lamentaciones y dice que él se ha “hecho el *mathalan al-shu’ubi* (comentario, hazmerreír, refrán, parábola, fábula etc.) de las gentes, alguien a quien escupen en la cara” (Job 17, 6). Sobra decir que es un tanto rara la traducción que ofrece la *Biblia de Jerusalén*: “*Me he hecho yo proverbio(!) de las gentes, alguien a quien escupen en la cara*”.

Sea como sea, Job se vuelve proverbial y se sigue hablando hoy en día, en muchas y muy diversas lenguas, de “la paciencia de Job”, el hombre escogido por Dios como tipo de comportamiento ejemplar en situaciones de extrema tribulación. La Pedagogía de Dios, que quiere ofrecer modelos (*amthal*) concretos, no ahorra sufrimientos a justos como Job; esto es, a su mismo hijo, Jesús.

c) *Escarmiento, ejemplo de castigo*. Como en Ezequiel (14,8), lahweh, irado con la infidelidad, maldice al idólatra: le extirpará del medio del pueblo y le dará un castigo ejemplar. Una vez más, la traducción de la Biblia de Jerusalén es singular: “Haré de él proverbio”.

d) *Ejemplo, ideal a ser seguido*. Como en Juan 13, 15: “Os he dado el *ejemplo* (*mathalan*) para que también vosotros hagáis , como yo he hecho con vosotros”.

e) *Parábola*. Como en Mt 21,33: “Escuchad otra *parábola* [*Isma’u mathalan...*]. Era un propietario que plantó una viña etc.”.

f) *Velado, enigmático, obscuro*. En Juan 16, 25, Jesucristo dice a los discípulos: “Ya no os hablaré por *amthal* ..., sino con toda claridad”.

M Th L en el Corán

También en el Corán las palabras del radical *m-th-l* son frecuentes: aparecen alrededor de 150 veces en 135 *ayat*. Y cubren el mismo amplio espectro de sentidos del hebraico *msh-l*.

Naturalmente, hay casos de *amthal* que son más bien proverbios en el sentido occidental (y no parábolas), y, frecuentemente, con comparaciones y metáforas .

Como en 36, 078, en que se habla del hombre -”porfiador declarado” (36, 077)- y emplea una formulación proverbial (*mathalan*) para hablar del poder resucitador de Dios: “¿Quién dará vida a los huesos, estando podridos?”.

O en 07, 176: “el perro que jadea lo mismo si le atacas que si le dejas en paz”.

Y hay, además, expresiones proverbiales como “casa de araña” (para indicar fragilidad 29, 041); “ganado que no percibe más que un grito” (para la tozudez, la sordez 02, 171); “Asno que lleva libros” (62, 005) etc. La idea de comparación siempre se hace presente.

En todo caso, la comunicación en *mathal* es algo típicamente semita. El Corán, una y otra vez, declara exponer a los homens *kulli mathalin*, todo tipo de *amthal*.

En este Corán hemos expuesto a los hombres toda clase de ejemplos (*mathalin*). Pero la mayoría de los hombres no quieren sino ser infieles. (17, 089)

En este Corán hemos expuesto a los hombres toda clase de ejemplos (*mathalin*), pero el hombre es, de todos los seres, el más discutidor. (18, 054)

En este Corán hemos dado a los hombres toda clase de ejemplos (*mathalin*). (30, 058).

Y en 39, 027-028 conecta ese modo de comunicar al hecho de ser un Corán árabe: “En este Qur’an hemos dado a los hombres toda clase de ejemplos (*kulli mathalin*). Es un Qur’an árabe...”.

El mathal como revelación/ velación

En la pedagogía de Su infinita sabiduría, Allah propone *amthal* a los hombres (24, 035; 14, 025 etc.), lo que, en rigor, sólo Él lo puede hacer: “No pongáis a Alá como objeto de vuestras comparaciones (*amthal*)! Alá sabe, mientras que vosotros no sabéis”. Y en la *Al-baqarah* se anuncia un texto fundamental (02, 026):

Alá no se avergüenza de proponer la parábola (*amthal*) que sea, aunque se trate de un mosquito. Los que creen saben que es la Verdad, que viene de su Señor. En cuanto a los que no creen, dicen: “¿Qué es lo que se propone Alá con esta parábola?” Así extravía Él a muchos y así también dirige a muchos. Pero no extravía así sino a los perversos.

De ese modo, en la pedagogía divina el *mathal* sirve para aclarar a los fieles, como por ejemplo en 30, 028: “Alá os propone una parábola (*mathal*)... Así explicamos detalladamente los signos (*ayyat* = versículos) a gente que razona”. Pero el *mathal* funciona también para escurecer y confundir a los que insisten en quedarse fuera del camino, como, por ejemplo, se lee en 74, 031: “Para que los infieles digan: los infieles digan: ‘¿Qué es lo que se propone Alá con esta parábola (*mathalan*)?’ Así es como Alá extravía a quien Él quiere y dirige a quien Él quiere”.

Este último caso es, desde un punto de vista occidental moderno, intrigante. ¿Acaso el uso del *mathal* -comparación, parábola o proverbio -no sirve precisamente para enseñar, aclarar, iluminar? Y el mismo Evangelio - Mt 13,34-35- ¿no dice de Jesús: “Y sin parábolas (*biduni mathalin*) nada les

hablaba, para que se cumpliera lo dijo el profeta: ‘Abriré la boca en parábolas (*bi amthalin*); proclamaré cosas ocultas desde la fundación del mundo”“?

Pero, curiosamente y misteriosamente, en la tradición oriental, los *amthal* tienen por misión no solamente revelar, manifestar algo, sino que también, tienen la función de ocultar, de velar algo... Esa aparente contradicción se refleja en dos sorprendentes metátesis -y las metátesis árabes no siempre son casualidades, sino que muchas veces traen sugerentes conexiones semánticas. Así son metátesis de M-Th-L: Th-L-M, “hacer una apertura” y L-Th-M, “velar, encobrir”.

En este sentido, el mismo Jesucristo hace una enigmática declaración (como la que vimos en el Corán) en Mt 13, 13: que les habla en parábolas para que viendo no vean, y oyendo no entiendan...

Y es que el aprendizaje depende, en último término, de las disposiciones interiores: para aquél que no quiere creer, la parábola, *precisamente* por su forma literaria, obstruye el camino de la comprensión del sentido espiritual; mientras que para los corazones sencillos los *amthal* son revelación (“A vosotros os fue dado conocer el misterio del Reino de Dios”).

Cuando Tomás de Aquino discute la conveniencia de que Dios se revele por *amthal* (*similitudines*) en la Sagrada Escritura (I, 1, 9), tras recordar que la enseñanza por comparaciones sensibles es lo más adecuado a la naturaleza del hombre (espíritu intrínsecamente unido a la materia), responde a la objeción de que los *amthal* ocultan a la verdad (*Sed per huiusmodi similitudines veritas occultatur*). Y contesta: “El rayo de la divina revelación no queda extinguido por las figuras sensibles en que se envuelve, como dice Dionisio, sino que su verdad se transparenta en forma que no consciente a las inteligencias agraciadas con la revelación estancarse en las imágenes, antes bien las eleva al conocimiento de las cosas inteligibles” Y en III,42,3, dirá quea quienes las parábolas permanecían veladas -porque no eran dignos o capaces de apreenderlas en su sentido profundo- “mejor les era recibir esas enseñanzas veladas que quedarse totalmente privados de ellas”.

Y concluye subrayando un punto importante de la Pedagogía del *mathal*: que el lado sombrío del claro-oscuro de los *amthal* (*ocultatio figurarum*) es útil para substraer sus enseñanzas a la burla de quienes no quieren creer.

El Libro de mil proverbios como libro de sentencias

Ramón Llull en el *Libre de mil proverbis* emplea la palabra proverbio en un determinado sentido de *mashal* (concepto muy confundente como hemos visto) y que se encajaría mejor quizá como “sentencia”, como en los “libros de sentencias” del alto medioevo.

Tras un alentado estudio introductorio al *Libre de mil proverbis** Álvaro Bragança Jr., Jordi Pardo Pastor y Ricardo da Costa concluyen indicando las siguientes notas que se incluyen típicamente en el concepto de proverbio: concisión, elementos metafóricos, mensaje de valores generales referendada a lo largo de generaciones y que debe de ser seguida. Y que el proverbio en Llull “es la fórmula por la cual se enseña en pocas palabras lo que, en otras obras del Beato, se expone de forma amplia y con detalle” (s. pág.). (* “O livro dos Mil Provérbios de Ramon Llull:

texto e contexto” que se encuentra en <http://www.ricardocosta.com/artigo/o-livro-dos-milproverbios-1302-de-ramon-llull-texto-e-contexto>)

El mismo Llull acerca sus proverbios a las sentencias, como lo dice en la introducción a los Proverbios de Ramón:

Oh Dios!, con tu ayuda empiezan los Proverbios de Ramón. Siendo el proverbio una proposición breve, que encierra en si mismo mucho de sentencia, por esto, mediante y siguiendo la doctrina de la Tabla General, queremos expresar y poner al alcance un alto saber y elevada contemplación y deseamos tejer muchos proverbios con el fin de que, por medio de ellos, podamos difundir doctrina en gran medida.

Un típico libro de sentencias, el Liber Scintillarum -escrito en torno al año 700 por Defensor de Ligugé- recoge, en 81 capítulos, 2500 sentencias de la Biblia, Agustín, Jerónimo e Isidoro de Sevilla, entre otros. Así, verbigracia, en el capítulo IV, “La humildad”, se lee:

Dijo el Señor: Aprended de mí que soy manso y humilde de corazón y hallaréis descanso para vuestras almas (Mt 1 1,29).

Dijo Santiago: Humillaos delante de Dios y Él os exaltará (Santiago 4, 10).

Dijo Orígenes: Si no eres humilde y recogido, no podrá habitar en tí la gracia del Espíritu Santo (In Lev., 6, 2; PG I 2, 468).

Dijo Agustín: Dios se hizo humilde; que se avergüenze el hombre de ser soberbio (En. in Ps. 18, 15; PL 36, 163).

Por ello, se puede afirmar que lo que Llull compone es más bien un “Libro de sentencias”, pero no como una antología de los Padres o de la Biblia, sino que su Libro de sentencias. de las cuales él es el autor. Veáse al respecto, por ejemplo, algunas del capítulo de la Humildad:

1. Si vols que Deus sia a tu humil, sies humil a tot hom.
2. Membra souen Deu e de hon est vengut e hon vos, e seras humil.
3. Ab humilitat hauras e fugiras a guerra.
4. Humilitat qui es per força no es sana.
5. A ton major, e igual, e menor sies humil.

1. Si quieres que Dios sea contigo humilde, sólo tú con todo el mundo.
2. Acuérdate amenudo de Dios, no olvides de donde vienes ni á donde vos, y te encontrarás humilde.
3. La humildad te procurará la paz y te evitará la guerra.

4. Enfermiza es la humildad forzada.
5. Sé humilde con tu superior, con tu igual y con el que te está debajo.

(Edición Obras de Ramón Lull, Palma de Mallorca 1901. Disponible en http://www.lluivives.com/servlet/SirveObras/jlv/09253852199847262977857/p0000001.htm#l_29_)

Para terminar. Tienen razón Álvaro Bragança Jr., Jordi Pardo Pastor y Ricardo da Costa al afirmar que los proverbios de Lull son *mashal* -en el sentido de proverbios y sentencias- como en el Libro de Proverbios de la Biblia. Pero Lull toma a los *mashalim* sin su nota de comparación o metáfora (que está hasta mismo en la etimología semita de esta palabra), sino en el sentido de sentencia, como en los “libros de sentencias”. Pero también ahí con la novedad de que no se trata de sentencias de otras fuentes, sino que de su obra personal. Y como sentencias, al contrario de los *mashalim* (entendidos como comparaciones), no se da la función de “ocultar”, sino que se habla claramente, como se lee en Juan 16, 29: “Ahora sí que hablas claro, y no dices ninguna parábola (*mashal*)”.

Hay en el Libro de mil proverbios, por consiguiente, una otra forma de entender la pedagogía de lo divino: la palabra proverbio significando breves sentencias doctrinales, de su autoría, sin velos, que ayuden al cristiano a recordar las enseñanzas éticas y religiosas de su fe. Ello puede ser entendido como proverbio también en el sentido en que indican los autores arriba citados: que la etimología de pro-verbio remite a “en lugar del Verbo”, o sea el mismo Verbo divino se materializa y se hace visible a los hombres.

Obras utilizadas

AI-Kitab al-muqadas, Dar al-Kitab al-muqadas fy ash-sharq al awsat, 1986.

Bragança Júnior, Álvaro, Jordi Pardo Pastor y Ricardo da Costa. “O Livro dos Mil Provérbios (1302) de Ramon Lull: texto e contexto”. Ramon Llu/1. O Livro dos Mil Provérbios (1302) - Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal - 68. São Paulo: Editora Escala, 2007. 9-31. Se cita por la edición electrónica, en línea el 10 de enero de 2015, que no cuenta con paginación: <http://www.ricardocosta.com/artigo/o-livro-dos-milproverbios-1302-de-ramon-llull-texto-e-contexto>

El Corán. Trad. al español acompañada del texto árabe de Julio Cortés. Tahrike Tarsile Quran Inc. 1992.

Lull, Ramon. Edició digital de la Biblioteca Virtual Joan Lluís Vives (Alacant, 2003) a partir de Libre del gentil e los tres savis; libre de la primera i segona intencio ; libre de mil proverbis. Palma de Mallorca, Hijas de Colomar, 1901, Obras de Ramón Lull, pp. 385-486. En línea, 23 enero de 2015: <http://www.lluivives.com/FichaObra.html?Ref=1849&>

Sobre provérbios árabes, a Universidade da Tasmânia (Austrália) publicou o e-book de minha autoria: “Provérbios e Educação Moral” (Ed. DeProverbio 2000, ISBN 1-875943-17-X), que se encontra (Print) em <https://www.jeanlauand.com/DeProverbio1.htm>.

International Studies on Law and Education, São Paulo, n.1, 1999

Proverbs and the Sense of the Concrete: the Basis of Arab Education

(English translation by Alfredo H. Alves)

An outstanding philosopher of language, Johannes Lohmann, suggests⁴³⁶ that language and thinking should be considered not as independent elements, but in their interaction, they are rather a system or, as he says: “system of language / thinking”.

In some way such a system underlies the philosophies, culture and education of those who speak any language. One of his most important examples is precisely the “Arabic system” (or in a more general way, the Semitic system).

In another work⁴³⁷ I have pointed out seven characteristics of the Arabic system, trying to show how *mathal* (pl. *amthal*) - the Arabic word for proverb, metaphor, comparison, example etc. - is at the very core of the cultural and pedagogic manifestations of the Arabic system. In this section (along with its sample of *amthal*⁴³⁸) one aspect will be emphasized: the Arab sense of the concrete and the particular, expressed by its *amthal*.

It is a well known fact of semantics that many Arabic words present a cumulative sense, a phenomenon that philosophers like Ortega y Gasset or Julián Marías call “pensamiento confundente”⁴³⁹. Often the main sense of a word is concrete and from this the other (abstract) senses are derived. An English example (originating perhaps from Semitic/ biblical influences) is the word “way” (meaning both road and a person’s manners or style...) parallel to the multiple senses of the Arabic root “*t-r-q*” (or Hebraic *derek*). Naturally, to the Oriental imagination the personal way of

⁴³⁶. Lohmann, Johannes “Saint Thomas et les Arabes (Structures linguistiques et formes de pensée)”, *Revue Philosophique de Louvain*, t. 74, fév. 1976, p. 30-44.

⁴³⁷. *Educação moral e provérbios - os amthal árabes*, tese de livre-docência, São Paulo, FEUSP, 1995.

⁴³⁸. The proverbs quoted in this paper are taken from Freyha, Anis *A Dictionary of Modern Lebanese Proverbs*, Beirut, Librairie du Liban, 1974.

⁴³⁹. Cf. Lauand, L. J. “La metodología del filosofar de Pieper y el lenguaje” *Cuadernos de Cultura y Ciencia*, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, n.1, 1996.

thinking or doing something is inspired in the random “ways” of the desert (where there are no highways and each one chooses his own “way”).

If this sense, the concrete is somehow everywhere present - every language is in some degree metaphoric⁴⁴⁰ - but the Arabic tendency for the concrete is remarkable: not only in its lexicon, but also in its sentences and, in a general way, the concrete reaches the whole mentality and the Arabic *Weltanschauung*. This sense of image and the concrete - even in the very meaning of the word *mathal* - is specially expressed by Arab proverbs, which very often translate particular and material aspects of reality and extract general rules of behaviour from them.

And so, while we, for example, say “Like father, like son” - or in an even more abstract way in the Brazilian proverb: “*A educação vem do berço*” (lit.: “Breeding comes from the cradle”) - the Arab prefers to express this with a striking appeal to the senses:

*His father, onion; his mother, garlic: where can good fragrance come from?*⁴⁴¹

Notice that for the Oriental imagination, behaviour is, above all, associated with the sense of smell, (good or bad) odour, and when a child is like his parents the Arab says:

Min rihat ummuhu (or abuhu)
From the fragrance of his mother (/father).

Rather than articulating abstract concepts (as in our Western “Love is blind” or the Brazilian proverb “*Quem o feio ama, bonito lhe parece*” - lit.: “He who loves the ugly, thinks it is beautiful”), the Arab, always with images in his mind, prefers:

The ape in his mother’s eye (is a) gazelle.

In the East, attitudes and emotions should not only be visible, but be shown with exuberance - for example at a funeral, you are supposed to keen; at a wedding, to sing and dance... And so, a guest must observe the *mathal*:

(Much) Eating shows love.

For the Arab, comparison is always present. To say that some-thing is impossible (eg. to expect competence and thoroughness in a task given to a lackadaisical person), he says:

Say to camel: play this flute!
(As is known, the lips of the camel do not close and his toes cannot be separated).

⁴⁴⁰. In this respect, Alfredo H. Alves has published an interesting essay about the extension of meanings of the English word *board*: “A board, a long narrow piece of sawn timber less thick (under 2 1/2 inches) than a plank came to mean, among many other things, a body of men sitting in council to deliberate on important matters, the Board of Trade, the Electricity Board etc. How did this metamorphosis come about?...” Alves “Board” in Lauand, L. J. *Filosofia e Linguagem Comum*, Curitiba, PUC-PR, 1989.

⁴⁴¹. This translation into English preserves the absence of verb “to be”: according to Lohmann the main difference between Arabic system and Indo-European systems. The Arabic “nominal” phrase induces its speaker to an immediate association of images...

Instead of long (and useless...) speeches about envy, we find the very incisive *mathal*:

Not finding in the rose any fault, people nicknamed it "red cheeks".

And against foolish obstinacy:

You, who ask for honey from the behind of a wasp.

I told him that it is a he-goat, but he keeps trying to milk it.

A piece of advice with a warning of the dire consequences of such and such an action is stronger when linked to a vivid image:

A jackal has swallowed a sickle. When the times comes for him to excrete it, you will hear his howling.

Proverbs, thousands of living proverbs, collect experience, realism (and, sometimes the ruthless realism) of experience.

Give your dough (lit. bread) to a baker even though (orig. wa law) he may eat half of it.

(Let experts or professionals do things for you, however expensive it may cost. In the long run it pays)

Proverbs are an invitation to accept reality as it is. People are different and should be treated differently:

Feed your dog and it guards your house; starve your cat and it eats your mice.

