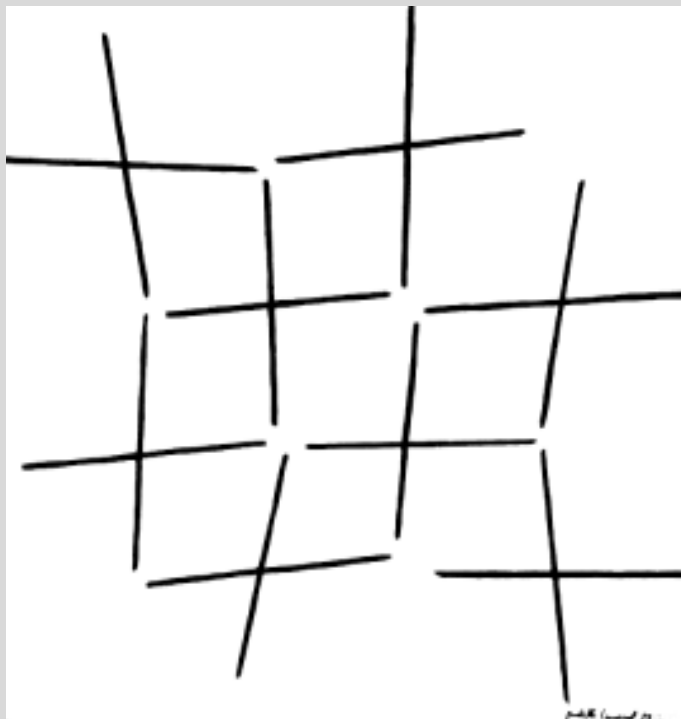


Jean Lauand

Jean Lauand



Teologia e Ética

— estudos tomasianos —

TEOLOGIA E ÉTICA



CEMOROC
EDF-FEUSP


FACTASH EDITORA

Teologia e Ética
Estudos tomasianos

Jean Lauand

Teologia e Ética
Estudos Tomasianos

CEMOrO
EDF-FEUSP


FACTASH EDITORA

São Paulo
— 2013 —

Copyright © by Jean Lauand, 2013
Nenhuma parte desta publicação pode ser armazenada,
fotocopiada, reproduzida, por meios mecânicos, eletrônicos ou outros
quaisquer, sem autorização prévia dos autores.

Capa e Projeto Gráfico:
Tarlei E. de Oliveira

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

Lauand, Jean
Teologia e ética : estudos tomasianos : São Paulo: Factash Editora, 2013.

108 p. 14 x 21 cm.

ISBN 978-85-89909-57-0

1. Teologia 2. Ética 3. Filosofia I. Título

CDU 280
170
210

Factash Editora
Rua Costa, 35 – Consolação
01304-010 – São Paulo – São Paulo
Tel. (11) 3259-1915 – factash@gmail.com.br
www.diagramacaoexpressa.com

Impresso no Brasil / *Printed in Brazil*

O Conselho Editorial dos livros do Cemoroc é constituído pelos seguintes Professores Doutores:

Diretores:

Jean Lauand (Feusp-Umesp)

Paulo Ferreira da Cunha (Univ. do Porto)

Sylvio G. R. Horta (FFLCH-USP)

Membros:

Aida Hanania (FFLCH-USP)

Chie Hirose (Fics)

Enric Mallorquí-Ruscalleda (Princeton University)

Gabriel Perissé (ESDC)

Lydia H. Rodriguez (Indiana Univ. of Pennsylvania)

María de la Concepción P. Valverde (FFLCH-USP)

Maria de Lourdes Ramos da Silva (Feusp-Fito)

Pedro G. Ghirardi (FFLCH-USP)

Pere Villalba (Univ. Autònoma de Barcelona)

Ricardo da Costa (UFES)

Roberto C. G. Castro (Fiam)

Sílvia M. Gasparian Colello (Feusp)

Sílvia Regina Brandão (Uscs)

Terezinha Oliveira (Uem)

Sumário

Criação, participação e graça: Cristo sal	11
Teologia negativa – a polêmica com Anselmo	29
Teologia, corpo e educação moral	47
O vício capital da acídia	59
Al-jabr e a autonomia das realidades temporais	93
O Autor	107

Criação, participação e graça: Cristo sal

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

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

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

A participação é importante porque é conceito distintivo do cristianismo: ser cristão, mais do que aderir a uma doutrina, é participar da filiação divina de Cristo: um conceito impensável, digamos, para o islamismo ou para o judaísmo. Para os cristãos,

nós temos a filiação no Filho; a luz na Luz; a verdade na Verdade; etc. Se o fato essencial do cristianismo é a ligação com Cristo, é natural que o Evangelho apresente comparações que permitam falar da dinâmica de estar ligados/desligados nEle.