The realism of proverbs/experience is often close to pessimism and sarcasm:

Don't worry! The fox has promised it will never again eat chickens.

Its realism sometimes turns into pragmatism:

You've already got the grapes, why bother to fight the watchman!

The Arab sense of the concrete sometimes offers, in some *amthal*, an astonishing blend of realism and poetry:

Because of the rose, the weeds are watered.

Who is your favorite child? The youngest one until he is grown up; the absent one, until he comes back; the sick one until he recovers

Paradoxically linking the rough experience with the grace of the image, the Arab *amthal* acquire an extraordinary educative strength: all (scholars or illiterates alike) share this rich legacy of tradition, which makes it possible, in a living and persuasive way, to see reality clearly and make decisions accordingly.

Let's finish with some more Arab proverbs⁴⁴²:

The oppression of the cat rather than the justice of the mouse.

*They brought the wolf to teach him reading. They said: "Say A" he said, "A goat".
They said, "say B", he said "A kid".*

That which you put in the pot you take out by the spoon.

He who needs (something from) the dog, says to it "Good morning milord".

Ah, it is on credit! Weigh me two hundredweight.

*If a rich man eats a snake, people say, "This is wisdom!". If a
poor man eats a snake, they say, "This is foolishness!".*

They asked a hungry man, "How much is 2 + 2?" He answered, "Four loaves".

No oil-vendor calls out "My oil is rancid".

Be rather an enemy of a prince than an enemy of a simple sentinel.

He who does not eat garlic does not smell of garlic.

My friend, and the apple of my eye, (but) do not come near my purse!

*(He is the sort of man who) when he shakes hands with you,
you need to count your fingers.*

⁴⁴². The following proverbs are taken from Freyha, Anis *A Dictionary of Modern Lebanese Proverbs*, Beirut, Librairie du Liban, 1974.

Christ our Peace - a semitic note

(Translated into English by Alberto Antenangeli)

“The peace of our Lord Jesus Christ.” This expression, used during Mass, and often used by Catholics, has a very profound meaning. Particularly during Christmas time, the liturgy sings with Isaiah (9:5) that this child that is born to us is the “Lord Almighty” and the “Prince of Peace.” When we look in detail as to the meaning of “peace,” we find new and unexpected meanings to it. St. Paul uses a much stronger formulation – and, at first sight, somewhat cryptic: he does not say “the Lord’s peace” (the peace that belongs to Jesus, or is part of Jesus), but that Christ Himself is peace: “For he himself is our peace” – *Autos ger estin he eirene hemon* (Eph. 2:14).

A new meaning shows up when – following a trend of the contemporary exegesis – we turn ourselves to the thoughts and the Semitic word behind the Greek word used by Paul. This task becomes even more necessary when we read the explanation why Christ is our peace: He “has made the two one and has destroyed the barrier, the dividing wall of hostility” (Eph. 2:14). What sounds strange to our western ears is, on the contrary, completely natural to a Semite.

The Semitic language frequently presents itself as “cumulative thought”: the same word – or root – accumulates in itself different meanings that, from our western perspective, require different words. *Shalom* (peace) not only means peace, but also unity, integrity – among other loosely connected meanings. For a Jew it is totally natural that Christ is our *Shalom*, since He has reestablished the unity, “has made the two one and has destroyed the barrier” (Eph. 2:14). He also abolished the law, making himself, from two, one new man: the peace (*Shalom*). In Col. 3:15, “Let the peace of Christ rule in your hearts, since as members of one body you were called to peace.”

This peace that starts during the Christmas season breaks several walls, and creates new bonding. For example, there are no longer Jews and gentiles, Greek and barbarian, man and woman, servant and free, or even the “virtual walls” that divide a community: we are one in Christ. Let’s highlight two examples:

1. Christ reconciled the world to the Father (II Cor. 5:19). The Word that created all things (through Him and for Him all things were created – Col. 1:16), after the separation, breaking of *Shalom*, “through Him to reconcile to Himself all things, whether things on earth or things in heaven” (Col. 1:19-20).

2. As mentioned by St. Augustine (sermon 13 de Tempore: PL 39, 10097) and often times by John Paul II, “God became man so that man could become God.” Each one of us is one with Christ, “I no longer live, but Christ lives in me” (Gal. 2:20).

All things in the world created by the Word were reconciled to God and (potentially) integrated into Christ through His incarnation, because the “Word became flesh and dwelt among us. And being one with Christ, we are called to reconcile, in fact, all things on Earth to Him, “Not only so, but we ourselves, who have the first fruits of the Spirit, groan inwardly as we wait eagerly for our adoption as sons, the redemption of our bodies.” (Rom. 8). For us, it is not hard to visualize this task: it goes from the walls of our indifference with God, our selfishness, to the injustice and exclusion. When you meditate on this, the Peace of our Lord Jesus acquires a new sense, one that was enabled by the prompt and unconditional yes – *Fiat!* – to which translates the love of His mother, Mary.

A Note on Poetry and the Fundamentals of the Poetic Act

(English translation by Alfredo Alves)

*“Contemplationis desiderium procedit ex amore obiecti:
quia ubi amor, ibi oculus”* - Thomas Aquinas⁴⁴³

The poetry of José Gilberto Gaspar needs no introduction⁴⁴⁴: it is pure poetry, it convinces at first contact. And it speaks for itself! Or rather, it speaks in the language of things by putting us in direct contact with reality.

Curiously enough, however, it is there that a difficulty arises: Gaspar’s poetry is not, after all, so readily accessible, for it is reality itself that has become a problem for us.

This problem is the result not of how the poet speaks, but of a difficulty at the opposite end, that of the listener and his lack of capacity for hearing. For the disconnected thinking of our days and the all-too-ready snatching at catchwords have turned us aside from what is essential, so that what is proffered has become hardly comprehensible: what is simple seems to have lost its force and we find it difficult to understand the most clear truths (and in turn, give facile answers to what ought be a problem, to mystery).

Every once in a while Gaspar points a warning finger at the insensitivity and the dulling of the intelligence which beset us on all sides: From “Do not step on a flower/do not trample on love” (*“Não pises a flor/não pises o amor”* - p. 5) and the little boy with his electronic playthings, “who lives today in this world so devoid of fun” (“He never had a wooden horse to play with/nor ever played on a home-made fiddle” - *“nunca teve um cavalinho de pau/e não conhece uma violinha de cabaça”*⁴⁴⁵), he goes on to the self-sufficiency of the artificial rose in “The Dialogue of the Roses,

⁴⁴³. “The desire for contemplation arises from the love for its object: for love opens the eyes of the beholder” (*In Sententiarum* III, 35, 1, 2).

⁴⁴⁴. This text is originally the “Prefácio” to J. G. Gaspar’s *Nos braços do sol* (São Paulo: Edix, 1997), revisited in English translation.

⁴⁴⁵. “Toy Fiddle” (*“Violinha de Cabaça”*, p. 65)

Diálogo das Rosas” (p. 67) a tract for the times on our fascination with the supposed omnipotence of technology.

In face of all this muddled thinking, this absence of a true north, this outright wrong-headedness, what is pressingly urgent is a rediscovery of what is simple and what is human - the truth of things.

This is precisely what poetry is all about, and on this point - as the classical philosophers Aristotle and Aquinas affirm - the poet is akin to the philosopher “*uterque circa mirandum versatur*”⁴⁴⁶ both are in the thrall to *mirandum*, to that which excites a sense of wonder.

This affirmation, that wonder is the principle of the act of philosophy/poetry - *admiratio est principium philosophandi*⁴⁴⁷, says Aquinas⁴⁴⁸ is at the same time an affirmation of a commitment with the simplest everyday reality. A dulling of the spirit occurs when man is no more capable of wonder, or needs the sensational, the bizarre, to provoke in himself a substitute for true wonder, in other words, when he needs *ersatz* wonder: “To apprehend in the ordinary, the everyday, that which is uncommon and not the humdrum everyday, *mirandum*, that is the principle of philosophy [...] both the philosopher and the poet concern themselves with the marvellous”⁴⁴⁹. The poet, then, as Gaspar shows clearly in “I Don’t Know, *Não Sei*” (p. 72), finds his material in the plainest of realities, in a drop of water, even:

I have for a long time been noticing
Observing with interest, what a beautiful thing is nature!
The night dew falls and starts forming, suddenly,
Just a tiny drop of water, and how much beauty there is
Just one tiny drop of water, and suddenly there is so much poetry.

*Já há muito tempo que eu venho reparando,
Com interesse observando, como é bela a natureza !
Cai o sereno e vai formando, de repente,
Uma gotinha somente a mostrar tanta beleza.
Equilibrando-se, ela desceu pelo arame
E, na folha do inhame, foi cair com o calor.
Desceu dançando, que bonito o seu bailado
Pelo Sol iluminado, seu vestido é furta-cor.
(...)
De uma gota, de repente, vejam só quanta poesia*⁴⁵⁰.

The secret is that the poet looks⁴⁵¹ while others merely see....

It is the “sublime gift”⁴⁵², which Gaspar describes again in “Judgement - *Parecer*” (p. 76): it is “winged” and “navigates” the seas of thought. It is a question of sensitivity: It is not that the poet inhabits a different world⁴⁵³, but that he sees - with

⁴⁴⁶. In *Metaph.* I, 3, 4.

⁴⁴⁷. *Summa Theologiae* I-II, 41, 4 ad 5.

⁴⁴⁸. Both Plato (*Teeteto*, 155d) and Aristotle (*Metaph.*, A, 2, 982b) had affirmed that wonder is the *arkhé* (the principle) of philosophy.

⁴⁴⁹. Pieper, Josef *Was heisst Philosophieren?*, München, Kösel, 8a. ed. 1980, p. 63.

⁴⁵⁰. “The Tiny Drop of Water - *A Gotinha*” (p. 17).

⁴⁵¹. “Look with attention” is what the verse in “Message, *Mensagem*” says again (p. 15).

⁴⁵². “The Gift, *O dom*” (p. 34).

⁴⁵³. “*Parecer*” begins by affirming, “Sing, Poet, yours is another world. *Canta, Poeta, que teu mundo é outro*”. It is - as the poem itself shows - the same world but lived in on a “larger scale, *dimensão*”

wonder in his eyes - the meaning and the beauty that exist day after day in the same reality.

For us, however, reality has ceased to be an object of wonder, and has become nothing but a dull and colourless thing⁴⁵⁴. The unpretentious simplicity of poetic values eludes contemporary man, a creature stifled by a consumer and mass mentality which has given him the illusion of self-sufficiency in a world made his creature by technology - with all its flash and “special effects” - but which has left him discontented and with a sour taste in his mouth: it is not for nothing that “sophisticated” is derived from “sophist”.

Where are the roots to be found of this stifling of both genuine philosophy and the poetic act? The clue can be found in Hölderlin’s⁴⁵⁵ very much to the point: “Of what use are poets in times of penury?”

Our difficulty in understanding poetry - and it is symptomatic that great poets are so scarce in present-day Brazil! - lies above all in a true appraisal of this penury: “Our times”, says Heidegger, “can hardly understand the question; how are we to understand the answer given by Hölderlin?”. And Hölderlin’s answer coincides exactly with the essence of the great classical tradition of aesthetics: that penury is absence. The penury of our times has nothing to do with material want, but with the absence of meaning, absence of being, and the absence for us now of God, who might possibly exist, but *in altera Welt*, “in another world”, not in ours.

True poetry, in the last resort, can only flourish as affirmation, as the expression of its witness to the world, and the beauty⁴⁵⁶.

“But”, to return to Hölderlin’s poem, “ah, my friend, we have arrived too late.... yes there still are Gods, but they are above us [...] What do I mean? I don’t know. Of what use are poets in times of penury?”. This absence should not be regarded as a lament resulting from a facile sentimentality: it has a deep, solid content perceived intuitively by Gaspar and expressed in his poetry in a masterly fashion.

And a classic example of this is “The Dialogue of the Roses”, a poem that restates the idea of creation as an intellectual blueprint conceived by God.

We must remind ourselves - following as always Aquinas’s analysis - that *mirandum*, wonder over an object, arises from its exemplar formal cause, God⁴⁵⁷: “*Deus est causa formalis creaturarum*”⁴⁵⁸.

To affirm that God is the formal cause is to affirm that Creation is an intelligent act from which being receives - from the *Logos*⁴⁵⁹ - a truth, a *ratio*, an intelligibility in its being: “the truth adds to a being a relationship with the exemplar form”⁴⁶⁰, that being, so to speak, is transmitted to human intellect and ingenuity: the artificial presupposes the natural - “*Ars enim in sua operatione imitatur naturam*” (*C. Gentiles* III, 10, 10; *In Phys.* II 4,6.).

maior”, and that is what gives the poet possession of “all that exists”: he looks while everyone else merely sees.

⁴⁵⁴. “Causa alicuius usus idest utilitatis...”, as Aquinas says of non-poetry and non-philosophy in the quotation from *In Metaph.* I, 3, 4

⁴⁵⁵. From the poem “*Brot und Wein*”.

⁴⁵⁶. Or, at least, as an absence felt as such, experienced as a form of deep longing for its created character - and to the presence of God.

⁴⁵⁷. If we were making a more thoroughgoing analysis, we would arrive at the consideration that God is also the efficient and final cause (*De veritate* I, 2, 6, 3).

⁴⁵⁸. *De veritate* I, 2, 3, 11 or I, 3, 1, 3.

⁴⁵⁹. “Verbum est forma exemplaris” *Summa Theologiae* I, 3, 8 ad 2.

⁴⁶⁰. Verum (addit ad ens) relationem ad formam exemplarem (*In Sent.* I,d.8,1,3).

Thus in “The Dialogue of the Roses”, an artificial rose argues with a natural rose and vaunts its “immortality”. The natural rose, in its turn, after demonstrating that, in reality, the artificial rose never had life evokes double exemplar causality:

You are a *copy* of me
It is because of me that you exist....

.....
So I do not envy
Your long existence
You were made by Man
And I, by the hands of God!

- *Tu és uma cópia minha*
É por mim que tu existes...
(...)
Não tenho inveja, portanto
Dos longos dias teus
Foste feita pelo Homem
E eu, pelas mãos de Deus!

The negation of God nowadays is above all the negation of creation and of exemplar causality: “There is no human nature, says Sartre, the principal spokesman of contemporary atheism, since there is no God to conceive it” (“*puisqu’il n’y a pas de Dieu pour la concevoir*”)⁴⁶¹.

In Gaspar we meet the selfsame word that Sartre and Aquinas use to refer to creative formal causality: to conceive. Even the simplest of flowers⁴⁶², recognizing that it was created (by the “miraculous” intelligence of God: its little seed “by God chosen”, etc.) preens itself: “not because it is beautiful and sweet-smelling / But because it was well conceived”.

⁴⁶¹. The creative act of God is an intelligent act, says Aquinas, like that of the craftsman who realizes the form that his mind has conceived (*quam mente concipit* - *S. Theol.* I, 15, 1).

⁴⁶². “The Branch and the Flower, *O ramo e a flor*” (p. 70).

O estudo segundo Tomás de Aquino: uma carta

O *De modo studendi* é uma carta de autoria de Tomás de Aquino⁴⁶³, aconselhando sobre o modo de estudar. Tomás dava muita importância à correspondência. Victor White observa que não é raro que Tomás deixe de lado seu trabalho em obras maiores para elaborar respostas a cartas, especialmente de seus irmãos dominicanos⁴⁶⁴. O destinatário da *De modo studendi*, um tal “irmão João”, é um dominicano jovem⁴⁶⁵ que, iniciando seus estudos, e afoito por mergulhar no “oceano da sabedoria”, resolveu escrever ao mestre consumado, perguntando sobre atalhos.

⁴⁶³. Martin GRABMANN - em seu *Die Werke des Hl. Thomas von Aquin*, Münster, Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 2ª ed., 1931, pp. 372-373 - considera o *De modo studendi* um opúsculo autêntico. Contra as reservas (embora mínimas) que Mandonnet guarda a propósito da autoria do *De modo studendi* - incluído por ele entre os *vix dubia* de Tomás, *Opusculum XLIV*, opúsculos de que dificilmente se pode duvidar de que o autor seja o Aquinate (*S. Thomae Aquinatis: Opuscula Omnia cura et studio R.P. Petri Mandonnet*, vol. IV, Paris, Lethielleux, 1927) -, Victor White, em seu *How to study*, 2ª ed., Oxford, Blackfriars, 1949, aponta razões intrínsecas que confirmam a tese da autenticidade desse opúsculo. Para a tradução, valemo-nos do texto latino apresentado por White.

⁴⁶⁴. Como é o caso de sua carta *Resposta a Seis Questões do Irmão Gerardo de Soissons*: "Embora esteja muito ocupado em diversos assuntos, cuidei de responder logo que me foi possível, para não desatender a vosso pedido". E o mesmo diz a um importuno veneziano que escreveu uma carta dirigindo-lhe 36 questões e exigindo, como ironicamente frisa Tomás, "resposta em quatro dias".

⁴⁶⁵. White observa que S. Tomás, seguindo o uso do século XIII, sempre se valia do tratamento "vós" para superiores ou iguais; nesta carta, porém, emprega o "tu".

Tomás, que - no *Comentário à Ética de Aristóteles* - afirma ser o tempo o grande colaborador (*bonus cooperador*), começa por responder ao impaciente frei João que não há atalhos, mas caminhos: pelos riachos é que se chega ao mar e o “difícil deve ser atingido a partir do fácil” (DMS, intr.).

Já no início da carta, Tomás, referindo-se à tarefa de obter o conhecimento, emprega sugestivamente o gerúndio - *acquirendo*, adquirindo - como que a indicar que a formação intelectual é mais um contínuo processo do que pacífica posse decorrente de uma ação que se perfaz de uma vez. Significativo, nesse sentido, é o uso do verbo *incedere*, caminhar, marchar. Com efeito, já na primeira questão da *Summa*, referindo-se à busca pela razão humana da verdade mais elevada, Tomás diz que “só poucos, depois de muito tempo e com mistura de muitos erros, podem chegar”.

O *De modo studendi* é um espelho em que se reflete uma concepção de educação totalmente diferente da que prevalece em nosso tempo. Se um grande educador de hoje fosse consultado sobre “o modo de estudar” ou sobre como “adquirir conhecimentos”, certamente sua resposta dirigir-se-ia a questões técnicas, programático-curriculares, motivacionais... O conhecimento é, para nós, compartimentado, separado da existência. Já Tomás, que pensa no saber como algo integrado à existência, ante as mesmas perguntas, aconselha “sobre como deve ser tua vida” (DMS, intr.).

Se o objetivo da escola, hoje, é formar o bom profissional, ou, quando muito, “educar para a cidadania”, ou formar para uma análise crítica do mundo; os conselhos de Tomás, no século XIII, incidem sobre a própria estrutura nuclear íntima do ser humano.

A educação para a sabedoria

Assim, já na primeira questão da *Suma Teológica*, ao procurar caracterizar o que é a sabedoria, Tomás explica que a sabedoria não deve ser entendida somente como conhecimento que advém do frio estudo, mas como um saber que se experimenta e saboreia. Tomás, sempre muito atento aos fenômenos da linguagem, à fala do povo, como fonte de profundas descobertas filosóficas, encanta-se com o fato - para ele experiência pessoal vivida - de que em sua língua latina *sapere* signifique tanto “saber” como “saborear”. Esta *coincidência* de significados na linguagem do povo - Tomás bem o “sabe” - não é casual: se há quem saiba porque estudou, verdadeiramente sábio, porém, é aquele que sabe porque saboreou...

Se a sabedoria não pressupõe só uma dimensão intelectual, mas está integrada ao todo da existência, não é de estranhar que, dentre os conselhos dados por Tomás sobre o modo de estudar, encontremos a exortação ao silêncio, à vida de oração, à amabilidade, à humildade, à pureza de consciência, à santidade...

Nesse sentido, deve-se observar também que o alcance semântico da própria palavra *studium* em latim é muito mais abrangente do que a nossa, *estudo*. *Studium* significa amor, afeição, devotamento, a atitude de quem se aplica a algo porque ama e, não por acaso, esse vocábulo acabou especializando-se em dedicação aos *estudos*. Assim, o próprio título do opúsculo de Tomás *Sobre o modo de estudar* sugere algo assim como: *Sobre o modo de aplicar-se amorosamente...*

E, na verdade, o que Tomás propõe é nada menos do que uma dedicação integral, uma consagração à vida intelectual. Um estilo de vida muito exigente, que supõe uma ascese de relacionamento do homem com Deus (cfr. DMS, 3), com os outros (cfr. DMS, 5) e consigo mesmo (cfr. DMS, 12).

Na visão compartimentada do conhecimento que temos hoje, esperamos que nosso aluno demonstre teoremas, calcule empuxos, balanceie equações químicas, escreva redações sugestivas e conjugue corretamente os verbos; o que ele é enquanto homem, isto é lá com ele... Já para Tomás, como se vê no *De modo studendi*, alguém dedicado ao estudo deve, antes de mais nada, cuidar das atitudes da alma.

A descoberta da realidade como objetivo da vida intelectual

No que se refere à vida intelectual, Tomás afirma a existência de uma *ordo*, de uma dinâmica própria do conhecimento, daí que o Aquinate frequentemente compare o sábio ao arquiteto. Certamente, essa *ordo* exige uma ordenação do próprio objeto de estudo: do mais fácil para o mais difícil; do riacho para o alto-mar. Mas a aquisição do tesouro do saber exigirá também uma ordenação interior do sujeito que estuda. A essa *ordo interius* referem-se os conselhos do *De modo studendi*. Afinal, o conhecimento da realidade é, para Tomás, o objetivo da educação, e mais, a própria realização do homem.

Sobre o modo de estudar

Tomás de Aquino

Já que me pediste, frei João - irmão, para mim, caríssimo em Cristo -, que te indicasse o modo como se deve proceder para ir adquirindo o tesouro do conhecimento, devo dar-te a seguinte indicação: deves optar pelos riachos e não por entrar imediatamente no mar, pois o difícil deve ser atingido a partir do fácil. E, assim, eis o que te aconselho sobre como deve ser tua vida:

1. Exorto-te a ser tardo para falar e lento para ir ao locutório.
2. Abraça a pureza de consciência.
3. Não deixes de aplicar-te à oração.
4. Ama frequentar tua cela, se queres ser conduzido à adega do vinho da sabedoria.

5. Mostra-te amável com todos, ou, pelo menos, esforça-te nesse sentido; mas, com ninguém permitas excesso de familiaridades, pois a excessiva familiaridade produz o desprezo e suscita ocasiões de atraso no estudo.

6. Não te metas em questões e ditos mundanos.

7. Evita, sobretudo, a dispersão intelectual.

8. Não descuides do seguimento do exemplo dos homens santos e honrados.

9. Não atentes a quem disse, mas ao que é dito com razão e isto, confia-o à memória.

10. Faz por entender o que lê e por certificar-te do que for duvidoso.

11. Esforça-te por abastecer o depósito de tua mente, como quem anseia por encher o máximo possível um cântaro.

12. Não busques o que está acima de teu alcance.

13. Segue as pegadas daquele santo Domingos que, enquanto teve vida, produziu folhas, flores e frutos na vinha do Senhor dos exércitos.

Se seguirestes estes conselhos, poderás atingir o que queres.

Saudações.

Sobre el modo de estudiar, *De Modo Studendi* de S. Tomás de Aquino

Estudio Introductorio

1. El *De modo studendi* de Tomás.

El *De modo studendi* es una carta de autoría de Tomás de Aquino [1], aconsejando sobre el modo de estudiar. Tomás daba mucha importancia a la correspondencia. Victor White observa que no es raro que Tomás deje de lado su trabajo en obras mayores para elaborar respuestas a cartas, especialmente de sus hermanos dominicos [2].

El destinatario de la carta *De modo studendi*, un tal «hermano Juan», es un dominico joven [3], iniciando sus estudios, y ansioso por zambullirse en el «océano de la sabiduría», resolvió escribir al maestro consumado, preguntando sobre atajos.

Tomás, que -en el Comentario a la *Ética* de Aristóteles- afirma ser el tiempo el grande colaborador (*bonus cooperátor*), comienza por responder al impaciente hermano Juan que no hay atajos, sino caminos: por los riachuelos es que se llega al mar y lo «difícil debe ser alcanzado a partir de lo fácil» (DMS, intr.).

Ya en el inicio de la carta, Tomás, refiriéndose a la tarea de obtener el conocimiento, emplea sugestivamente el gerundio *-acquiréndo*, adquiriendo- como que al indicar que la formación intelectual es más un continuo proceso que se puede recorrer con sosiego a una acción que se completa de una vez. Significativo, en ese sentido, es el uso del verbo *incedére*, caminar, marchar. Con efecto, ya en la primera cuestión de la Suma, refiriéndose a la búsqueda por la razón humana de la verdad más elevada, Tomás dice que «sólo pocos, después de mucho análisis y con resultados plagados de errores, pueden llegar». El tiempo es el *bonus cooperátor*, el gran aliado de quien anhela el «tesoro del conocimiento» (DMS, intr.).

De modo studendi es un espejo en el que se refleja una concepción de educación totalmente diferente de la que prevalece en nuestro tiempo. Si un gran educador de hoy fuese consultado sobre «el modo de estudiar» o sobre cómo «adquirir conocimientos», ciertamente su respuesta se dirigiría a cuestiones técnicas,

programático-curriculares, motivacionales...: el conocimiento es, para nosotros, compartimentado, separado de la existencia. Ya Tomás, que piensa en el saber como algo integrado a la existencia, ante las mismas preguntas, aconseja «sobre cómo debe ser tu vida» (DMS, intr.).

Si el objetivo de la escuela, hoy, es formar al buen profesional, o, cuando mucho, «educar para la ciudadanía» o formar para un análisis crítico del mundo; los consejos de Tomás, en el siglo XIII, inciden sobre la propia estructura nuclear íntima del ser humano.

2. La educación para la sabiduría.

Así, ya en la primera cuestión de la Suma Teológica, al procurar caracterizar lo que es la sabiduría, Tomás explica que la sabiduría no debe ser entendida solamente como conocimiento que viene del frío estudio, sino como un saber que se experimenta y saborea. Tomás, siempre muy atento a los fenómenos del lenguaje, al habla del pueblo, como fuente de profundos descubrimientos filosóficos, se encanta con el hecho -para él experiencia personal vivida- de que en su lengua latina *sapere* signifique tanto «saber» como «saborear». Esta coincidencia de significados en el lenguaje del pueblo - Tomás bien lo «sabe»- no es casual: si hay quien sepa porque estudió, verdaderamente sabio, sin embargo, es aquel que sabe porque saboreó...

Si la sabiduría no presupone sólo una dimensión intelectual, sino que está integrada en el todo de la existencia, no es de extrañar, que, entre los consejos dados por Tomás sobre el modo de estudiar, encontremos la exhortación al silencio, a la vida de oración, a la amabilidad, a la humildad, a la pureza de conciencia, a la santidad...

En ese sentido, débese observar también que el alcance semántico de la propia palabra *stúdium* en latín es mucho más abaragante de lo que es nuestra palabra estudio. *Stúdium* significa amor, afecto, devoción, la actitud de quien se aplica a algo porque ama y, no por azar, este vocablo acabó especializándose en dedicación a los estudios. Así, el propio título del opúsculo de Tomás *Sobre el modo de estudiar*, sugiere algo así como: Sobre el modo de aplicarse amorosamente...

Y, en verdad, lo que Tomás propone es nada menos que una dedicación integral, una consagración a la vida intelectual. Un estilo de vida muy exigente, que supone una ascesis de relacionamiento del hombre con Dios (cfr. p. ex. DMS, 3), con los otros (cfr. p. ex. DMS, 5) y consigo mismo (cfr. p. ex. DMS, 12).

En la visión encasillada del conocimiento que tenemos hoy, esperamos que nuestro alumno demuestre teoremas, calcule empujes, balancee ecuaciones químicas, escriba redacciones sugestivas y conjugue correctamente los verbos; lo que él es en cuanto hombre, esto está allá com él... Ya para Tomás, como se ve en *De modo studéndi*, alguien dedicado al estudio debe, antes que nada, cuidar de las actitudes del alma.

3. El silencio como presupuesto de la vida intelectual.

Tal vez no haya nada más opuesto al espíritu de nuestro tiempo de lo que los consejos de Tomás que recomiendan el cultivo del silencio. Y, en tanto, se trata, como explica uno de los principales filósofos de la educación contemporáneos, Josef Pieper (Vivir del Silencio), de una de las reglas fundamentales de la vida intelectual y de la vida del espíritu.

4. El descubrimiento de la realidad como objetivo de la vida intelectual.

En lo que se refiere a la vida intelectual, Tomás afirma la existencia de un *ordo*, de una dinámica propia del conocimiento, de ahí que el Aquinate frecuentemente compare al sabio con el arquitecto. Ciertamente, ese *ordo* exige una ordenación del propio objeto de estudio: de lo más fácil a lo más difícil; del riachuelo al alto mar. Pero la adquisición del tesoro del saber exigirá también una ordenación interior del sujeto que estudia. A ese *ordo* interior se refieren los consejos de *De modo studéndi*. Finalmente, el conocimiento de la realidad es, para Tomás, el objetivo de la educación, y más, la propia realización del hombre.

Sobre el modo de estudiar

Tomás de Aquino

Ya que me pediste, fray Juan -hermano, para mí, queridísimo en Cristo-, que te indicase el modo de cómo se debe proceder para ir adquiriendo el tesoro del conocimiento, debo darte la siguiente indicación: debes optar por los riachuelos y no por entrar inmediatamente al mar, pues lo difícil debe ser alcanzado a partir de lo fácil. Y, así, he aquí lo que te aconsejo sobre cómo debe ser tu vida:

1. Te exhorto a ser tardío para hablar y lento para ir al locutorio.
2. Abraza la pureza de consciencia.
3. No dejes de aplicarte a la oración.
4. Ama frecuentar tu celda, si quieres ser conducido a la bodega del vino de la sabiduría. [4]
5. Muéstrate amable con todos, o, por lo menos, esfuérzate en este sentido; pero, con nadie permitas exceso de familiaridades, pues la excesiva familiaridad produce el desprecio y suscita ocasiones de atraso en el estudio.
6. No te metas en cuestiones y dichos mundanos.
7. Evita, sobre todo, la dispersión intelectual.
8. No descuides el seguimiento del ejemplo de los hombres santos y honrados.

9. No mires a quien dijo, sino lo que es dicho con razón y esto, confíalo a la memoria.
 10. Busca entender lo que lees y certifica de lo que es dudoso.
 11. Esfuérzate por abastecer el depósito de tu mente, como quien anhela llenar al máximo posible un cántaro.
 12. No busques lo que está por encima de tu alcance.
 13. Sigue las huellas de Santo Domingo que, mientras tuvo vida, produjo hojas, flores y frutos en la viña del Señor de los ejércitos.
- Si sigues estos consejos, podrás alcanzar lo que quieres. Saludos.

NOTAS

[1] Martin Grabmann, en su *Die Werke des Hl. Thomas von Aquin* (Las obras de Santo Tomás de Aquino), Münster, Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 2ª ed., 1931, págs. 372-373 - considera que *De modo studéndi* es un opúsculo auténtico. Contra las reservas (aunque mínimas) que Mandonnet guarda a propósito de la autoría del *De modo studéndi* (incluido por él entre los *vix dubia* de Tomás, Opúsculum XLIV), opúsculos de que difícilmente se puede dudar de que el autor sea el Aquinate (*S. Thomæ Aquinatis: Opuscula Omnia cura et studio R.P. Petri Mandonnet*, vol. IV Paris, Lethielleux, 1927), Victor White, en su *How to study* (Cómo estudiar), 2ª ed., Oxford, Blackfriars, 1949, señala razones intrínsecas que confirman la tesis de la autenticidad de este opúsculo. Para la traducción, nos valemos del texto latino presentado por White.

[2] Como es el caso de su carta *Respuesta a seis cuestiones de fray Gerardo de Soissons*: «Con todo y estar muy ocupado en diversos asuntos, cuidé de responder luego que me fue posible, para no desatender a vuestro pedido». Y lo mismo dice a un importuno veneciano que escribió una carta dirigiéndole 36 cuestiones exigiendo, como irónicamente señala Tomás, «respuesta en cuatro días».

[3] White observa que S. Tomás, siguiendo el uso del siglo XIII, siempre se vale del tratamiento «vos» para superiores o iguales; en esta carta, sin embargo, emplea el «tú».

[4] Cita implícita de la Biblia: «Introdúxit me in cellam vinárium» (Cant. 2, 4).

Um Sermão de S. Cesário de Arles (470-543)

Nota Introdutória e Tradução: Jean Lauand

[a tradução do sermão de S. Cesário encontra-se no link acima de Videtur 21]

Nota Introdutória

São Cesário (470-543) viveu no período de transição da Antiguidade para a Idade Média, momento em que os povos germânicos ocuparam progressivamente o sul da Gália e começaram a se misturar à população católica, galo-romana. Tornou-se bispo de Arles em 503, a partir de quando se sucederam três regimes políticos: o visigótico de Alarico II (503-507), o ostrogótico de Teodorico (508-536) e, finalmente, o franco (único católico dos três).

Mais voltado para a moral prática do que para especulações teológicas, Cesário devota-se à pastoral, às paróquias de sua diocese e ao mosteiro de religiosas "São João", por ele fundado, e dirigido por sua irmã Cesária.

Como bispo, Cesário dirige-se aos *rustici* numa linguagem simples, compreensível e, na medida do possível, compreensiva...

O sermão 13⁴⁶⁶, apresentado a seguir, é típico da pregação para uma paróquia rural, para aquele povo - sobretudo o do campo - inculto. Seu interesse particular reside no fato de que, nesse sermão, Cesário não se restringe a um tema específico, mas aponta um quadro geral dos principais problemas morais e religiosos de seu meio.

Nota-se, a cada passo, a intenção educadora da Igreja, lutando contra os hábitos da embriaguez, rixas e outros entulhos do paganismo ainda não totalmente desarraigado num povo rude e grosseiro que mistura devoção com pancadaria, sinal da cruz com aguardente, piedade com superstição.

traduzido por: <https://www.mileschristi.blogspot.com/>

Nota Introdutória al Sermón de San Cesáreo

Jean Lauand
Profesor sénior e investigador -Facultad de
Educación de la Universidad de São Paulo

⁴⁶⁶. O texto latino encontra-se em CCL 103, *Sermones Sancti Caesarii Arelatensis* - Pars Prima, studio D. Germani Morin O.S.B., ed. altera, Turnholti, Brepols, 1953.

San Cesáreo (470-543) vivió en el período de transición de la Antigüedad a la Edad Media, momento en que los pueblos germánicos ocuparon progresivamente el sur de la Galia y comenzaron a mezclarse con la población católica, galo-romana. Convirtiéndose en obispo de Arlés en 503, a partir de cuando se sucedieron tres regímenes políticos: el visigodo de Alarico II (503-507), el ostrogodo de Teodorico (508-536) y, finalmente, el franco (único católico de los tres).

Más enfocado a la moral práctica que a las especulaciones teológicas, Cesáreo se consagra a la pastoral, a las parroquias de su diócesis y al monasterio de religiosas “San Juan”, por él fundado, y dirigido por su hermana Cesárea.

Como obispo, Cesáreo se dirige a los rústicos en un lenguaje simple, comprensible y, en la medida de lo posible, comprensivo...

El Sermón 13 [1] presentado a continuación, es típico de la predicación para una parroquia rural, para aquel pueblo -sobre todo el del campo- inculto. Su interés particular reside en el hecho de que, en este sermón, Cesáreo no se restringe a un tema específico, sino que describe un cuadro general de los principales problemas morales y religiosos de su medio.

Nótase, en cada párrafo, la intención educadora de la Iglesia, luchando contra los hábitos de la embriaguez, riñas y otros escombros del paganismo aún no totalmente desarraigado en un pueblo rudo y grosero que mezcla devoción con pendencias, la señal de la cruz con el aguardiente, piedad con superstición.

NOTA

[1] El texto latino se encuentra en *Corpus Christianórum Latina* 103, Sermónes Sancti Cæsárii Arelatensis - Pars Prima, editado por Dom Germain Morin O.S.B., 2ª edición, Turnhout, ed. Brepols, 1953.

Lenguaje y Metodología - el “Confundente” Oriental en un Filósofo de Occidente

En este estudio, tras discutir el peculiar papel ejercido en el filosofar (distinguiendo el filosofar de las ciencias) por el lenguaje -elemento metodológico principal en la articulación lenguaje/pensamiento/realidad-, se señalan algunos rasgos metodológicos del pensamiento de uno de los más importantes filósofos alemanes contemporáneos, Josef Pieper, en especial la atención que dedica a la acumulación semántica, una característica propia del lenguaje y pensamiento orientales.

Cada ciencia estudia su objeto bajo un determinado punto de vista: se vuelve hacia un determinado aspecto y todo lo demás simplemente no le interesa.

Así, una misma realidad, por ejemplo, el hombre, es estudiada por distintas ciencias bajo distintos ángulos: es uno el enfoque de la Medicina; otro, el de la Psicología; otro, el de la Sociología etc.

El objeto de estudio de una ciencia y, sobre todo, su peculiar punto de vista - que los antiguos denominaban objeto *formal quod*- condicionan, como es lógico, su metodología: ¿de que sirven, digamos, la *comprensión empática* para el matemático o los teoremas para un historiador?

Y, es evidente, lo mismo se puede decir (además, por supuesto, de las teorías...) del instrumental de cada ciencia, también en este caso el objeto es decisivo: por su objeto la astronomía emplea el telescopio y no el microscopio; la física -al contrario de las matemáticas- requiere un laboratorio; etc.

Es cierto que la cuestión del método de las ciencias no es sencilla y suscita infinitas discusiones. Sin embargo, cuando se trata del filosofar -del genuino filosofar, tal como lo entendieron “los antiguos”- la cuestión del método se vuelve todavía más problemática y esto no por un *mayor grado* de complejidad, sino porque ella nos introduce en un *nuevo orden*: el mismo que distingue el filosofar del quehacer científico.

Por eso el filosofar no tiene ni puede tener -y ni siquiera pretende tener...- la *operacionalidad* metodológica que se puede hallar -en mayor o menor grado- en las ciencias. Y eso porque Pieper -siguiendo la tradición clásica del pensamiento europeo- entiende por filosofar la búsqueda del ser, guiada por la pregunta “¿Qué es, en sí y al fin de cuentas, esto?”, tal como lo plantea Platón.

El filosofar, portanto, no se limita a un “punto de vista” sino que indaga “*What is it all about?*”, indaga por el todo con que se relaciona este objeto.