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

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

Pois, como no caso da seita dos fariseus, muitas vezes, os mais “religiosos”, os mais praticantes é que são o sal desvirtuado. E é interessante notar que o próprio Tomás (que vai falar de sais que não são sal), lembra o provérbio que diz que para se conhecer uma pessoa (ou instituição) verdadeiramente é necessário antes comer um saco de sal com ela: “Non contingit quod aliqui seinvicem cognoscant antequam simul comedunt mensuram salis” (Sent. Libri Ethic. lb 8, lc 3, 21).

Os cristãos, hoje, certamente continuam a considerar a passagem do Evangelho em que Cristo fala do sal, mas é muito

raro dizer que Cristo é o sal. Embora o Evangelho não diga expressamente que Cristo é o Sal, alguns autores antigos recolheram essa idéia, também na clave da *participatio*.

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

A *participatio* no pensamento de Tomás

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

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

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

Freqüentemente as grandes teses de Tomás se elucidam a partir do uso comum da 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” (OCÁRIZ, 1972, p 42s). Um primeiro é o de “participar” de modo quantitativo, caso em que o todo “participado” é materialmente subdividido e deixa de existir: se

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

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

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

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

Há – como indica Weisheipl (1994, p. 240-1) – três argumentos subjacentes à doutrina da participação: 1) Sempre que há algo comum a duas ou mais coisas, deve haver uma causa comum. 2) Sempre que algum atributo é compartilhado por muitas coisas segundo diferentes graus de participação, ele pertence propriamente àquela que o tem de modo mais perfeito. 3) Tudo que é compartilhado “procedente de outro” reduz-se causalmente àquele que é “per se”.

Nesse sentido, adiantemos desde já as principais metáforas de que Tomás se vale para exemplificar: ele compara o ato de ser – conferido em participação às criaturas – à luz e ao fogo: um ferro em brasa tem calor porque participa do fogo, que “é calor”; um objeto iluminado “tem luz” por participar da luz que é na fonte

luminosa. Tendo em conta essa doutrina, já entendemos melhor a sentença de Guimarães Rosa: “O sol não é os raios dele, é o fogo da bola” (1979, p. 71).

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

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

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

Participação envolve, pois, graus e procedência. Tomás parte do fenômeno evidente de que há realidades que admitem graus (como diz a antiga canção de Chico Buarque: “tem mais samba

no encontro que na espera...; tem mais samba o perdão que a despedida”). E pode acontecer que a partir de um (in)certo ponto, a palavra já não suporte o esticamento semântico: se chamamos vinho a um excelente Bordeaux, hesitamos em aplicar este nome ao equívoco “Chateau de Carapicuíba” ou “Baron de Quitaúna”.

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

Assim, deixa de ser incompreensível para o leitor contemporâneo que, no artigo 6 da *Questão disputada sobre o verbo*, Tomás afirme que não se possa dizer que o sol é quente (*sol non potest dici calidus*)! Ele mesmo o explica, anos depois, na *Contra Gentiles* (I, 29, 2), que, a rigor, não poderíamos dizer que o sol é quente, mas também há razões para acabarmos dizendo quente (*calidus*) tanto para o sol como para as coisas que recebem seu calor:

Como os efeitos não têm a plenitude de suas causas, não lhes compete (quando se trata da ‘verdade da coisa’) o mesmo nome e definição delas. No entanto (quando se trata da ‘verdade da predicação’), é necessário encontrar entre uns e outros alguma semelhança, pois é da própria natureza da ação, que o agente produza algo semelhante a si (Aristóteles), já que todo agente age segundo o ato que