No debemos olvidar, por otra parte, que *precisión* -etimológica y realmente- significa recorte. La ciencia es precisa en la medida en que dice: “me interesa este

aspecto de la realidad (¡y el resto *no* me interesa!); pero el filósofo, cuando pregunta por la realidad -cuando pregunta, por ejemplo, “¿qué es el hombre?”-, no se limita a un determinado punto de vista, sino que se abre omnidimensionalmente al ser, a lo que en sí y en sus últimos fundamentos es tal realidad -el hombre, el arte, el amor o lo que sea.

Precisamente esa amplitud de perspectiva hace el filosofar problemático: no hay para él una metodología “que se porte bien”. Así se comprende que -más allá de cualquier operacionalidad- filosofar “es un proceso existencial que se desarrolla en el centro del espíritu, un acto espontáneo que arranca de la vida interior”. Y ¿cómo se podría hablar en operacionalidad metodológica en el filosofar, que, como dice T. S. Eliot -precisamente a propósito de Pieper-, requiere antes *insight and wisdom*, disponibilidad para las grandes *experiencias* sobre el hombre y el mundo en las que la realidad se manifiesta?

Pues, para Pieper, el filosofar parte de la experiencia, sobre todo de las grandes experiencias que el hombre tiene consigo mismo y con el mundo.

Pero -y ahí radica la peculiar dificultad para quien filosofa- esas experiencias especialmente densas no tienen brillo duradero en la conciencia: pronto se deshacen, se desvanecen, se nos escapan...

No que se aniquilen; se condensan, esconden, depositan... en el lenguaje, en el lenguaje común, ése que nosotros mismos hablamos y oímos todos los días.

El lenguaje es así un “laboratorio” para el filósofo. Por eso la extraordinaria importancia de las lenguas para el filósofo: en su ya citado prefacio T. S. Eliot afirma que el filósofo ideal debería estar familiarizado con todas las lenguas; para poder ejercer su oficio: “rescatar” la sabiduría que se ha ocultado en el lenguaje.

Eso es así porque las palabras tienen un potencial expresivo mucho mayor de lo que podemos imaginar, cuando de ellas hacemos uso de modo muy familiar y casi automático.

Esas convicciones vinculan fuertemente la metodología del filosofar de Pieper -y la de “los antiguos”- al análisis del lenguaje.

Ejemplifiquemos con un par de casos de ese volverse para el lenguaje en el filosofar de Pieper. Por un lado, el filósofo debe dar mucha atención a la especificidad semántica distintiva de cada palabra con relación a sus “sinónimos”. Por ejemplo, es cierto que *casa*, *hogar*, *residencia*, etc. apuntan todas para una misma y única realidad objetiva, pero cada uno de esos sinónimos enfatiza un aspecto, insubstituible en determinados contextos: no se puede decir, por ejemplo, “¡residencia, dulce residencia!”...

En ese sentido, Pieper señala una importante “regla metodológica”: una palabra está siendo empleada en su sentido propio solamente cuando no puede ser reemplazada por otra (por ningún de sus sinónimos) sin que haya alteración de sentido.

Piénsese, por ejemplo, en la palabra “comprender”. En el lenguaje común decimos que “comprendemos una lengua extranjera”, que “he comprendido las instrucciones para poner en funcionamiento tal aparato electrónico”, etc.

Sin embargo, solamente nos damos cuenta del contenido semántico (y humano, existencial) propio del “comprender” cuando verificamos que hay ciertos contextos de lenguaje -como cuando decimos: “No me hace falta dinero, sino comprensión”- en que el vocábulo “comprender” no se deja substituir, sin alteración de significado, por ningún “sinónimo”.

La clareza y la distinción del pensamiento dependen, sin duda, de sus correspondientes en el lenguaje. Y vemos Pieper sacar las más decisivas consecuencias filosóficas sobre *la esperanza* a partir del hecho de que la lengua francesa dispone de dos vocábulos distintos para *esperanza*: *espoir* y *espérance*: el primero, tendiendo al plural, a las “mil esperanzas” en la vida; el segundo, se dirige a la única y decisiva esperanza, la de “salirse bien” *simpliciter*.

Pero, en contra de lo que a primera vista podría parecer, no solo la distinción es importante. Algunas de las más brillantes contribuciones de Pieper para el pensamiento filosófico están en apuntar la “confusión” en el lenguaje, que nos lleva a la “confusión” en el pensamiento y que, en definitiva, corresponden al hecho de que la misma realidad es también “confundente”.

Esa atención a lo confundente en el sistema lenguaje-pensamiento-realidad es una dimensión de la forma de pensamiento oriental en el análisis pieperiano.

Pues precisamente esas riquezas y posibilidades del pensamiento confundente son típicas de las lenguas semíticas (como el árabe o el hebraico), en las que la misma palabra o, más ampliamente, el mismo radical tri-consonantal, *confunde* (desde un punto de vista occidental) en sí diversos significados, brindándonos la oportunidad de apreensión de relaciones de significado hasta entonces insospechadas.

Es el caso, por ejemplo, del radical S-L-M de la palabra árabe *salam* (o, su equivalente en hebraico, Sh-L-M de *shalom*), que el occidental traduce por *paz*.

En torno a esta raíz, *S-L-M*, se confunden en el lenguaje (y en el pensamiento y en la realidad), entre muchos otros, los significados de:

- unión, integridad en el sentido físico y moral (SaLyM es “el íntegro”);
- salud (*salam/shalom* son además fórmulas universales para saludar),
- normalidad (el plural SáLiM en la gramática es el plural regular);
- salvación (también en el sentido religioso);
- submisión, aceptación (de buena o mala voluntad), y de ahí iSLaM y muSLiM (musulmán); - acogimiento; conclusión de un asunto; paz etc..

En el filosofar de Pieper encontramos importantes pasajes, marcados por ese modo de pensamiento, que se asemeja a la forma de pensamiento oriental.

Que, por ejemplo, no hay radicalmente dos felicidades, sino sólo una: la Felicidad definitiva, la bienaventuranza del Cielo, que es ya prefigurada y participada en las felicidades de esta vida. Pieper cita la sentencia de Tomás: “Así como el bien creado es cierta semejanza y participación del Bien Increado, así también la consecución de un bien creado es ya cierta semejanza y participación de la felicidad definitiva”. Esto se verifica en el lenguaje y Pieper agudamente señala en su tratado sobre la felicidad que, cuando las diversas lenguas eliminan la distinción entre una felicidad sublime y las felicidades banales, están en el fondo haciendo una acertada confusión que espeja la realidad.

Otro ejemplo, también él infinitamente sugestivo: al preguntarnos: “Qué es, en sí y finalmente, el amor?”, debemos fijarnos no solamente en las múltiples distinciones hechas por las lenguas griega, latina y neo-latinas, sino, sobre todo, en las riquísimas posibilidades confundentes de la lengua alemana, que no dispone sino del único y confundente sustantivo: *Liebe*.

“Así empleamos *Liebe* para expresar la preferencia por una determinada calidad de vino y también para designar el solícito amor por una persona que pasa por dificultades; o aún para la atracción mutua entre hombre y mujer; o la dedicación del corazón a Dios. Para todo eso, disponemos de un único sustantivo: *Liebe*. (...) Esta manifiesta, o simplemente aparente, pobreza del vocabulario alemán nos ofrece una oportunidad especial: la de enfrentar el reto, impuesto por el mismo lenguaje, de no perder de vista lo que hay de común, de coincidente entre todas las formas de amor”.

Y sólo así puede Pieper llegar a la caracterización del amor como aprobación y a la genial formulación que amar -a alguien o a algo- es decirle: “¡Es bueno que existas! ¡Que maravilla que estés en el mundo!”.

Esa dependencia del lenguaje común (que acompaña el pensamiento y la realidad) -sea en la dimensión de distinción, sea en la de *confusión*- hace del filosofar de Pieper un pensamiento fuerte y sabroso, plenamente adecuado a aquella intención de abertura para la totalidad y, sobre todo, lleno de sabiduría: la sabiduría del erudito que coincide con la sabiduría del hombre de la calle...

Jesus Lúdico – Notas sobre a pergunta fundamental de Shakespeare: *Who's There?*

“Shakespeare era nada em si mesmo; mas era tudo que os outros eram, ou o que podiam se tornar.”
William Hazlitt⁴⁶⁷

A pergunta fundamental de Shakespeare

O Dr. Waldir Cauvilla, colega que frequentemente nos brinda com sugestivas indicações, apontou-me o fato de que alguns estudiosos consideram a pergunta fundamental do *Hamlet* não o famoso “*to be or not to be...*”, mas uma sentença aparentemente sem a menor importância, que é, no fundo, a mais essencial. Trata-se da primeiríssima fala da peça: é de noite e, ao aproximar-se para a troca de turno de sentinelas, um dos guardas faz a decisiva pergunta: - **Who's there?**

De fato, para Edward Yastion, um notável diretor de *Hamlet*, “Quem está aí?” é que é a *questão* e a peça inteira busca responder a ela⁴⁶⁸. O próprio “*to be or not to be*” remete, afinal, a: “Quem sou eu?”. Quem está aí? Quem sou eu? Quem é você? Quem é Fernando Pessoa; quem, Álvaro de Campos, Alberto Caeiro, Ricardo Reis, Bernardo Soares? Quem está aí? Quem é o rei Claudius?

“Quem sou eu? Quem está aí?”. Aí reside o caráter dramático - também no sentido teatral, que pode se estender ao lúdico... - da condição humana, do ser pessoa do homem, tão agudamente apontada por Julián Marías:

Já há bastante tempo eu disse na *Antropologia Metafísica* que, do meu ponto de vista, não é certo que se possa reduzir tudo a uma pergunta: O que é o homem? E isso dizia precisamente num livro de antropologia. Eu dizia: - Não, para começar, não está correta a pergunta: “O que é o homem?”. Essa pergunta tem sido feita pela filosofia já há muito tempo, mas é uma pergunta errada, é uma pergunta que propõe um problema de resposta falsa, porque o homem não é um “quê”. Se alguém bate à porta, não se pergunta “que”, mas sim “quem” é.

⁴⁶⁷. Citado por Thomas Armstrong, *Sete tipos de inteligência*, RJ, Record, 2003, pág. 139.

⁴⁶⁸. “Hamlet, Prince Of Denmark - Who's There” by Thomas Wanning <http://www.chronogram.com/backIssues/1998/06june/articles/wanning.html>

Devemos distinguir radicalmente entre “que” e “quem”. A pergunta não é portanto “O que é o homem?”, nem tampouco “Quem é o homem?” - isto não tem sentido - a pergunta radical é “Quem sou eu?”. (...)

Porque “eu” é um pronome, é um pronome pessoal, que indica precisamente a posição existente e única. Quando alguém bate e se pergunta “Quem é?”, frequentemente se responde: “eu”, se a voz for conhecida. “Eu”, não “o eu”, que é uma abstração; “eu”, rigorosamente pronominal. Portanto, a pergunta não seria “O que é o homem?”, a pergunta seria “Quem sou eu?”. Mas esta pergunta vai acompanhada de outra, inseparável: “O que vai ser de mim?”. São duas perguntas inseparáveis e que de certo modo se contrapõem: quero dizer que na medida em que posso responder plenamente a uma, a outra fica na sombra. Se eu sei quem sou, se eu me vejo a mim mesmo como pessoa, como “quem”, não acabo de saber o que vai ser de mim... Se, por outro lado, quero ter a certeza sobre o que vai ser de mim, evidentemente necessito apoiar-me em algo estável e executo a operação de - de certo modo - coisificação. Essas duas perguntas são inevitáveis, inseparáveis e - de algum modo - conflitantes. Por isso, é que eu acho que a vida humana é dramática.⁴⁶⁹

O lúdico e a possibilidade de abertura para o real. Jesus lúdico.

Buscar a resposta à pergunta “Who’s there?” é tarefa muito árdua; a tendência a não ver a realidade é prodigiosa, como mostram, nos tempos atuais, diversos estudos de Clément Rosset. No estudo “A inobservância do real” o filósofo francês nos diz:

Se há uma faculdade humana que merece atenção e assemelha-se ao prodígio é realmente essa aptidão, particular ao homem, de resistir a toda informação exterior quando esta não concorda com a ordem da expectativa e do desejo, de ignorá-la se for preciso e a seu bel-prazer; admitindo a possibilidade de opor a ela, se a realidade insiste, uma recusa de percepção que interrompe toda controvérsia e encerra o debate, naturalmente às custas do real.

Esta faculdade de resistência à informação tem algo de fascinante e de mágico, nos limites do inacreditável e do sobrenatural: é impossível conceber como se utiliza o aparelho perceptivo para não perceber, o olho para não ver, o ouvido para não ouvir.

No entanto, essa faculdade, ou melhor, essa antifaculdade, existe; ela é mesmo das mais banais e qualquer um pode fazer sua observação cotidiana.⁴⁷⁰

Em um primeiro nível dessa procura da manifestação da verdade (outro problema é se a verdade vai ser aceita ou não...), Shakespeare propõe um sugestivo recurso de meta-linguagem: o personagem Hamlet vale-se do teatro e para certificar-se do assassinato do pai faz a companhia de atores encenar ante o rei a sequência do crime do qual ele é o suspeito. E é que o *lúdico* permite *aludir* a um fato: aliás, não

⁴⁶⁹. Marías, Julián “Kant”, *International Studies on Law and Education*, No.4, Harvard Law School Association – São Paulo, p.90.

⁴⁷⁰. Rosset, Clément “A inobservância do real” in *O Princípio da Crueldade*, Rio de Janeiro, Rocco, 2002, pp. 52-3.

por acaso, *aludir* do ponto de vista etimológico significa precisamente *ad-ludere* (no duplo sentido de brincar e representar um papel).

O próprio Cristo, diversas vezes, vale-se do recurso do teatro e como que brinca de desempenhar um papel, e, por assim dizer, disfarça-se, camufla-se, para possibilitar a seus interlocutores a captação de uma verdade que, de outro modo, seria inacessível para eles.

É uma constante nas aparições de Cristo ressuscitado. Os discípulos de Emaús (Lc 24) eram incapazes de ver que era Cristo quem estava a seu lado (*oculi illorum tenebantur*) e ouvem “o forasteiro” expor tudo “desde Moisés passando por todos os profetas” e só horas depois O reconhecem na fração do pão. Uma possibilidade de conversão e de sair do erro que lhes teria sido negada se Cristo se auto-apresentasse desde o início: a sutileza e o disfarce operam aqui como recursos pedagógicos, de refinada caridade. A auto-ocultação da identidade de Cristo, que se faz passar por um desconhecido e assume feições irreconhecíveis (ou semi-irreconhecíveis...), é a chance de que eles se abram aos fatos e reflitam sobre as razões da Escritura, apresentadas por Cristo que não se manifesta como tal precisamente para deixar que a realidade fale por si, sem a intromissão avassaladora de Sua autoridade.

No cap. 20 de João, a mesma camuflagem: Maria Madalena não reconhece os anjos e muito menos Jesus lúdico. Ela pensa que está conversando com o encarregado do horto... No capítulo seguinte, as vítimas do “engodo” são os apóstolos que não sabem Quem está lá na praia e lhes diz : “Ei, vocês têm alguma coisa para comer? Joguem a rede à direita...”.

E assim diversas vezes na Bíblia surge o problema da dificuldade do reconhecimento (mesmo em nível superficial do “Who’s there?”): problemas de reconhecimento de anjos; do cego de nascença curado por Jesus (Jo 9); de Esaú por Isaque: “És realmente meu filho Esaú?” (Gn 27, 24); de José do Egito etc.

O caso de José do Egito, do reconhecimento de José por seus irmãos, apresenta requintes de dissimulação lúdico-teatrais a serviço da verdade e da conversão do erro. Até o nome é mudado, ele não aparece como José, mas como Saphanet Phanec (Gn 41, 45). Quando Jacó, aflito pela fome em Israel, envia seus outros filhos ao Egito, “José reconheceu seus irmãos, mas eles não o reconheceram” (Gn 42, 8). E aí começa o jogo teatral orquestrado por José (que além de estar sob o “pseudônimo” Saphanet Phanec ainda por cima, “cnicamente”, vale-se de um intérprete - Gn 42-43 - como se não entendesse a língua de seus irmãos!). Seus irmãos, iludidos, relatam a seu pai:

“Chegando em casa, contaram ao pai tudo o que tinha acontecido. “O governador do Egito foi duro conosco,” disseram eles a Jacó. “Ele ficou dizendo que estávamos lá como espiões! “Nós dissemos: ‘Somos gente honesta. Não somos espiões. Somos doze irmãos por parte de pai. Um não existe mais, e o menor está em casa, na terra de Canaã.’ “Mas aquele homem, que é a maior autoridade do Egito, respondeu: ‘Só vejo um modo de vocês provarem que são honestos. Um de vocês fica detido aqui. Os outros podem ir para casa, levando mantimento para socorrer as famílias de cada um. Depois vocês vão ter de voltar para cá, trazendo o irmão mais novo. Se fizerem isso, ficará provado que estão sendo sinceros. Aí soltarei o seu irmão, e vocês poderão negociar à vontade no Egito.’” (Gn 42, 29-34).

A “farsa” de José prossegue com detalhes como o de “plantar prova de crime” mandando seu mordomo esconder uma taça de prata na bagagem de Benjamim para acusá-los (Gn 44, 2). Etc. Se José tivesse dito, desde o primeiro momento, “Sou vosso irmão a quem queríeis eliminar”, seus irmãos não teriam percorrido o caminho da conversão.

O capítulo 9 de João, o caso do cego de nascença curado por Jesus, é ainda o melhor tratado sobre a dificuldade - ou, para alguns, até mesmo a impossibilidade - do reconhecimento: das pessoas (“Who’s there?”) e da verdade.

A cena começa com Jesus curando o cego. Seguem-se as dificuldades de reconhecimento (“será que este homem que hoje vê é mesmo o ceguinho que conhecíamos?”; o interrogatório dos pais e do ex-cego etc.) e, sobretudo, as dificuldades provenientes da “cegueira” de espírito, que chega até o extremo da negação do fato (“esse homem é um pecador, logo não pode ter operado cura”) e a expulsão do ex-cego.

No final, ele re-encontra Jesus e o *reconhece* como Deus, enquanto os fariseus aferram-se à sua “cegueira”. E o capítulo termina com a terrível sentença de Jesus sobre cegos que vêem e videntes que são cegos. E ainda pior: “Se fôsseis cegos não teríeis pecado, mas como dizeis ‘Nós vemos’, então vosso pecado permanece”.

Josef Pieper escreveu um genial estudo sobre o caso do cego do Evangelho - “A experiência com a cegueira” (<http://www.hottopos.com.br/videtur12/cegueira.htm>) -, focando precisamente essa incapacidade de reconhecimento. Recolho aqui apenas os inquietantes parágrafos inicial e final:

Meditando sobre os descaminhos do mundo, surge o desejo de que a verdade pudesse, alguma vez, mostrar-se de forma totalmente irrefutável, como algo simplesmente irresistível, pela sua própria força arrebatadora. Mas, quão incertos são tais desejos e quão sinistras podem ser as formas em que, na realidade, dá-se a liberdade e também a fraqueza dos homens e como a verdade de modo algum “se impõe”, tudo isto torna-se manifesto na história que narraremos a seguir. [o cap. 9 de João]

(...)

Ao final, ficará evidente que também um olho que vê pode ser cego. Aliás, esse tipo especial de cegueira é bem o tema de nossa história.

(...)