é. Daí que a forma (deficiente) do efeito encontra-se a outro título e segundo outro modo (plenamente) na causa. Daí que não seja unívoca a aplicação do mesmo nome para designar a mesma *ratio* na causa e no efeito. Assim, o sol causa o calor nos corpos inferiores agindo segundo o calor que ele é em ato: então é necessário que se afirme alguma semelhança entre o calor gerado pelo sol nas coisas e a virtude ativa do próprio sol, pela qual o calor é causado nelas: daí que se acabe dizendo que o sol é quente, se bem que não segundo o mesmo título pelo qual se afirma que as coisas são quentes. Desse modo, diz-se que o sol – de algum modo – é semelhante a todas as coisas sobre as quais exerce eficazmente seu influxo; mas, por outro lado é-lhes dessemelhante porque o modo como as coisas possuem o calor é diferente do modo como ele se encontra no sol. Assim também, Deus, que distribui todas suas perfeições entre as coisas é-lhes semelhante e, ao mesmo tempo, dessemelhante.

Todas essas considerações parecem extremamente naturais quando nos damos conta de que ocorrem em instâncias familiares e quotidianas de nossa própria língua: um grupo de amigos vai fazer um piquenique em lugar ermo e compra alguns pacotes de gelo (desses que se vendem em postos de gasolina nas estradas) para a cerveja e refrigerantes. As bebidas foram dispostas em diversos graus de contato com o gelo: algumas garrafas são circundadas por muito gelo; outras, por menos. De tal modo que cada um pode escolher: desde a cerveja “estupidamente gelada” até o

refrigerante só “um pouquinho gelado”... Ora, é evidente que o grau de “gelado” é uma qualidade *tida*, que depende do contato, da participação da fonte: o gelo, que, ele mesmo, não pode ser qualificado de “gelado”...

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

Participar é receber de outrem algo; mas o que é recebido é recebido não totalmente. Assim, participar implica um receber parcial de algo (*aliquid*) de outro (*ab alio*). Um axioma de que Tomás se vale diz: “Tudo que é recebido é recebido segundo a capacidade do recipiente” (*per modum recipientis recipitur*). E assim “*Omne quod est participatum in aliquo, est in eo per modum participantis: quia nihil potest recipere ultra mensuram suam*” (I Sent. d. 8, q.1 a.2 sc2), algo que é participado é recebido segundo a capacidade do participante, pois não se pode receber algo que ultrapasse a sua medida (*mensura*).

A *participatio* como sal

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

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

É a partir da base bíblica e do conhecimento “científico” que se darão as interpretações do sal. Tenha-se em conta que a leitura antiga e medieval da Bíblia é complexa: Tomás explica que há, na Sagrada Escritura quatro sentidos distintos: histórico, alegórico, místico e anagógico. No significado histórico (ou literal) as palavras têm sua significação, digamos, normal (estritamente literal ou metafórica: “o homem ri” ou “o campo ri”); no místico (ou espiritual), as palavras têm um outro significado, superior. O sentido místico, por sua vez, subdivide-se em três: o alegórico, pelo qual a velha lei é figura da nova; o anagógico, pelo qual a nova lei é figura da glória futura; e o moral, pelo qual tomamos exemplo para nossa conduta. O “faça-se a luz” de Gn 1, 3 – o exemplo é de Tomás – , na leitura literal, é entendido como a luz mesmo, a luz física, criada por Deus. Já se a luz do “*fiat lux*” for entendida como Cristo para a Igreja, então a leitura é no sentido alegórico; a leitura será anagógica se entendermos “*fiat lux*” como sendo nosso ingresso na Glória por Cristo; e, finalmente, se essa luz é iluminação para nosso intelecto e calor para nossa vontade, então estamos na leitura moral (cf. Super Gal. , cap. 4l.7)

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

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

O sal é uma realidade valiosa: o Eclesiástico (39, 26) enumera o sal entre os bens de primeira necessidade. Não só como o tempero por excelência, mas como conservador de alimentos (o nosso tempo, que tem tantas facilidades – como geladeira – mal pode avaliar essa qualidade). O sal é um bem precioso, a ponto de o dinheiro do salário receber este nome precisamente pela estreita relação entre dinheiro e sal.

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

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

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

É interessante notar essa relação com o transcendental *bonum*: ao afirmar que o sal é bom, Cristo está afirmando que o sal é sal: sal bom, sal de verdade, é sal “salgado”. O sal que se torna insosso

– diz o Aquinate – é aquele que está em si mesmo privado daquela qualidade própria pela qual ele se diz bom. Mas lemos em Tomás (Catena Aurea in Marcum cp 9 lc 6) que há sais que têm sal e sais que não têm sal (o que permite continuar com o paralelo ser/graça), embora no caso do sal que não tem sal, a rigor, poderíamos perguntar se cabe ainda falar em sal? Ou se não poderíamos aqui invocar um paralelismo com o exemplo do gelo, no qual não cabe falar em “gelo gelado”? Curiosamente, dentre os mais de 20000 provérbios recolhidos no *Dictionnaire des Proverbes et Dictons* da Robert, encontra-se um da tribo Abé (Costa do Marfim), que diz precisamente isto: “O próprio sal não se diz salgado” (PARIS, 1989, p. 659).

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

Cristo Luz em Agostinho

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

Alguém acende uma tocha e, no caso dessa tocha – no que diz respeito à chama que está nela a luzir –, o fogo tem a luz em si mesmo. Já teus olhos, que sem a luz da tocha eram inúteis pois não podiam ver, agora eles têm luz, mas

não em si mesmos. E mais, se da tocha se afastam, caem nas trevas; se a ela se voltam, são iluminados. Mas, certamente, este fogo está a luzir enquanto existe; se quiseres suprimir a luz, extinguirás no mesmo ato o fogo, pois não se pode dar o fogo sem luz. Ora, Cristo, luz inextinguível e coeterno ao Pai, sempre brilha, sempre está a luzir, sempre queima. Pois se Ele não estivesse sempre queimando, acaso diria o salmo [18 (19), 7]: “Nem há quem possa se esconder de seu calor”? Tu, porém, eras frio em teu pecado; converte-te para que te aqueças: se te afastas, te tornas frio. Em teu pecado eras trevas; converte-te para que te ilumines; se te afastas, serás escuridão. Portanto, como em ti mesmo eras trevas, ao ser iluminado não és luz, embora estejas na luz. Pois diz o Apóstolo (Ef 5, 8): “Fostes, em outro tempo, trevas, mas, agora, luz no Senhor”. Ao dizer “agora luz”, ajunta: “no Senhor”. Em ti, pois, trevas; no Senhor, luz. Por que luz? Porque a participação da Sua luz é luz. Mas se te afastas da luz pela qual tens luz, voltas para as trevas. Mas não se dá o mesmo com Cristo, não com o Verbo de Deus. Como não? “Assim como o Pai tem a vida em Si mesmo, assim também deu ao Filho ter a vida em Si mesmo”: para que Ele viva não em participação, mas de modo imutável, e para que Ele seja em tudo a vida. “Assim, deu ao Filho ter vida”. Assim como Ele tem, assim Ele deu. Qual é a diferença? Porque o que Aquele deu, Este recebeu. Acaso Ele não existia quando recebeu? Podemos conceber um Cristo, em algum tempo, sem luz, sendo Ele a Sabedoria do Pai, da qual se

disse: “É o fulgor da luz eterna” (Sab 7, 8)? Assim, dizer “deu ao Filho” é como se dissesse: “gerou o Filho e gerando-O deu-lhe que fosse e que fosse vida e assim deu-Lhe ser vida em Si mesmo” Que é ser vida em Si mesmo? Não precisar de vida de outro, mas ser Ele mesmo a plenitude da vida, da qual outros, crendo, têm vida enquanto vivem. Deu, pois, a Ele ter vida em si mesmo. Deu-lhe enquanto o quê? Deu-lhe, enquanto Seu Verbo, a Aquele que “no princípio era o Verbo e o Verbo estava junto de Deus”. (In *Evangelium Ioannis Tractatus Centum Viginti Quatuor*, XXII, 10).