E quando um dos que por lá estavam, um do partido dos poderosos, disse, irônico e ameaçador, que então, segundo isso [“cegos que vêem e videntes que são cegos”], eles, os poderosos, seriam também cegos, obteve de Jesus a resposta de que precisamente isto é que era o mal: que eles não eram cegos. Aí já não houve mais ninguém que perguntasse o que isso [“cegos que vêem e videntes que são cegos”] significava; perguntavam-se, sim, se tinha afinal algum significado, se havia, afinal, algo a ser compreendido. E assim termina a experiência com a cegueira. Disse eu que termina a experiência com a cegueira? Não, esta seria uma formulação um tanto imprecisa, e até mesmo injusta. O que terminou foi o relato; a experiência..., a experiência continua...

Shakespeare – A coruja era filha do padeiro

Voltemos à pergunta de Shakespeare e à tese de Julián Marías: a única coisa que importa é saber “*who’s there?*” e, mais precisamente, “quem sou eu?”. E este ser que eu sou não é coisificado, não é estático: o “*to be or not to be*” refere-se a um ser dinâmico, ao *ultimum potentiae* do homem, ao máximo do que se pode ser, como tantas vezes diz Tomás de Aquino. Daí que a pergunta “Quem sou eu?” vá acompanhada de outra, inseparável: “O que vai ser de mim?”. Ou como se diz na *Tabacaria* de Fernando Pessoa: “Que sei eu do que serei, eu que não sei o que sou?” (Pessoa ou Álvaro de Campos? *Who’s there?*). Um *to be* dinâmico e que envolve a abertura para o outro, segundo a célebre sentença de Ortega: “*Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo*”; e a sugestiva paráfrase de Juan Ramón Jiménez: “‘*Dime con quién andas, y te diré quién eres*’. *Ando solo. Dime quién soy*”...⁴⁷¹

Assim se compreende que o problema da falta de liberdade, da tirania, resida precisamente neste aborto do *pro-jeto* do ser pessoa. Shakespeare completa genialmente o questionamento do “*to be or not...*”, quando Ofélia, em sua loucura, dialoga com o ignóbil rei Claudius:

King Claudius: How do you, pretty lady?

Ophelia: Well, God dild you! They say the owl was a baker’s daughter. Lord, we know what we are, but know not what we may be. God be at your table (*Hamlet* IV. 5).

Trata-se de uma passagem riquíssima e cheia de alusões enigmáticas. Sem liberdade, sabemos o que somos (nas limitações da coisificação, da nossa redução ao “Manual de Instruções” do tirano etc.) mas não sabemos o que podemos ser, não podemos empreender a realização daquele máximo: a coruja era filha do padeiro!(!?)

O que significa essa misteriosa coruja, filha do padeiro? Os comentadores remetem a uma antiga lenda segundo a qual Cristo, em suas andanças, pára numa casa, a do padeiro, e lhe pede de comer. Generosamente, preparam-lhe uma massa com fermento, para pôr no forno, mas a mesquinha filha do padeiro, achando que aquilo era um desperdício, subtrai a maior parte e deixa apenas um pedacinho para assar. Ao ver o milagre de que aquele pedacinho comece a crescer enormemente, ela exclama assustada: “Hu, hu, hu!” e, como castigo, é transformada em coruja!

O símbolo da coruja recebe interpretações tradicionais. Segundo S. Tomás, a coruja alegoricamente representa: a astuta “prudência da carne” (e o correspondente embotamento do espírito) e a incapacidade de ver o sol (e o Sol é Cristo)⁴⁷²

Já a massa de pão com fermento representaria a tendência à realização do ser em direção àquele máximo (*ultimum*) do “*to be*” dinâmico a que Deus chama cada pessoa. Esse processo é impedido pela mesquinharia e pela opressão do tirano, sob a qual só sabemos o que somos, mas não o que podemos ser... Daí que o castigo divino reduza a filha do padeiro a coruja. Gabrielle Dane vê na fala de Ofélia para o rei um escárnio: “*God dild you!*” (em vez de *God yield you*)⁴⁷³. Talvez no sentido de que, tal como à filha do padeiro, Deus te retribua (o mal que fizeste). Uma aproximação da tradução desse *God dild you!* de Ofélia poderia ser “Deus lhe prague!”.

⁴⁷¹. Cit. por Pedro Laín Entralgo *El Problema de ser cristiano*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1997, p. 81.

⁴⁷² “*Nycticorax, quae in nocte acuti est visus, in die autem non videt, significat eos qui in temporalibus sunt astuti, in spiritualibus hebetes* (I-II, 102, 6 ad 1). E “*Solem etsi non videat oculus nycticoracis etc.*” (*In Metaph.* 2, 1, 286).

⁴⁷³ “*Reading Ophelia’s Madness*” - <http://www.english.ufl.edu/exemplaria/gdane.htm>

Contra a mesquinaria dos tiranos, as “manifestações” de Cristo são no sentido da realização: o vinho de Caná é vinho excelente; a pesca é de 153 peixes grandes; o cego recobra a visão... É nessa grandeza, que aponta para que a realidade realize o plano do Verbo, que se reconhece Cristo: Jesus lúdico que, como Mestre, se esconde para poder de verdade se manifestar. Àqueles que tenham olhos de ver a Cristo que passa...

莎士比亞之“Who’s There?” 淺探

Jean Lauand 著

何曄佳 譯

(translation into Chinese: Ho Yeh Chia)

“莎士比亞自己本身什麼都不是; 但他是所有別人可以成為的, 或是的” William Hazlitt⁴⁷⁴

莎士比亞的疑慮

同事 Waldir Cauvilla 教授時常在談笑間, 有意無意地給我們來些暗示性的指點。這次聊起莎士比亞, 他告訴我, 有些莎學研究者認為, 莎翁四大悲劇之一的「哈姆雷特」的關鍵疑慮不在於“to be or not to be”, 而是在另一個乍看之下無關緊要的疑問。那是在戲劇開頭時, 在夜深時分, 接近交換守衛隊的時刻, 一名守兵因為看見一個鬼魂, 而說出的: “Who’s there?”。

的確, 對名導演 Edward Yastion 來說, “Who’s there?” 才是這部戲的關鍵問題, 而且, 整部戲都在探索其答案。再說, “To be or not to be”這問題本身, 到底也就是在尋問“我是誰?”. 你是誰? 我是誰?

在這個問題的背後所表達的是人性戲劇性、幽默性的特色, 正如 Julián Marías 所說: “早在幾年前, 我在「形而上人類學」一書中曾表示過, 如把人類所有的問題都歸為‘人是什麼?’的問題之內, 是不對的。因為, 首先, 問題問得不好。雖然‘人是什麼?’這個問題, 是哲學幾千年來所尋問的中心問題, 但這是個會引入錯誤答案的問題。因為人不是一個東西。如果現在有人敲我們的門, 你會問‘是誰?’, 而不會問‘是什麼?’吧! 我們得把‘什麼’和‘誰’兩者之間的差別搞清楚。所以, 正確的問題不是‘人是什麼?’, 也不是‘人是誰?’ (這種問法問得沒有意義) 而是: ‘我是誰?’

(.....)因為, 如果有人敲門, 而你問: ‘是誰啊?’的時候, 常常會有人回答: ‘是我

⁴⁷⁴ 摘自 Thomas Armstrong 著之“七種智慧”, 139 頁。

啊!」。所以, 正確的問題是「我是誰?」。但, 這個問題還有它不可分離的下半題:「我將會有什麼下場?」。這兩個問題不但是分不開的, 而且從某個角度來看是相對的。我的意思是, 在我尋找第一個問題的答案時, 另一個問題會被冷落。如果我知道我是誰, 如果我能夠將自己當人來看待, 這並不能幫助我回答第二個問題的。相對的, 如果我想確定自己會有什麼樣的結局、什麼樣的未來, 那當然就得支撐於某些較穩定的、較有保障的事物, 並且採取些將自己物化 (將自己當物品看待) 的行動。以上這兩個問題都是避免不了的, 分不開的, 但從某個角度來看又是相對的。所以我才認為人生是充滿戲劇性的”。

玩遊戲與發現事實真相

尋找'Who's there'的答案是項艱難的工作。人性那看不見事物真相的傾向是奇異而不可思議的。法籍思想家 Clément Rosset 在他的「對真相的盲目」一書中解釋道:

“如果人有什麼值得注視的、近乎奇怪的性能, 那就是這個人類特有的才能: 當事實與人內心所希望的有出入時, 他會忽視一切外來的資訊, 而一味地抹視事實的真相, 並且堅決地與真相唱反調, 直到把真實犧牲掉才肯罷手。人這種才能在可算是有點魔術性的、嚇人的, 因為要使感覺的器官專用於不去感覺, 要使視覺器官專用於不看, 要使聽覺器官專用於不聽, 是不可能的。但這在人的確是這樣的, 而且發生的次數比我們想像的還多, 隨便什麼人都可以從日常生活中觀察得到”。

關於尋找真相的第一步, 莎士比亞給我們供了個好法子, 可做參考: 哈姆雷特王子利用皇宮裡的戲團演出, 請演員們安排一部殺君奪位的戲, 然後觀察他叔父(被疑殺父兇手)的反應, 因為遊戲是可以給我們線索的: 在葡文 aludir (找線索) 是由拉丁文 ad-ludere (玩遊戲、扮演角色) 演變而來的。這該不是湊巧吧!!!

另外, 耶叔基督也曾許多次使用過戲劇性的有趣方法, 半真半玩地假扮著不同的角色, 隱藏自己的真面目, 好使得別人能夠找到事實的真相。因為如不這樣做, 如直接把事實告訴人們, 他們就會失去自己發掘真實的機會了。

我們可以看到, 在耶叔基督復活後, 他在 Emaus 的子弟們認不出那個和他們一起的, 敘述著摩爾撒斯(Moises)和其他先知故事的外國人就是耶叔本人, 直到多個時辰以後, 才從基督分麵包的那熟悉的動作中認出來。試想, 如果耶叔從一開始就自承認是那個被判而死又復活的基督, 這不但是使人難以接受的, 而且他們也很有可能就失去發掘真相的機會了。從假扮至使弟子們自己發現的過程中, 顯示的就是, 玩遊戲是耶叔基督的教育工具, 和至愛的表現。耶叔基督的自我隱藏: 把自己偽裝成外地人, 化為弟子們所不認識的容貌, 就是耶叔給他們的, 打開視野發現事實, 並省思經典裡的道理的大好機會。耶叔基督所以不先自承認是基督復活了, 就是想讓真相自表, 讓弟子們自己發覺, 不受基督的權威影響。

在約翰(Joao)第二十章內, 還有另一段記載: 瑪達雷娜認不出天使, 也沒將基督認出來。她以為自己在和種菜的工人說話……接著, 在下一篇, 輪到耶叔的宗徒們 (apostolos)認不出是誰在海灘指導他們說:「你們沒東西吃嗎? 把魚網往右邊灑」。

就這樣地, 聖經裡敘述著無數個辨認真相困難的故事。如: 認不出天使來, 父親認不出自己的兒子來 (Isaque 與 Esau, Gn 27,24), 基督治瞎子的故事 (Jo, 9), 埃及的約瑟 (Jose)的故事等等。

在埃及的約瑟的故事裡, 約瑟採用了高明的化身手段, 連名字都改掉。他的父親 Jaco 因為害怕以色列的飢餓, 叫他的孩子們到埃及去。約瑟一見到他的兄弟們就認出他們來了, 但他們卻沒有將其認出。之後, 一連串的戲劇花招一一上演(約瑟除了化名為

Saphanet Phanec 外，還假裝聽不懂他兄弟們的語言，一切對談經由一翻譯官促使而成)。而他的弟兄們卻都毫無懷疑。

約瑟的故事也一樣充滿憐憫。如果他一開始就自己對兄弟們承認是那個被他們賣身為奴的約瑟，他的兄弟們也就不會痛改前非了。

還有，約翰第九章所記載的瞎子的故事，更是個意味著尋找“Who’s there”之答案的困難(近乎不可能)的描述。

耶叔治了那瞎子後，人們對總總認識人、事、物的困難開始產生（懷疑那個雙眼健全的人，是否與以前那個瞎子是同一個人）。尤其是心靈盲目更是達到了極端，甚至於完全否認事實，而把被治好的瞎子趕出逐走。在最後，前瞎子再度遇見耶穌，並認他為天主時，那些法利賽人還堅持於他們的盲目中。最終，此篇以耶穌對雙目健全的盲人嚴厲的判言為結論：“如果你們是盲人，那還無過。但因你們口口聲聲地說：「我們看得見」，所以罪過仍在”。

Josef Pieper 的一篇探討此問題的學說「盲目經歷⁴⁷⁵」值得注視。在此我僅摘下前後兩段：

“思索著關於世界墮落的問題，真希望有時候真實可以呈現得完全肯定、完全無法推翻，猶如一股無法抗拒的吸引力一樣。但這種希望是多麼地無實，而在實際上的，那些隨人心所欲，又同時顯現人類弱點的事實，又可以有多麼地可怕。再說，真實是不強迫人接受它的。而這一切都盡在此故事中了(基督治瞎子：Jo, 9)。

(...) 當時，其中一個有權勢的人，帶著諷刺與威脅的口吻，說：「如果看得見的是盲人，而瞎子是明者的話，那照這麼說，我們這麼有權勢的人也都是盲者囉！」。耶叔對他的回答是：「你們不是盲人」。這樣一來，就再也沒有人問那句“看得見的是盲人，而瞎子是明者”的話是什麼意思。而是問這句話到底有沒有什麼意思？到底有沒有什麼能被瞭解的意思？而這個盲目經歷就這樣地結束了。我說盲目經歷結束了嗎？不！這樣說太不準確，也太不公平了。結束的是故事的敘述，經歷嘛，經歷尚在”。

莎士比亞：貓頭鷹原是麵包師的女兒

現在我們再回到莎士比亞的疑問與 Julián Mariás 的論說：“Who’s there”，或者也可以說是“我是誰？”的問題上。這疑惑也出現在費南多培索艾(Fernando Pessoa)的一首“煙草店”詩裡：詩人問著：“我怎知我將會是什麼？我連我自己現今是什麼都不知！”。這是一個活動性的“to be”問題，並且也是個對別人、對外開放的問題。猶如 Ortega 的“Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”（我是我與我現時所居於的情況，如我不能為這情況做些什麼，那我也就不能為自己做什麼了。）和 Juan Ramón Jiménez 的充滿暗示性的“‘Dime con quién andas, y te diré quién eres’. Ando solo. Dime quién soy”（“告訴我你與誰同行，我就告訴你，你是誰。我獨行，請告訴我，我是誰”）的意思都是一樣的。

這樣，我們就能明白，缺乏自由的獨裁主義等等的問題，就是因為人們放棄了“成為人的實現策劃”而產生的。莎士比亞在他的「哈姆雷特」裡，以奧菲莉亞（Ofelia）在精神崩潰而瘋狂發作時，所說出的一段話，高明地結束這場對“to be or not to be”的探索：

“King Claudius: How do you, pretty lady?

Ophelia: Well, God ‘ild you! They say the owl was a baker’s daughter. Lord, we know what

⁴⁷⁵ <http://www.hottopos.com.br/videtur12/cegueira.htm>

we are, but know not what we may be. God be at your table” (Hamlet IV. 5).

這是一段非常撲朔迷離但含意豐富的對話。因為，在沒有自由的環境裡，我們知道我們是什麼（在那種種將人類物質化的限制與壓迫中），但，在這種情況之下，我們卻永遠無法預知我們可以成為什麼，無法盡情地發揮人成為“人”的潛力：所以，貓頭鷹原是麵包師的女兒!!!（這個比喻是何等難解啊？）

這隻神秘的貓頭鷹又是什麼意思呢？許多莎學家認為這是引述一個神話的比喻詞。據說，耶穌基督有一次，來到了一個麵包師的家裡，並向那家人討食物。麵包師很慷慨地馬上為他擱了一大團麵，放在那等著發酵。但麵包師的小氣女兒，認為太奢侈了，就把一大半麵團挖走，只留下一小塊在烤箱裡。但那一小塊竟然奇蹟地越發越大，她驚訝地叫著：“嗚，嗚，嗚!!!”，然後就化身為一隻貓頭鷹了。

貓頭鷹在西方文化裡象徵著許多事物。比如，聖湯母斯的貓頭鷹，不但代表著靈性的退化，更含有不能見日光的意思。（再說，太陽是耶穌基督的象徵）。

另外，等著發酵的麵包也代表每個人的靈性昇華傾向，那與生俱來的，上帝對每個人呼喚的實現至善的“to be”。但，這個實現也許會被某獨裁者，或自私吝嗇等種種因素所阻止。所以，在這些情況之下，我們只能夠知道我們是什麼，而卻無法預知我們能成為什麼。

與獨裁者的自私吝嗇作為相反地，基督的表現是充滿建設與實現性的。他給 Caná 的酒是上好的，他教人去釣到的是一百五十三隻大肥魚，瞎子重見光明等等許多慷慨大方的作為，都是在告訴我們，如何實現天主的話，認同基督：他就是喜歡玩遊戲的耶叔，猶如一位教師，以細緻的心思，因自我隱藏所以真正地顯露。

Outros Escritos de JL

A relação com Julián Marías – minha gratidão

Traduzida ao árabe, entrevista a Julián Marías (site da Tunísia)

Traduzida ao russo: edição de JL de conferência de J. Marías (site russo)

Outros textos publicados no exterior

A relação com Julián Marías – minha gratidão

Julián Marías (1914-2005) foi em sua época (e talvez o seja ainda hoje) o filósofo mais lido pelo grande público na Espanha (e na Hispanoamérica).

Ao realizar a primeira viagem fundacional de nossas revistas, em 1998, escrevi uma carta para Julián Marías, dizendo-lhe que era orientador de Sylvio Horta, que tinha feito um mestrado e estava fazendo um doutorado sobre sua obra na USP e que eu gostaria de entrevistá-lo para uma de nossas revistas. Ele assentiu e logo que cheguei a Madri, telefonei e ele marcou para o dia seguinte na “*primera hora de la tarde*”. Por sorte, ocorreu-me perguntar que hora era essa e ele respondeu: “*Hombre! A las 4 o, si prefiere, a las 5...*”. Nesse ano e no seguinte, concedeu-me duas entrevistas preciosas, em seu apartamento na rua Valle Hermoso (o porteiro de seu prédio tinha lido muitas obras de JM. Coisas da Espanha!).

Após gravarmos a entrevista, Don Julián convidou-me para assistir a algumas de suas conferências sobre filosofia (ele estava dando dois cursos de conferências). Anotei endereço, as datas e fui. Ao chegar ao local (a conferência era na *calle San Bernardo*, rua central em Madri), havia uma multidão, mais de 300 pessoas que se apinhavam para assistir a um filósofo, que contava, então, com 84 anos. Marías era um conferencista incomparável que, quase literalmente, tirava o ar da plateia. Ao final, perguntei sobre a trabalhadeira da preparação e ele respondeu-me que não, que era tudo improvisado. E com o oxímoro: “*una improvisación inmensamente preparada!*”.



No apartamento de Julián Marías em Madri



Sylvio Horta

D. Julián quis honrar-me, recebendo-me na ante-sala da conferência e, ao final, duas professoras da *Asociación de Amigos de Julián Marías*, Cármen e Teresa Barril Roche (são irmãs), vieram me perguntar se eu tinha gostado, de onde eu vinha

etc. e me falaram da *Asociación*. Combinamos um encontro para conversar com mais calma, no dia seguinte, em frente ao Museu do Prado. Cheguei pontual e quando expliquei que, além de professor, era editor, elas prontamente me ofereceram, da parte de JM, muitas fitas das conferências do filósofo para publicação. Graças a essa generosa oferta, publicamos, com exclusividade, conferências de JM.

Em 17-6-2000, data em que JM comemorou seu 86o. aniversário, a AAJM confiou também à nossa editora a publicação do curso ministrado em 1999-2000 em mais de vinte conferências (uma para cada filósofo: de Heráclito a Heidegger, passando por Aristóteles, Agostinho, Descartes, Locke, Husserl, Ortega etc.) sobre os estilos da filosofia. Quando se tem em conta que a *Historia de la Filosofía* de Marías (de 1940) é até hoje um dos livros mais vendidos no mundo, pode-se avaliar a importância desse gesto de amizade e confiança.

Essas conferências tiveram imensa difusão em todo o mundo de fala espanhola e uma delas, por mim editada, foi colocada no “*Programa de Estudio*” do Ministério da Educação do Chile (https://www.curriculumnacional.cl/614/articles-140125_programa.pdf).

A seguir, apresento o texto, traduzido ao árabe, de uma das entrevistas que fiz a JM (em 8-4-1998) e minha edição da conferência “El método ante el problema de Dios”, traduzida ao russo e publicada na Rússia. O original da entrevista encontra-se em http://www.hottopos.com/notand1/entrev_marias_trad.htm e o da conferência está em: <http://www.hottopos.com/rih28/89-94JM1.pdf>.

Traduzida ao árabe, entrevista a Julián Marías,

8-4-98

(Publicada no site da Tunísia: <https://alawan.bnt.nat.tn/author/629alawan-org/>)

حاوره: جون لواند - حوار مع الفيلسوف الإسباني - خوليان مارياس

(ترجمة: أحمد يمانى) (Julián Marías - Jean Lauand)

خوليان مارياس (1914-2005) أحد أهم الفلاسفة الإسبان، تتلمذ على يد أورتيجا إي جاسيت وشابيير زوبيري، وأسس مع الأول "معهد الإنسانيات" في مدريد. لم يقم بالتدريس في الجامعات الإسبانية في عهد فرانكو لأسباب إيدولوجية، لكنه قام بالتدريس في عدة جامعات أوروبية وأمريكية. قرأ كذلك النصوص الأساسية في الفلسفة في اللغتين اليونانية والألمانية وأصدر كتابه الهام "تاريخ الفلسفة" وهو في السادسة والعشرين من عمره. له عدد هائل من المؤلفات نذكر منها: "فكرة الفلسفة"، "هنا والآن"، "التربية العاطفية"، "خريطة العالم الشخصي"، "بين قرنين

كيف تري الوضع الحالي للفكر الفلسفي؟ وأي موضوعات تكثر لها وقتك مؤخرًا؟
أعتقد من خلال وجهة نظر سوسيولوجية عامة أنّ الفكر ليس في وضع جيد. وأنّ كثيرًا ممّا يقال ومما ينشر- في تقديري- ليس على علاقة كبيرة بالفلسفة

أواصل التفكير في الاتجاه الذي نحوته منذ سنوات عدة وقد نشرت سلسلة من الكتب في الفترة الأخيرة ربما تكون بعيدة عن الأثروبولوجيا الميتافيزيقية، فكلّ ما كتبت من كتب منذ العام 1970 إنما هو سير لواقع الحياة الإنسانية وخاصة الجيلة الشخصية، فكرة الشخص. في هذا الصدد أعتقد أنّ هذا ما تقدّم بالفعل أكثر: الكتب الأخيرة، "علة الفلسفة"، "خريطة العالم الشخصي"، "بحثا عن الأفضل" وأخيرا "أشخاص" -كتاب صغير هو الأخير الذي نشرته في البحث الفلسفي- أعتقد أنّها محاولات لسبر واقع الشخص والذي يبدو لي يوما بعد يوم أكثر أهمية وأكثر اختلافًا عن الأشياء. ما يشغلني بالضبط كيفية وجود اتجاه للسقوط في فكر الأشياء، في التنشئة، ونسيان الشرط المختلف تماما للأشخاص كواقع دراماتيكي وإسقاطي يقوم في جانب كبير منه على اللاواقعية، واقعي ولاواقعي في الوقت ذاته وعلى هذا فهو ليس بشيء. وهذا ما يقلقني، أعتقد أنّ الفكر الحالي المهبط عبر التاريخ وعبر نظرية الحياة الإنسانية قد تقدم بشكل ظاهر في الآونة الأخيرة. أنوي أن أواصل هذا العمل ما دمت حيًا وأتمنّى بالإدراك

وأى محاضرات تقدّمها مؤخرًا؟

أقوم بإعطاء عدة محاضرات منها ما يتعلق بإسبانيا في القرن الواحد والعشرين ومنها ما هو على علاقة مباشرة بالمسيحية، أحول فيها أن أحدّد كيف يرى الواقع شخص عانى من تأثير المسيحية، ولا أعني فقط الأشخاص المؤمنين، والذين هم في واقع الأمر مسيحيون، بل الذين ولدوا وتشكلوا في بلاد مشروطة بالمسيحية، أي أوروبا وأمريكا، كلّ الغرب وبعض البلاد الأخرى التي تلقت هذا التأثير العام. أي أنهم أشخاص تلقوا رؤية للواقع ذات صبغ عقائدية ومفاهيم تجعلهم مختلفين عن الآخرين، وأنا أحول أن أحلّل ما يقوم عليه هذا. أعتقد أنّ الأمر كالتالي: تقوم المسيحية بالتحديد على التأويل الشخصي للإنسان، المسيحية هي الرؤية الشخصية للإنسان وبالتأكيد للإله كذلك. الطريف في الأمر أنه بسبب إثقال الفكر اليوناني، غير وقبل المسيحي، على الفكر المسيحي - وخاصة اللاهوتي منه- والمتركز (الفكر اليوناني) في مجموعة مفاهيم طبيعية - مفاهيم مثل الماهية والعلة والجوهر والطبيعة إلخ - فإنه لم يتم التفكير كفاية في واقع الشخص في المسيحية، وما يبدو لي مثيرا للاهتمام أنّ الفكر الآتي هو الذي يقوم باكتشاف مناهج لاستقصاء فكرة الشخص والحياة الإنسانية فيما هي عليه وهذا ما سوف يسمح حقيقة بطرح مشكلة المسيحية بطريقة مناسبة عقليا. أعتقد حتى في إمكان وجود نوع من "النهضة" للفكر اللاهوتي من خلال نظرة جديدة تماما موجودة في لحظات بعينها. بديهيّ مثلا أنه في فكر القديس أغوستين أو ريكاردو دي سان بيكنور أو القديس أنسيلمو، ثمة مقارنة، ثمة دلائل بعينها، ثمة فكرة لتأويل الله انطلاقا مما يعلمنا الإنسان، ففي نهاية الأمر ما يبدو معقولا، إذا كان الإنسان قد خلق على صورة أو على شاكلة الله فإنه يبدو مناسبة الابتعاد عن الصورة كي نفهم المثال وليس الابتعاد عن الأشياء التي هي أكثر بعدا بالكيفية التي أرى بها أن هذا هو الطريق الذي يمكن أن يوجد عبره تقدّم هلمّ في الفلسفة، ومن جانب آخر مقارنة للفكر اللاهوتي ستكون على جانب كبير من الأهمية كذلك.

ولكن كيف ترى، في أيامنا هذه، فكرة احترام الشخص واعتباره. هل تقدمنا حقيقة في هذا الشأن؟

أعتقد أنّ ثمة وعيا بفكرة أنّه يجب أن يكون كذلك. في الممارسة ليس الأمر بالغ الواقعية وهناك بالطبع احتقار للشخص وهناك اغتصاب لحقوقه وهناك أحيانا اغتصابات كبرى للأشخاص ولكنّ هناك وعيا بأنّ هذا لا يجب أن يكون على ما هو عليه، ثمة وعي بأنّ هناك... واجبات خاصة...

هناك نقطة تبدو لي هامة: يتم الآن استعمال كلمة "حقوق" ولكن نادرا ما يتمّ استخدام كلمة "واجبات"، على سبيل المثال، عندما يتمّ الحديث عن "حقوق الإنسان"، وأقول إنّ هذا حشو، ليست هناك حقوق أكثر من الإنسان، ليس هناك آخرون. عندما يتحدثون... مثلا، هناك أشخاص يتحدثون عن حقوق الحيوان، أقول ليس للحيوان حقوق، بل علينا واجبات تجاهه وهذا أمر مختلف تماما. كذلك لدينا واجبات تجاه الأشياء: لا يمكنني تدمير لوحة نيفيسة أو بناية قيمة: ليس الأمر أنّ لديها حقوقا بل إنّ لديّ واجبات تجاهها مع الحيوانات الشيء نفسه لديّ واجبات تجاهها وليس أنّ حقوقا لديها. إنهم يحولون تحلشي الحديث عن الواجبات... لكن يوجد وعي، كذلك كما أنّ هناك مثلا شعورا إيجابيا - وأعتقد أنّ هذا تقدما في حدّ ذاته - بنوع من التضامن، على الأقل نظريّ. بمعنى أنه يتمّ الشعور أنّ ما يجري في العالم مثلا من أحداث سيئة، والمعاناة في أيّ جزء من العالم إنما تقوم بالتأثير علينا وإنه علينا أن نهتمّ بالأمر. لا ينشغل المرء فقط بما يخصه، بما هو قريب منه، لدينا وعي كذلك بأنّ ما هو بعيد يؤثر علينا. يمكن أن يحملنا هذا إلى نوع من الرياء، أن الناس تهتمّ بالـ "قريب" البعيد، "القريب" يعني من هو على مقربة، لكن هناك من يريد أن يقوم بأعمال كبيرة في بلاد أخرى لا يعرف عنها شيئا. أعتقد أنه يجب البدء بما هو مجاور وقريب. لو حاول كل شخص أن يساهم في سعادة أشخاص محددين يحيطون به فإنّ هذا يعدّ أمرا واقعا ويمكن عمله والعالم سيصير أفضل، ولكن على أية حال، من الجيد كذلك هذا الشعور لنقله بالتضامن العام، أن ما يحدث للإنسان في أي مكان في العالم وبأية صورة كانت إنما يحدث لنا نحن كذلك.

وكيف ترى النزوع الإسباني الخاص تجاه العالم اليوم والمستقبل القريب؟

أعتقد أن الفكر الإسباني في القرن العشرين كان على درجة كبيرة من الإبداع، إنّ لدى الثقافة الإسبانية، إن شئت، حجما ليس كبيرا جدّا بالمقارنة بثقافات أخرى، ولكن مع بداية

القرن ومع ما ندعوه بجيل "98" فإنها قد وصلت إلى قمته، وربما تحصلت على أن يكون لها شخصيات على قدر كبير من الأهمية مثل أية ثقافة أخرى. ربما يكون البروز الإجمالي ليس كبيرا كما يحدث في الدول الثلاث أو الأربع الأكثر إبداعية في مجال الثقافة، لكنه كان بلدا مبدعا كثيرا، بشخصية جديدة، شخصية تبدو لي هامة: كان لدى المفكرين الإسبان موهبة أدبية مكنتهم من التواصل، وهذا ما جعل الكثيرين يبدون اهتماما، وهناك أمر يدهشني وهو أن مبيعات الكتب الفكرية في إسبانيا هي الأعلى في كل أوروبا، لا أحد يعلم ذلك في إسبانيا وعندما أشير إلى هذا الأمر لا يصدقوني، لكنه حقيقي. وهذا يعني أن القراءة هنا أعلى من أي بلد أوروبي آخر، لماذا؟ لأنه لا يقرؤنا المختصون فقط بل الأشخاص المعينون بأي حقل آخر والذين لديهم نوع من الاهتمام. وكذلك إذا ما تم إعطاء محاضرات فلسفية فإن عدد الحضور يكون كبيرا.

وهل يؤول هذا الأمر إلى خاصية إسبانية بعينها ؟

يؤول إلى الفكر الحي، فكر ذي تعبير أدبي على قدر كبير من القيمة، يجعل من كتب الفلسفة كتباً قابلة للقراءة وليست مجرد أبحاث غامضة أو تجريدية. بهذا المعنى أظن بإمكانية أن تكون هذه خميرة تحت على العودة إلى الفكر النظري والذي هو معروض للخطر تقريبا في كل مكان.

من جانب آخر فإن لدى إسبانيا وضعا شائعا: إسبانيا بلد أوروبي، أحد مؤسسي أوروبا، وكذلك إسبانيا رابطة جذرية بأمريكا اللاتينية، أمريكا الهسبانية أو الإيبيرية، وإذا شئت فإنه المصطلح نفسه، واحد إغريقي والآخر لاتيني، وهنا يجب إضافة البرتغال والبرازيل، وهذا يشكل واقعا كليا. إذن لدى إسبانيا رابطتان واحدة أوروبية والأخرى أمريكية. أقول دائما إن إسبانيا بلد غربي بشكل جذري لأنه لا يمكنه التخلي عن أوروبا ولا عن رابطته الأمريكية وهذا يمكن أن يكون عنصر توسعه وانفتاح على كل أنواع التأثير والتنشيط.

تحدثت عن الوجه المزدوج لإسبانيا. ألا يمكن الحديث كذلك عن بعد ثالث، عن البعد العربي لإسبانيا؟

هذا أمر مهم جدا، وكان الغزو الإسلامي عام 711 حدثا شديدا الأهمية في تاريخ إسبانيا وقد قضى على الملكيات القوطية الجرمانية التي استقرت في إسبانيا واستطاع العرب والبربر احتلال أغلبية أراضي شبه الجزيرة، أفضل كلمة المسلمين، لأن العرب في النهاية كانوا أقلية.

كان هذا بالغ الأهمية من خلال وجهة نظر تاريخية وبالطبع سياسية. لكن المسيحيين الذين بقوا يعيدون عن السيطرة الإسلامية فهموا الأمر على أنه ضياع لإسبانيا، تمت صياغة المعادلة كالتالي "ضياع إسبانيا" وتم فهم الأمر على أنه حدث طارئ. من المدهش أنه بعد قرن أو قرن ونصف من الغزو الإسلامي ظلت هذه الفكرة مهيمنة في إسبانيا المسيحية وقيل إنه حدث عارض ومن ثم شرعوا في إعادة الاستيلاء على الأراضي، والتي هي استعادة لإسبانيا الضائعة. أي أنه يمكن التفكير في أن إسبانيا بسبب من التأثير والتعويض مع الثقافة والشعب العربيين فإنها بمعنى ما يمكن أن تكون أقل أوروبية، وبمعنى آخر يمكن أن تكون أكثر أوروبية من الآخرين لأنها أرادت أن تكون مسيحية. البلاد الأخرى هي أوروبية لأنها لا يمكن أن تكون غير ذلك، لكن إسبانيا كان يمكن لها أن تكون كبلاد شمال إفريقيا والتي كانت هيلينية ورومانية ومسيحية ثم بعد الغزو الإسلامي تحولت إلى اللغة والثقافة العربيتين وهي بلاد ذات ديانة إسلامية انضمت إلى هذا العالم، أما إسبانيا فلا، فمن البديهي أنه كانت لديها إرادة أن تكون مسيحية، مما يعني أوروبية وغربية، وبهذا المعنى فإن لديها نوعا من الأوروبية أكثر من الآخرين.

من جانب آخر فإن تاريخ العصور الوسطى كان صراعا بين المسيحية والإسلام وفي إسبانيا حدث هذا جسما بجسم، حدث على القرب بتأثيرات متبادلة، في حقب صراع فعالة من التعويض السلمي ومن الإعجاب المتبادل والتي تركت آثارها. بيد أن ما لا يمكن فعله -وهذا على سبيل المثال خطأ من قبل أمريكو كاسترو- أن نقوم بعمل مقابلة بين ثلاثة عناصر: المسيحية والإسلام واليهودية. إسبانيا بلد مسيحي كان على علاقة شديدة القرب بالعالم الإسلامي وتعويض معه وتأثر به، وكانت هناك أقلية يهودية شديدة الفعالية والأهمية، ولكن من البديهي أن العناصر الثلاثة كانت ذات أهمية غير قابلة للمقارنة فيما بينها.

وكيف ترى تقدم الإسلام على المسرح العالمي؟

إنها مشكلة بالغة التعقيد، من البديهي أن العالم الإسلامي كبير جدًا وهناك الكثير من الصيغ الإسلامية، وفي أماكن عديدة هناك الكثير من الأشكال المتطرفة وهي، بالمناسبة، مثيرة للقلق. ثمة سلسلة من الروابط تبدو لي على جانب كبير من الخطورة، على سبيل المثال، مد فعالية الدين إلى الحياة السياسية والحياة الشخصية؛ وما يسمّى الآن بالأصولية إنما هو عنصر بالغ الخطورة بطبيعة الحال. سيكون بالإمكان أن يستحيل الإسلام، كما هو عليه حاله اليوم، بالإضافة كلك إلى تحوُّله إلى شيء لديه رابط سياسي بالضرورة، إلى خطر كبير، ليس فقط بالنسبة للآخرين ولكن بالنسبة للإسلام نفسه، يمكن أن يكون هناك نوع من التزييف بالمعنى الذي كنت أتحدث به عن الكفر المسيحي بالمسيحية، وبالمناسبة يمكن أن يكون هناك كفر إسلامي بالإسلام بهذا المعنى.

فيما يتعلق بهذا فإنني قمت منذ فترة بتأمل هذه الفكرة؛ يتحدثون عن البلاد الإسلامية ولا أحد يتحدث عن البلاد المسيحية. بالطبع في البلاد المسيحية ثمة أشخاص غير مسيحيين ومن ثم لا يسمح بالحديث عن بلاد مسيحية، أم لعله إسلامي كل من يعيش في البلاد الإسلامية؟ لا أعرف، وأفترض أن الأمر ليس كذلك. ولكن، رغم ذلك، يتم الاحتفاظ بالتسمية

أي أنه في العالم المسيحي هناك نوع من المجموع لا يمكن تسميته مسيحيًا والإسلام على العكس، وهذا لا يبدو عادلاً بشكل كامل، خاصة وأنه يتنافى مع الحقيقة

حاوره: جون لواند

بمشاركة: ماريو سبروبييرو وإليان لوتشي

المصدر: موقع الوان

**Traduzida ao russo: edição de JL da conferência de
Julián Marías “El método ante el problema de
Dios”.**

(publicada pela Editora da Universidade dos Urais, Ecaterimburgo, 2007,
em: <https://elar.urfu.ru/bitstream/10995/4550/2/sf-07-69.pdf>)

Метод и проблема Бога

Хулиан Мариас (Julián Marías)

(Издательство: Jean Lauand; Перевод Заболотских К.И.)

Основной отправной пункт: проблема Бога не является первоначально философской проблемой. Понятие Бога - это религиозное понятие, с которым философия должна сделать нечто, естественно, может быть многое; но изначально, это не философская тема или понятие. Тем самым, если хотите, в этой форме мышления находится то, что называется предфилософией.

Предфилософия - это не философия; предфилософия это именно некоторый тип реальностей, которые появляются, с которыми встречается философия, которые будут философскими вопросами, если они поставлены, выработаны, названы философией; то есть, если с их помощью создается философия; но если нет, она еще не является этим.

Большая часть философских вопросов - это вопросы, порожденные реальностью: вы думаете о сущности природы: что есть природа?, что надо понимать о природе, что хочет сказать, например, понятие *physis*, на греческом? Это нечто, что есть здесь, реальность, которую надо понять, которую надо интерпретировать. Включая реальности другого типа: например, познание; познание - это реальность исходя из которой устанавливается философия, истинна она или нет, истинно ли познание или нет. Вы думаете о скептическом вопросе, который гласит: нет истины, истина недоступна, и т.д. Это позиция возможна философски и это часть реальности, которая является познанием, согласно которому можно сказать, что оно не действительно, что оно не истинное познание и т.д. То же самое происходит даже с проблемой реальности внешнего мира: есть крайние идеалистические позиции или даже солипсистские - в известной степени у Беркли - согласно им, этот внешний мир не таков, не имеет истинной реальности... но он здесь находится, это то, о чем мы говорим: мы отрицаем адекватную реальность, истинную, глубокую или достаточную...