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

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

O sal na tradição patrística

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

Para Cipriano, Cristo já não diz que o homem é lodo da Terra, como Adão, mas sal, isto é, deve ser semelhante ao Pai do Céu (De

dominica oratione CCL 43, cp 17). Paulino de Nola, sentindo-se insofocável, pede a S. Nicetas que o tempere com um pouco de seu sal (CCL 203, Carmen 27); para Cromácio de Aquiléia, o sal é a Sabedoria de Deus, recebida pelo corpo humano (CCL 218, *Tractatus in Mathaeum*, 18); o tempero da graça do espírito (ibidem); por Jerônimo nos vem a fórmula “sal celeste” (e não só terreno) (*Commentarii in Ezechielem*, 4). Para Cesário de Arles, o sal é a sabedoria (Col 4, 6), mas a Sabedoria é Cristo (CCL 1008, Sermo 126, cap. 2); como em Beda o sal designa a sabedoria do Verbo (CCL 1355 In *Marci Ev. Expositio*, 1 3, cp 9).

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

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

O texto da *Catena* é sobre a fala de Cristo de que todos – Mc 9, 49 – não de ser salgados com fogo. Tenha-se em conta que Tomás – em In II Sent. d14 q1 a5 ra 5 – aceita a interpretação de que o sal da água do mar se forma pela mistura de vapor da terra

com a combustão causada pelos raios solares etc. E Cristo ajunta imediatamente: “Bom é o sal, mas se o sal se torna insípido, com que o salgareis? Tende sal em vós e tende paz uns com os outros”.

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

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

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

O sal como *discretio*

Se a consideração de Cristo Sal é para nós, hoje, surpreendente, não menos inesperada é a interpretação que Tomás privilegia para essa salinidade: ele a remete ao âmbito da tomada de decisão, do discernimento, do conselho, da prudência, da sabedoria.

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

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

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

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

Entre outras possíveis interpretações,¹ Tomás privilegia a do discernimento da sabedoria: que o cristão guie suas ações pela união com Cristo – Sabedoria e Sal – e, assim, seja capaz de

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

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

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

Referências bibliográficas

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

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

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

Teologia negativa – a polêmica com Anselmo

Introdução

Em 2009 comemorou-se o 9º centenário da morte de S. Anselmo (1033-1109). Neste capítulo examinaremos a proposta de Teologia como ciência de Tomás de Aquino (1225-1274) em contraste com as “*rationes necessariae*” anselmianas, particularmente no caso da Teologia da Redenção. Esse confronto será contextualizado pelo quadro geral do pensamento de Tomás, particularmente no que se refere à influência recebida de Pseudo-Dionísio Areopagita.

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

A escolástica

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

Entre os significados contidos na multidimensional palavra “Escolástica” (Pieper, 1973, p. 42-43), destaca-se um que faz Boécio ser considerado, por um Grabmann, “o primeiro escolástico” e seus escritos, “as primícias do método escolástico”. Trata-se de um radicalismo sem precedentes na afirmação da razão, que – a seu modo –, estará presente também em Anselmo, 500 anos depois.²

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 isso 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 (Sermones, CCL 0284, sermo 43, SI 41, 182): *intellige ut credas, crede ut intelligas*, “entende a fim de que creias”, “crê a fim de que entendas”.³ Para Boécio, o lema era: *fidem, si poteris*,

2. A audiência de Bento XVI, de 23-09-2009, foi dedicada a Anselmo e o Papa o qualificou de “fundador da teologia escolástica”. Não é de estranhar que, sendo a Escolástica uma tarefa racional, os que acentuam extremadamente a razão – Boécio e Anselmo – sejam considerados seus fundadores.

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

rationemque cojunge, “conjuga a fé e a razão”!, conselho com que encerra a carta ao Papa João I. (AGOSTINHO, 1994).

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

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

O corretivo do racionalismo: Pseudo-Dionísio Areopagita

Na mesma época em que Boécio escreve seu *De Trinitate*, surgem uns livros – *Sobre os nomes de Deus; Sobre a hierarquia*

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

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

A *theologia negativa* está bem consciente de que, quando nosso discurso se volta para Deus, nossa linguagem mostra-se ainda mais inadequada. Sim, por analogia com as criaturas, diremos que Deus é justo, que Ele é bom, eterno etc. Mas, há

diversos problemas de insuficiência de linguagem quando predicamos de Deus. Por exemplo, qualidades, que são separadamente nas criaturas, teriam que ser unificadas na “essência” de Deus. E é unicamente sobre nosso âmbito de experiências, sobre nosso conceito de tempo que falamos em “justo”, “eterno” ou “bom”.