В случае с Богом ситуация иная. В случае с Богом, нет реальности, которую мы будем исследовать или даже отрицать: она не существует! Во-первых, когда мы говорим «Бог», это идея, идея и реальность, которая точно не находится здесь, не находится перед нами, не является очевидной... То есть, встречается религиозная идея Бога, это религиозное понятие. В этом случае, ссылаются на реальность, которая не является, которая не находится здесь, которую мы не встречаем и в этой мере она не проверяемая. И которая тем

самым, есть то, что надо подвергнуть сомнению в его собственном существовании: в зависимости от того, имеет оно реальность или нет, это есть идея.

Поэтому очевидно, что если философия сталкивается с этой проблемой, с этим понятием, она находит это чуждым своему содержанию, собственно говоря. И это - именно это парадоксально - это неизбежный вопрос. Неизбежный, поскольку он не принадлежит своему содержанию – собственно высказанному - появляется понятие Бога, если производится понятие Бога, это заставляет философию ставить этот вопрос. В конечном счете, мы говорим, что необходимость в проблеме приходит извне, в конечном счете, есть деяние - деяние Бога, которое не появляется неизбежно как деяние и я полностью его не обнаруживаю, которое есть деяние идеи Бога.

Но идея Бога, говорить о Боге, означает интерпретацию реальности. Реальность имеет смысл и другой - абсолютно отличный – е

сли полагаться на Бога или нет, если есть Бог или нет. Тем самым, получается следующее: когда допускается «Бог» берется позиция, берется позиция уже об интерпретации реальности, о смысле реальности, не о том, о чем был этот смысл, но о том, имеет она смысл или нет.

Вы видите тем самым, качество этого вопроса: в принципе несущественного для философии, не внутреннего, но того, который заставляет философию ставить его: потому что он встречается, так скоро как появляется это имя, естественно, с содержанием, а не просто имя - ставится под вопрос видение реальности, всей реальности. Тогда проблема существует, если этому имени соответствует нечто и тем самым если реальность полностью, реальностью в своей общности - точно та, которая является более или менее явной и с которой мы должны создавать нас самих, - в зависимости от того, имеет ли эта реальность смысл или каков этот смысл.

Тогда, по моему мнению, это собственно философская постановка проблемы Бога: то есть, распознавать, что не принадлежит философии *per se*, прямо, но предфилософии, которая предлагает последующей философии отличающуюся деятельность, которая является религией. И поэтому, религия не имеет философского бытия: человек - религиозен возможно во всей своей истории, человек полагается а Бога - в одной или другой форме - без которой ему не приходит в голову создавать философию- не будем забывать также, что философия существует в манере прерывистой: философия создается только в некоторых местах мира, в определенные эпохи, в прерывистости

То есть ставится вопрос, который может стать адекватным методом для того, чтобы философски проанализировать проблему: здесь идет речь о философии, а ни о теологии, ни о религии: религия- это именно то, что вводит проблему, ставит необходимость видеть если эта реальность существует и тем самым реальность воплощается в факте что Бог справедливо есть. И главная черта, то что мне кажется, является движущей силой вопроса, это именно то что предполагает собственную сущность философии: философия отделяет *понятность* от реального. Реальное понятно и тем самым мы можем спрашивать у него и пытаться понять его. Это тоже является предфилософией, это также предшествующее философии, это вера, это не результат философского познания. Философ часть того нечто, что не является философией: вера в которой реальность является понятной и которая тем самым может вопрошать к ней самой, может ее исследовать, может ее пытаться понять. Вообразите форму человеческой жизни - мы не говорим о формах жизни,

которые не человеческие - которые не составляют части этой *веры* – я подчеркиваю этой веры - она предвидит, что реальность в ней понятна, (по меньшей мере, в принципе: может быть не вся, может быть не полностью, может быть не исчерпывающе, но понятно...).

Итак, справедлива эта вера, вера, которая делает возможной философию - в общем, наука это познание, включая теоретический разум; все это часть предфилософской веры, я настаиваю на понятности реального - оно имеет узкую связь точно с тем, что вводит эту идею Бога религиозного происхождения, которая может не иметь выводов философских, *но* если философия сталкивается с этой идеей, если имя «Бог произнесено в философском контексте, философия обязана поставить этот вопрос и тогда, рождается философская проблема: философская проблема Бога, которая не является ни религиозной проблемой, ни теологической, но только узко философской проблемой.

Очевидно, что идея понятности - никогда не надо достаточно настаивать на этом - зависит от того, как реальность была понята, была обдумана. Очевидно, что если реальность понята, она понята кем-то: он ее может понять, он ее может исследовать понимая, он может дополнить понимание, он может прийти к совершенному пониманию - трудно, невероятно, но в принципе, возможно. Тогда, а если этого не случится? Что нам позволяет точно верить в понятность? Я хочу сказать, что нечто понятно, я хочу сказать, что оно имеет смысл и этот смысл может его раскрывать и соответствует точно тому нечто, что понятно, схеме структуры, системе связей, каким - нибудь связям, которые оно может исследовать, может открывать, может быть таким способом, который с человеческой точки зрения, всегда будет частичным, несовершенным, но здесь находится возможность понимания.

Есть уровни понятности. Есть идея, которая всегда очень меня занимала: понимать жизнь животных. Очевидно, что биология и зоология сильно прогрессируют, да, но я думаю, что еще не хватает многого в рассмотрении того, что есть жизнь животных, что для меня оказывается в высшей степени вызывающим беспокойство. Очевидно огромное, нереальное богатство животного мира: сотни тысяч известных видов, классификаций, - известных зоологам! Не забывайте это; есть около 300.000 видов жуков и мы не говорим о том, если взять союз животного царства.. Тогда мы сталкиваемся с тем, что есть уровень понятности: если мы берем высших животных - собаку, кошку, тигра, лошадь - нам стоит большого труда представить себе что может означать глагол *жить* в отношении каждого из этих высших животных. Очевидно, во многих есть понятность, достаточно понятности: они понимают многие вещи, участвуют в понимании; возможно то, чего им не хватает - радикально – это идея понимания. То есть, животное, включая высшее животное не ставит проблемы, не ставит вопросов, оно разрешает ситуации, ориентируется многими способами - в основном хорошо, с таким вызывающим беспокойство совершенством - при помощи системы инстинктов - и мы не думаем, что система инстинктов это чистый механизм, это и не есть это, животное имеет инстинкты, но имеет перцептивную систему - иногда тончайшую- животное видит реальный мир, слышит, чувствует реальность, различает реальности, различает пищу по ее виду: меня с детства всегда поражало это странное животное шелковичный червь, который на протяжении всего своего творения ест только лист тутового дерева - Боже мой, какая избирательность!

Очевидно, что животное имеет очень тонкую перцептивную систему; оно видит добычу, ее преследует и настигает, убивает ее и съедает. Есть

элемент, скажем мы, понимания (не проблем, а ситуаций), который действует обычно с большим успехом, но не спрашивает себя, мир не появляется для животного как понятный: он понимает без необходимости видеть его как понятный. Человек другая вещь, человек всегда ставит вопросы. Для человека характерно находит он или не находит разрешение: он ставит вопросы. Именно реальность для него проблематична; проблема есть нечто, с которым я встречаюсь и говорю *я нуждаюсь*. Естественно, есть многие вещи, которые мне не необходимо знать: если я спрашиваю у вас: «Сколько волос у вас на голове?» Мы не имеем идеи этого и нам это не надо ни для чего, это не проблема. Тогда предположим, что нам скажут: «Если вы имеете четное число волос, ничего не происходит; если вы имеете нечетное число, мы отрежем вам голову». Это появится как проблема и какая проблема! И нас очень интересует нечто, что для нас не важно абсолютно ничто: что значит знать сколько волос мы имеем на голове.

Это есть разница, это есть вопрос: проблема — это есть нечто, что мы не знаем, но нам *необходимо* знать, мы хотим знать на что нам опираться. То, что нас приводит к рассмотрению того, о чем мы говорим в иной раз: современный человек имеет склонность пожимать плечами, когда его спрашивают что произойдет с ним после смерти... Для чего ему служит все, что он знает или может знать, если он не знает на чем основываться относительно самого главного из всего? Потому что он знает, что умрет, но не знает, что значит умирать и что происходит после. Чему служит все, что он знает, чему служит все то, что он старается узнать? Очевидно, это непоследовательность, это значит жить в понятном реальном мире, чей характер это понятность и тем самым есть возможность ставить вопросы о нем, но он останавливается в постановке вопросов, он считает, что это - что это самое важное - не есть проблема, и, в конечном счете он возвращается к тому, что предполагает, что есть его предки относятся к жизни животных (то что мне кажется, с каждым разом менее возможным, каждый раз менее вероятным).

То есть мы установили некий параллелизм, потому что очевидно, если «Бог» хочет сказать что-нибудь, он хочет сказать, что реальность - понятная, что этот мир был - мы говорим слово неподходящее - «помыслен» Богом, понят Богом, создан Богом. В креационистских религиях, созданных согласно плану, проекту, функция, система отношений, которая позволяет, понять то, что человек - мало помалу, с недостатками...- понимает: то есть дает понимание основ.

Тогда, если нет этой понятности, что происходит? В общем, мышление последних столетий отвергает это. Отвергает это, не отдавая себе отчет в том, что оно тянет за собой смысл своего занятия, своего призвания. Говорят о том, что - это известно - что Наполеон спросил у Лапласа, что он думает о Боге, и тот ответил: «это гипотеза, в которой я не нуждаюсь». Он в ней не нуждался для того, что он делал, для специфического исследования, астрономического, очевидно нет; для того, чтобы понимать реальность, да, да, если ему надо поставить проблему! Надо поставить под вопрос возможность понимания реального, всего реального, какой-нибудь реальности, до самых элементарных, до материала, физики... Потому что если не появляется другой вопрос – мы упоминали о нем в другой раз - это лейбницевская формула, которую обновил Унамуно и позже окончательно Хайдеггер: «Почему есть нечто, или скорее ничто?». Хайдеггер говорит *ente - Seiendes*. Почему есть нечто? Почему есть реальность? Меня удивляет всегда, сильно: «Почему есть нечто? Почему есть проблемы, почему есть мир? Почему есть люди, почему есть отдельные люди? Как странно, не правда ли? Как странно! Потому что могло бы не быть ничего!

И получается, конечно, что есть реальность, которая находится здесь, полная, разнообразная, но почему?

Очевидно, что понятие Бог это тип высшей, полной реальности; в христианстве и в иудаизме, творец, автор всей реальности. И тогда да, уже внутри этого мы встречаемся с вопросом, который мы поставили, внутренним вопросом, вопросом определенной области: что происходит с этой реальностью, которая существует, в которой я нахожусь и о которой я спрашиваю.

И есть нечто более важное: то, когда философия встречается с проблемой Бога, она встречается с идеей, которая уже прежде имела позицию; она видит реальность в перспективе, того, что Бог есть - с тем, что понятно или нет. И, ясно, проблема заключается в том, что если мы не берем точно идею Бога как определенную реальность, и тем самым объясняем понятность, которая является отправной точкой: какой смысл имеет то, что я спрашиваю у реальности, если реальность не имеет смысла? Если никто ей не дал смысла, и никто не дал ей возможность познавать смысл...

Это мне кажется самым главным. Но в длиннейшей философской традиции - появляется с очевидностью Бог в философиях, в самых наиболее древних, во всех (или почти всех) - именно эта проблема не появляется: получается, конечно, что одна из областей философии неизбежно является реальностью, которая есть Бог; существование - да, Бог существует: проблема, которую ставили много раз и совершенно разными способами - существование и то, что называется сущность Бога: существует ли оно и что это есть? Но, в конечном счете, получается, безусловно, то, что находится в вопросе и для меня вопрос состоит в том, что было нечто странное в философии, чуждого ей, пред философского. И это именно то, что заставляет ставить вопрос, если только, кто-то *не хочет* ставить этот вопрос. Избежать вопроса. Атеизм отрицает существование Бога, но есть позиция, которая, в конце концов, еще более радикальна: она призывает не ставить этот вопрос, не хотеть ставить его. Например, такова была позиция логического эмпиризма, в эпоху сегодняшнюю: вопрос Бога не имел смысла, не имело смысла говорить в этом случае об истине или лжи, потому что это не доказывается эмпирически: под предположением того, что ничто не имеет ценности познавательной, если оно не доказуемо эмпирически. Не вижу как...

Я еще далеко от того, чтобы поставить проблему Бога, я спрашиваю, какой смысл это имеет, какая есть необходимость ставить эту проблему и что есть условие чего?

Но, я думаю, что надо сделать еще один шаг. Я говорю о человеке и человеческой жизни, и я различаю то, что есть человеческая жизнь в отличие от животной жизни (столь мистической, повторяю я, сильно настаивая на мистичности). Человеческое, эта реальность привычная, которая есть мы сами, человеческая жизнь со своими собственными характеристиками. Получается следующее: человеческое, то, что есть человек и то, что человек делает, его творения есть нечто непонятное для остальной реальности.

Проблема заключается в том, что человек не похож - если он похож на все реальное, очевидно только, в физико-химическом составе, в физиологии и т.д. он похож на животных и растения, на горные породы - но реальность, которая получается - это человек, человеческая жизнь как таковая не похожа ни на что: это есть нечто полностью отличное; среди других причин - и оно не есть самое главное - потому что все остальные реальности являются реальными, кроме нашей, которая является реальной и ирреальной. Человеческая личность

реальна - конечно - но настолько как и реальна, она ирреальна: воображаемая, проективная, направленная в будущее...это не соответствует никакой другой реальности: камню, растению, насекомому, собаке, лошади и т.д., они реальны, составляют реальность, но мы - нет; мы столь же реальны, сколько ирреальны - проективны, воображаемы - и творения человека - как другой мир, который добавляется к реальному миру. Добавляется, в особенности, потому что он по своей сути понятный. Даже сосуд, самый простой, который сделан для того, чтобы пить, состоит именно в реализации, в стекле, в проекте человеческой жизни, которая есть напиток: ни больше, ни меньше. Это именно его смысл, во внутренней форме, как условие его собственной реальности. Поэтому, очевидно, все что делает человек, то есть мир, который человек вырабатывает с обстоятельствами, с тем, что его окружает, с тем, что он встречает, с тем, говорим мы, естественно - имейте в виду, что «естественный» - это слово очень искусственное, это человеческое понятие, появившееся в VII веке до н.э., понятие историческое, философское, относительно недавнее - человек и все человеческое - есть как мир внутри мира. Вы согласитесь с известной книгой Макса Шелера *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, «Место человека в космосе», да, очевидно человек есть часть космоса, но я поворачиваю вопрос по-другому: положение космоса в человеческой жизни. В действительности, ситуация противоположная: я встречаю космос, встречаю мир, я спрашиваю у него; это есть то, что делает физик, астроном... В моей жизни, в моей жизни появляется космос. Без сомнения вопрос поставлен в строго противоположном, точно противоположном виде.

Тогда это означает, что человеческий мир - человек и мир, выработанный им - мир, в котором изначально живет человек, определен именно внутренней понятностью, и, следовательно, если уничтожается эта понятность, если исключается смысл, не понимается ничего, абсолютно ничего. Есть, тем самым, противоречие, жизненное противоречие - лишить мир и, в частности, человеческий мир понятности. Как вы видите, это есть постановка достаточно отличная от обычных. Очевидно, что если появляется, если просто произносится, высказывается понятие «Бог» это означает внутреннюю революцию в философском мышлении. И очевидно, отправной пункт, метод, дорога для постановки его должна быть именно этой частью той реальности, что имеет смысл, по своей сути: человек, человеческая жизнь. Только мир, космос, не могут привести меня прямо к постановке этой реальности не проявленной, скрытой, чье существование проблематично, которую мы называем Богом. Надо ставить проблему, начиная от человека, начиная с человеческой личности, которая, как говорит нам религия, была сотворена по образу и подобию Бога, но, включая, эту точку зрения узко философскую, которая говорит, что надо чтобы она была неизбежно самой похожей, потому что это именно то, что имеет внутренний смысл; без которого это абсолютно невозможно понять. Тогда, человеческая жизнь насыщается понятностью: я делаю нечто, *потому что*... имею такие обстоятельства; *потому что* я претендую быть нечто детерминируемым; потому и для того, что поэтому понятность принадлежит внутренне человеческой жизни. Я не могу жить по-человечески, просто не могу жить без выполнения интеллектуальных операций, которые позволяют понимать мне все реальное.

Я могу жить только в мире понятном, делая его понятным; человек питается - питается, определенно, кислородом, азотом, компонентами воды, пищей и т.д.- но, прежде всего этого, он питается понятностью, в действительности, это основное питание человеческой жизни. Действительно,

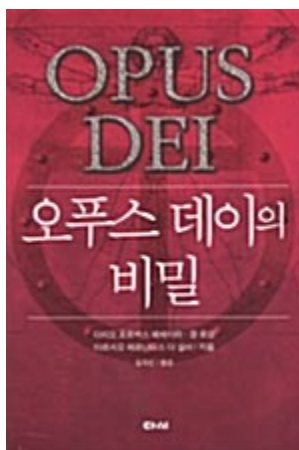
это не питает ни тигра, ни овцу, ни насекомое; но человека да, человек может жить только в поисках истины, понятности.

Эта мысль, которая может быть адекватным методом для постановки проблемы Бога, таинственной проблемы, потому что Бог не проявлен, потому что я его не встречаю в никакой части, потому что есть момент неуверенности, несмотря на то, что существуют очень согласованные умозаключения для утверждения существования Бога или наиболее живой и самой глубокой религиозной веры, существует момент неуверенности, проблематичности, существующего, но недостоверного понимания: я не знаю, существует ли Бог, я не знаю, как есть Бог, то, что происходит это то, что необходимо знать: это является вопросом. Человек определяется гораздо больше по своим потребностям, чем по своим возможностям. Я говорил много раз - я написал целую книгу об этом - что счастье в этом мире гораздо легче доказать, чем это невозможно. Если то, что происходит, есть то, что необходимо, что все что мы делаем, мы делаем для того, чтобы попытаться стать счастливыми, поэтому я называю счастье «необходимая невозможность». Итак, мы говорим, что именно понятность - именно она включает постановку проблему Бога, да, мы хотим иметь человеческую жизнь, жизнь собственно человеческую и тем самым, создавать смысл, справедливо это не просто, я в этом уверен даже невозможно, это есть нечто большее: это необходимо! Большое спасибо!

Outros textos publicados no exterior

Além dos artigos selecionados na parte anterior, há naturalmente outros textos – livros e capítulos – que publiquei no exterior e que não é o caso de reproduzir nesta obra. Também não incluí os artigos publicados em português em países estrangeiros (sobretudo, é claro, em Portugal). Passo a fazer aqui uma breve enumeração de alguns desses escritos.

Em 2006, tive a alegria de ver meu livro (sou um dos 3 coautores) “Opus Dei: os bastidores”, publicado na Coreia. Na época, a obra recebeu algumas resenhas naquele país.

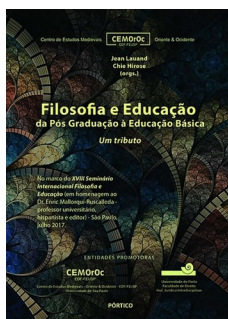


<https://www.aladin.co.kr/m/mproduct.aspx?ItemId=649315>

Na Espanha, tive dois livros publicados: um como autor e outro como organizador.



Autor de: “En diálogo con Tomás de Aquino” Madrid: Ed. del Orto, 2005.

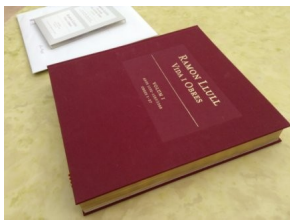


(Co) Organizador de “Filosofia e Educação”, pela Libros Pórtico de Zaragoza, 2017.

Um capítulo em uma obra monumental

Em 2015, o *Institut d'Estudis Catalans* de Barcelona lançou uma impressionante obra de Pere Villalba, da Universitat Autònoma de Barcelona, amigo e parceiro, já há quase 30 anos, de tantos projetos, como por exemplo a fundação de nossa *Revista Internacional d'Humanitats*, atualmente em seu No. 64!

Pere Villalba é um dos mais destacados eruditos europeus: conhece como ninguém os clássicos gregos e latinos, os medievais e é o maior especialista em Raimundo Lúlio. Autor da referida monumental edição crítica “Ramón Llull Vida i Obres” (o primeiro volume tem 1000 páginas em folhas enormes em papel de luxo), Pere quis distinguir-me, pedindo-me um pequeno capítulo para essa obra: “Theologia Negativa”. Pere ofertou para a biblioteca da Feusp um desses preciosos exemplares que, após um mês de exposição, incorporou-se a nosso acervo de Obras Raras.



Pere Villalba e sua obra

Excepcionalmente, reproduzo aqui essa minha pequena contribuição para o “Ramón Llull Vida i Obres”: uma nota sobre a teologia negativa:

Nota sobre a *Theologia negativa*

Jean Lauand

O conceito de “Escolástica”, com o qual se designa as múltiplas tentativas medievais de equacionar o relacionamento entre fé e razão, é um projeto dominante ao longo de toda a Idade Média.

A ênfase na razão, faz com que Boécio (480-525) possa ser considerado “o primeiro escolástico”, por seu radicalismo sem precedentes na afirmação da razão, que - a seu modo -, estará presente também em outro importante teólogo, Santo Anselmo, 500 anos depois.

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”. Para Boécio, o lema era: *fidem, si poteris, rationemque cojunge*, “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 única citação ou referência à Bíblia, e isto num tratado teológico sobre a Santíssima Trindade!

Assim, a nascente Escolástica traz consigo o perigo “fundacional” da supervalorização da razão, que vai se consolidar em Anselmo, 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: as obras de 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. A esses livros, tão importantes, Tomás de Aquino, deve a sua *theologia negativa*.

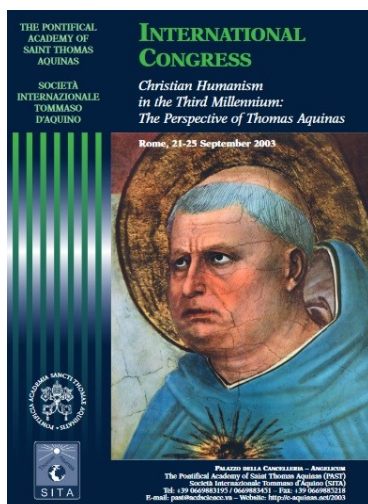
Essa perspectiva *negativa* mostra-se em toda a teologia de Tomás; por exemplo, como faz notar Pieper (*Scholastik*), no fato de a discussão sobre Deus na *Summa Theologica* começar com a sentença: “Não podemos saber o que Deus é, mas sim, o que Ele não é”. Ou no pensamento, expresso por Tomás precisamente em seu comentário ao *De Trinitate* de Boécio, 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!* Ou naquela sentença das *Quaestiones disputatae*: “Este é o máximo grau de conhecimento humano de Deus: saber que não O conhecemos”

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”. Assim, se ser justo é cumprir com suas dívidas, como pode ser justo Deus, que não deve nada a ninguém. Até podemos falar em “justiça”, referindo-nos a Deus, mas conscientes de que nossa linguagem derrapa, não se aplica propriamente ao divino.

Contra a teologia anselmiana, que pretendia “*rationes necessariae*” para explicar logicamente a redenção, como que em “teoremas” teológicos (Deus *tinha que* fazer isso, *tinha que* aquilo...); Tomás reage com a dimensão *negativa* e apresenta sua própria teologia como mero modelo (descartável, se se mostrar incongruente) compatível com os dados da fé (I, 32, 1 ad 2). E reafirma sempre a liberdade de Deus: Deus *não tinha que* nos redimir, nem *tinha que* o fazer deste ou daquele modo etc. Se o fez, foi por um ato livre de sua bondade e no-lo deu a conhecer pela fé. E a partir daí, sobre o que Deus nos revelou, podemos empreender um humilde e desprezioso esforço de articulação teológica desses dados da fé.

Um artigo em português

Como disse anteriormente, meu texto “O lúdico no pensamento de Tomás de Aquino” foi para as atas do Congresso “Christian Humanism in the Third Millennium: the Perspective of Thomas Aquinas”, realizado em Roma pela Pontifícia Academia Santo Tomás de Aquino. Tive a honra de ser o único brasileiro entre os cerca de 300 participantes convidados.



Congresso do Vaticano: Tomás para o III Milênio

(http://www.past.va/content/dam/past/pdf/international_congress_2003/international_congress_1.pdf pp. 525-538)

“Cristo, nosso sal” – um artigo em Barcelona

Em 2006, a tradicional revista “*Faventia*”, da Universitat Autònoma de Barcelona, publicou uma análise que fiz de uma das mais sugestivas metáforas elaboradas por S. Tomás: “Cristo nosso sal - a *participatio* em Tomás de Aquino”. (<https://www.raco.cat/index.php/Faventia/article/view/76811/99243>)

O artigo foi reproduzido no Reino Unido pelo site: <https://core.ac.uk/download/pdf/38995171.pdf>

Em Portugal

Das diversas publicações em Portugal, destaco aqui o privilégio de ter sido o entrevistado (pelo agudo interlocutor: Prof. Dr. João Relvão Caetano) do No. 6 (jan-jun 2021) da prestigiosa revista acadêmica de Lisboa: “*Letras ComVida*”, hoje publicada pelo Centro de Estudos Globais da Universidade Aberta (CEG/UAb), em parceria com outras instituições universitárias.

A longa entrevista tratou sobretudo das relações entre Antropologia Filosófica e Linguagem, privilegiando o português falado no Brasil. O texto encontra-se no site: <http://e-lcv.online/index.php/revista/article/view/174/123>.

O artigo sobre a “gradidão” em algumas teses e trabalhos acadêmicos no exterior

Uma nota final, sobre uma particular repercussão do artigo “Antropologia e formas quotidianas – a filosofia de Tomás de Aquino e nossa linguagem do dia-a-dia” em trabalhos universitários. Assim, diversos países vão conhecendo a profundidade de nosso “obrigado”:

1) Maria Spolnik, organizadora do livro “Gratitudine ed educazione” (livro da Pontificia Facoltà di Scienze dell’Educazione «Auxilium»), em seu próprio estudo de abertura da obra cita muitas vezes e longamente o artigo, como se pode verificar em: <https://www.jeanlauand.com/GratitudineEeducazione.pdf> (Print).

A autora comenta, por exemplo:

Le uniche espressioni linguistiche analizzate da Lauand che si collocano chiaramente al terzo e più profondo livello della gratitudine (quello cioè che racchiude anche i livelli precedenti e che consiste nel retribuire il benefattore secondo le possibilità e le circostanze più opportune), sono, a parere dell’autore, quelle della lingua portoghese e giapponese. Nel portoghese la formulazione, incantevole e singolare, dell’obrigado, esprime il vincolo (ob-ligatus) dell’obbligo, del dovere di retribuire. (p. 28)

2) A dissertação de mestrado de Louise Grégoire (Univ. Liège, Bélgica): “Ethnographie des consultations de l’Office de la Naissance et de l’Enfance”, também usa como uma de suas referências o artigo (embora talvez não o tenha entendido plenamente...)

Lauand, dans son analyse, distingue trois degrés de gratitude dans le mot [sic] «merci» [!?] . Ainsi, le premier serait la « reconnaissance du bienfait reçu » (ibidem), le second le « remerciement » (ibidem) et le troisième la « contrepartie en fonction des moyens de chacun et des circonstances de temps et de lieu les plus opportunes » (ibidem). Il mentionne encore que ces degrés peuvent être compris de manière différente en fonction des langues et que, dans certains cas, ils se recourent (ibidem).

(<https://matheo.uliege.be/bitstream/2268.2/3426/4/s153998%20-%20GR%C3%89GOIRE%20Louise%2C%20M%C3%A9moire%20%20vis%C3%A9e%20anthropologique%2C%20Master%20en%20sociologie-anthropologie.pdf>)

3) Jovita Susanna Tatschl, em sua dissertação de mestrado na Universidade de Viena (pode-se baixá-la em pdf no site: <https://theses.univie.ac.at/detail/19592#>): “Dankbarkeit und Körper” - “Dankbarkeit für den Körper”. afirma (p. 37) que para a melhor compreensão da gratidão seria interessante entre outros “investigar o termo português *obrigado*, que aponta para uma ligação (do latim *ob-ligatus*), uma obrigação” (Lauand, Jean 1998)”.

4) Haydeé M. Wimmers pauta toda sua comunicação (“*Santo Tomás y el potencial expresivo de nuestro lenguaje*”) para a XXXVI Semana Tomista da Sociedade Tomista Argentina em meu artigo. A própria autora reconhece:

Estas reflexiones me han llevado a buscar la interpretación que haría Santo Tomas de nuestro lenguaje cotidiano. Y he encontrado a través de la lectura de una presentación del Prof. Jean Lauand /Universidad de Sao Paulo la antropología filosófica del Aquinate respecto a este tema (http://www.sta.org.ar/xxxvi/files/36_Wimmers.pdf)

5) Valentina Negrelli, do coletivo de filósofas *Filosofemme*, escreve um breve e informal artigo, “Il significato di un ‘grazie’”, no qual diz:

A tal riguardo lo studioso L. Jean Lauand, durante una conferenza tenuta all'Università di Barcellona, ha dimostrato che ogni lingua accentua un livello diferente della gratitudine.
[...]

Il termine più curioso per dire “grazie” appartiene al portoghese: *obrigado*. Esso è l'unico a racchiudere chiaramente il più profondo livello di gratitudine di cui parla S. Tommaso, il terzo (che naturalmente riassume in sé i due anteriori): quello del vincolo (*ob-ligatus*), obbligo, dovere di restituire il beneficio ricevuto.
(<https://www.filosofemme.it/2019/09/21/il-significato-di-un-grazie/>)

Revelando aos franceses as raízes de uma de suas mais célebres canções

Além de análises de inúmeras outras canções, escrevi um artigo sobre a – famosíssima, para os franceses – “Tout va très bien, Madame la Marquise” (http://www.hottopos.com/rih10/lauand_a.pdf), mostrando que o tema dessa canção – o criado que, temendo dar as péssimas notícias ao patrão, as atenua, começando por dizer que tudo vai bem – remete ao refinado humor do século XII, a Petrus Alphonsus, em sua *Disciplina Clericalis*.

A versão medieval da *Disciplina*:

Contam que o senhor voltava do mercado, todo contente pelo bom lucro que tinha auferido. E veio [o servo] Maimundo a seu encontro. O senhor, vendo-o, temeu que viesse dar más notícias, como era de costume, e advertiu-o:

- Olha lá, Maimundo, não me venhas com más notícias!

E o servo respondeu:

- Não tenho más notícias, senhor, só que nossa cadelinha Bispella morreu.

- Como foi que ela morreu? - perguntou o senhor.

- Nossa mula, assustada, quebrou o cabresto e, ao fugir, esmagou-a sob suas patas.

- E o que aconteceu com a mula?

- Caiu no poço e morreu.

- E como foi que ela se assustou?

- É que teu filho caiu do terraço e morreu. Com a queda, a mula assustou-se.

- E a mãe do menino, como está?

- Morreu de dor pela perda do filho.

- E quem está tomando conta da casa?

- Ninguém, porque virou cinzas: a casa e tudo o que nela havia.

- Como começou o incêndio?

- Na mesma noite em que a senhora morreu, a criada, no velório pela senhora defunta, esqueceu uma vela acesa na câmara e começou o incêndio, que se espalhou pela casa toda.
- E onde está a criada?.
- Ela quis apagar o fogo, mas caiu-lhe uma viga na cabeça e ela morreu.
- E tu, como conseguiste escapar, sendo tão preguiçoso?
- Quando vi a moça morta, fugi.

O mesmo se dá na canção “*Tout va très bien madame la marquise*”, expressão usada, ainda hoje, por exemplo, quando um governante (ou um candidato, um técnico de futebol etc.) quer tapar o sol com a peneira e insiste em negar uma crise evidente e diz que a situação está muito boa, que são probleminhas normais, que só há pequenos acertos a fazer... Ou quando, por medo, ninguém se atreve a dizer ao chefe (ou ao professor, ou ao sargento...) que há problemas graves na empresa (no curso, no quartel...) etc.

A senhora marquesa, ausente já por quinze dias, telefona para saber como estão as coisas no castelo. Os criados – cheios de temor – dizem que está tudo muito bem, mas houve um pequeno probleminha, uma bobagem: morreu o jumento, mas tirando isto, está tudo muito bem. E quando ela pergunta ao cocheiro sobre a morte do animal... Em resumo, o senhor marquês, ao saber-se subitamente arruinado financeiramente, suicidou-se e, ao tombar, derrubou as velas que queimaram o castelo e o vento levou o fogo à estrebaria e matou o jumento. Mas, tirando isso, tudo bem...

Tout va très bien madame la marquise

Allô, allô, James, quelles nouvelles

Absente depuis quinze jours

Au bout du fil, je vous appelle

Que trouverai-je à mon retour?

Tout va très bien, Madame la Marquise

Tout va très bien, tout va très bien

Pourtant il faut, il faut que l'on vous dise

On déplore un tout petit rien

Un incident, une bêtise

La mort de votre jument grise

Mais à part ça, Madame la Marquise

Tout va très bien, tout va très bien [...] etc. etc. etc.

Note-se que Pedro Alfonso (meu tema no XIV Congresso Internacional de Filosofia, no México, em 2008) tem um refinado toque de humor adicional: ao contrário da versão moderna (na qual é a marquesa quem pede notícias), na *Disciplina* é o servo Maimundo quem sai ao encontro do senhor, como que saboreando secretamente uma vingança: dar más notícias a seu senhor...

Essa “coincidência”, a reaparição de um tema medieval em uma de suas mais famosas canções, surpreendeu os próprios franceses:

Tout va très bien, Madame la Marquise - *Et si l'histoire remontait au XIIIe siècle?*

Avec l'aimable autorisation de Jean Lauand, professeur à la FEUSP (Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo), nous donnons le fruit de ses recherches. [Etc.]

(<http://libellus.over-blog.com/article-fukushima-tout-va-tres-bien-madame-la-marquise-69194976.html>)

Tout va très bien, Madame la Marquise...



Et, il paraît qu'un thème similaire existe depuis le Moyen-Âge, dans la péninsule ibérique, comme l'explique le professeur Jean Lauand ici ([texte en portugais](#)). Tout allait très bien depuis assez longtemps semble-t-il!

(<https://lachansonfrancaise.net/2014/06/08/tout-va-tres-bien-madame-la-marquise/>)

Uma pequena resenha em croata e um parágrafo traduzido ao húngaro

Somente a título de curiosidade, recolho aqui:

Um trecho em que fra Pavo Filipović comenta meu artigo sobre “Deus *Ludens*”:

Profesor Luiz Jean Lauand se bavio temom igre u djelima sv. Tome Akvinskoga i pronašao u sveukupnim njegovim djelima 173 odlomka u kojima se 356 puta spominje riječ ludus (igra). Na osnovi tih istraživanja prof. Lauand tvrdi „kako je od svih osuda koje se još uvijek iznose o srednjemu vijeku jedna od najnepravednijih upravo ta što se na to razdoblje gleda kao na ono koje se, što svjesno što nesvjesno, borilo protiv svakoga smijeha i igre.“ „Okrijepljujuće mirovanje i vedra igra nužni su za život“, kaže Aristotel, a sv. Toma

Akvinski dodaje: „Tako, nije sama ozbiljnost, nego samo ozbiljni su u tome smislu nekrjeposni kad potpuno podcjenjuju igru koja je za ljudski život tako neophodna kao i odmor.“
<https://www.svjedlorijeci.ba/igre-na-srecu-malo-srece-a-puno-prijevara-i-trikova/>

Pelo tradutor eletrônico:

O professor Jean Lauand estudou o tema do brincar nas obras de Santo Tomás de Aquino e encontrou, em suas obras completas, 173 trechos nos quais a palavra *ludus* (jogo) é mencionada 356 vezes. Com base nessas pesquisas, o professor Lauand afirma que “de todas as acusações que ainda se fazem à Idade Média, uma das mais injustas é justamente a que vê esse período como aquele que, consciente ou inconscientemente, lutou contra todo riso e o brincar.”
“O repouso revigorante e o alegre brincar são necessários para a vida”, diz Aristóteles, e São Tomás de Aquino acrescenta: “Assim, não é a seriedade em si, mas aqueles que são excessivamente sérios são, nesse sentido, pouco virtuosos quando desvalorizam completamente o jogo, que é tão necessário para a vida humana quanto o descanso.”

E um parágrafo traduzido ao húngaro.

Ágnes Judit Szilágyi em artigo sobre o Prof. Dr. Nicolas Boer (que orientou meu doutorado) traduziu um parágrafo que publiquei sobre esse grande mestre:

Luiz Jean Lauand (1952) filozófus, akinek doktori témavezetője volt így emlékezett rá: „Boér magyar volt, előkelően arisztokratikus és olyan tanár, aki ezer váratlan és hatásos horizontot nyitott meg az óráin. Az **Estadão** publicistájaként főleg egyházi és nemzetközi politikai kérdésekről írt.

De a klérus részéről a legképtelenebb értetlenség fogadta mind a jobb-, mind a baloldaltól, emiatt el is hagyta a papi pályát. Ragyogó szociológus és újságíró volt, és minden óráját az erudíció és a konkrét valóságra való hivatkozás élvezetes elegye jellemezte.

Roberto C. G. CASTRO (szerk.): O Intérprete do LOGOS – Textos em homenagem a Jean Lauand, São Paulo, Factash Editora, 2009. 37-38

(<http://www.naputonline.hu/2023/11/28/szilagy-i-agnes-judit-kennedy-el-nok-brazil-vendege-nicolas-boer-avagy-boer-miklos-1914-1987/>)

Luiz Jean Lauand (1952), filósofo e orientado por Boer em sua tese de doutorado, lembrou dele assim: “Boer era húngaro, o tipo do nobre aristocrata e um professor que abria mil insuspeitados e sugestivos horizontes em suas aulas.

Era editorialista do Estadão. Escrevia sobre Igreja e Política Internacional.

Sofreu as mais absurdas incompreensões da direita e da esquerda eclesiástica, o que fez com que ele saísse da Igreja (ele foi padre). Sociólogo e jornalista brilhante, suas aulas eram sempre uma deliciosa mistura de erudição e referência à realidade concreta.