Sim, não é descabido dizer que Deus é justo. Mas nosso conceito de justiça procede do único mundo de experiências que nos é acessível; e nele “o justo” manifesta seu dever para com o outro, com o qual tem uma pendência: precisamente nisto consiste a justiça. Mas, pertence à essência de Deus não ser devedor de ninguém. Então tem sentido dizer que “a justiça” de Deus é necessariamente tão diferente, que não pode se chamar “justiça” em sentido estrito (PIEPER, 1973, p. 62).

Certamente, estes aspectos “negativos” não são os que os epígonos de Tomás destaquem; na verdade, os “tomistas” costumam ocultá-los; mas são essencialíssimos e o tributo, fundamental de Tomás a Pseudo-Dionísio. Tomás cita cerca de 2.000 vezes Dionísio; Anselmo o ignora (menciona-o uma única vez e não para concordar com seu pensamento). Esses dados guardam profunda relação com as concepções de Teologia: Anselmo carece do corretivo dionisiano e se aproxima de um racionalismo, embora, tecnicamente, não se possa aplicar sem mais esse qualificativo a seu pensamento, marcado pela fé, que pressupõe o “dado” da fé. Dois ilustres medievalistas assim ressalvam:

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

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

“Atenuantes” à parte, Pieper (1973, p. 78) também observa:

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

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

A antiga teologia da redenção

Anselmo, espírito inovador e originalíssimo, investirá contra a doutrina teológica tradicional da Redenção e da Encarnação.

A doutrina tradicional da redenção – comum até Gregório Magno – apoia-se numa interpretação de Colossenses 2:14-15. Apesar de seu enorme potencial dramático – convocando efeitos especiais cinematográficos – esses versículos não costumam ser recordados na pregação contemporânea: em décadas de prática religiosa católica, não me lembro de uma única menção a eles em homilias das missas. E ganhei já um par de apostas com

evangélicos – praticantes e muito cultos – que simplesmente os desconheciam e duvidavam que tais versos estivessem no *corpus* paulino. Versículos que não são mencionados uma vez sequer no Catecismo da Igreja Católica!

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

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

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

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

peccato. (AGOSTINHO, 1994, CCL 0284, sermo 229E, p. 468).

São Leão Magno explica com detalhe: Cristo ludibriou o diabo e, como se diria popularmente, “cavou” um pênalti... e o diabo “caiu como um patinho”. Cristo vem como homem, escondendo sua divindade e engana o astuto inimigo. Cristo nasce como todo mundo, chora como qualquer bebê, é envolto em panos, circuncidado e levado ao templo para que se cumpra o preceito da purificação legal. O diabo percebe também sua infância e crescimento normais e pensa que pode ofendê-lo, agredi-lo e matá-lo, sem se dar conta de que Ele não tem parte no pecado e não está incluído no quirógrafo.⁴

4. Cum igitur misericors omnipotens que saluator ita susceptionis humanae moderaretur exordia, ut uirtutem inseparabilis a suo homine deitatis per uelamen nostrae infirmitatis absconderet, inclusa est securi hostis astutia, qui natiuitatem pueri in salutem humani generis procreati, non aliter sibi quam omnium nascentium putauit obnoxiam. Vidit enim uagientem atque lacrimantem, uidit pannis obuolutum, circumcisioni subditum et legalis sacrificii oblatione perfunctum. Agnouit deinceps solita incrementa pueritiae, et usque in uiriles annos de naturalibus non dubitauit augmentis. Inter haec intulit contumelias, multiplicauit iniurias, adhibuit maledicta, obprobria, blasphemias, conuicia, omnem postremo in ipsum uim furoris effudit, omnia temptamentorum genera percucurrit, et sciens quo humanam naturam infecisset ueneno, nequaquam credidit primae transgressionis exortem, quem tot documentis didicist esse mortalem. Perstitit ergo inprobus praedo et auarus exactor in eum qui nihil ipsius habebat insurgere, et dum uitiatæ originis praeiudicium generale persequitur, chirographum quo nitebatur excidit, ab illo iniquitatis exigens poenam, in quo nullam repperit culpam. Soluitur itaque letiferae pactionis malesuada conscriptio, et per iniustitiam plus petendi, totius debiti summa uacuatur. Fortis ille nectitur uinculis suis et omne commentum maligni in caput ipsius retorquetur. Ligato mundi principe, captiuitatis uasa rapiuntur. Redit in honorem suum ab antiquis contagiis purgata natura, mors morte destruitur, natiuitas natiuitate reparatur, quoniam simul et redemptio aufert seruitutem, et regeneratio mutat originem, et fides iustificat peccatorem. (LEO MAGNUS, 1994, SL 138, XXII).

Encontramos ecos do drama do “direito do diabo” ao longo de toda a Idade Média: como na popularíssima lenda de Teófilo, contada, por exemplo, Gonzalo de Berceo (c.1198-c.1274) (BERCEO, 2010). Nas diversas versões medievais do Teófilo, é a Virgem Maria quem resgata o quirógrafo, no melhor estilo *Auto da Compadecida*, no qual o diabo se queixa de que assim não vale: “Ela termina desmoralizando tudo”.

Mas quem poderia supor que uma ideia teológica da velha patrística iria, em estrondoso sucesso, conquistar o século XXI e render, em seu fim de semana de estreia nos EUA, 65,5 milhões de dólares em sua versão cinematográfica: O Leão, a Feiticeira e o Guarda Roupa, de C. S. Lewis (LEWIS, 2010).

Todos conhecem o enredo: a feiticeira adquiriu direito de posse sobre Edmund, induzindo-o a trair seus irmãos. Direito que Aslan (obviamente, imagem de Cristo) reconhece. Aslan diz à feiticeira que a ofensa de Edmundo não fora dirigida a ela e pede a libertação do pecador. Começa o jogo da “Magia profunda” da aurora dos tempos (cap. 13): a feiticeira recorda a Aslan o decreto *escrito*, gravado em letras muito profundas e até no cetro do Imperador de Além-mar (Deus Pai): “*You know that every traitor belongs to me as my lawful prey and that for every treachery I have a right to a kill*” (...) “*”It is very true,” said Aslan, “I do not deny it”*” (LEWIS, 2010, s/p).

Aslan, então, em conversa privada com a feiticeira, se oferece em troca de Edmundo para ser sacrificado na Mesa de Pedra, onde os traidores são entregues à Feiticeira para sacrifício. No capítulo seguinte (cap. 14), a feiticeira descarrega todo seu ódio em Aslan, submete-o a torturas, a mofas e à morte (LEWIS, 2010, s/p).

No cap. 15, Aslan ressuscita (para enorme surpresa de todos) e explica que há uma magia ainda mais profunda, anterior à aurora dos tempos e desconhecida pela feiticeira, segundo a qual matar uma vítima inocente implica a perda do direito do quirógrafo: “*She would have known that when a willing victim who had committed no treachery was killed in a traitor’s stead, the Table would crack and Death itself would start working backwards*” (LEWIS, 2010, s/p).

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

Ouçõ, no programa do Milton Neves na Rádio Bandeirantes, a gravação de uma partida entre Santos e São Paulo em 1974. Nela, um lance famoso. O São Paulo ganha por 1 a 0 e o Santos não consegue empatar. Já no finzinho do jogo, a bola sobra na mão do goleiro Valdir Perez. Bola dominada. Pelé, dentro da área, arregala os olhos e parte para cima do goleiro, como se ele tivesse largado a bola. O zagueiro Samuel, assustado com a presença do Rei e de costas para o goleiro, agarra Pelé e comete a falta, marcada pelo juiz Armando Márquez. Pênalti que Brecha cobra e converte: 1 a 1, resultado final. O interessante é que Milton Neves reproduz as gravações da época e os jogadores do São Paulo elogiam a malícia de Pelé. Não o recriminam. Depois de repetir a gravação do jogo, Milton entrevista ao vivo o Valdir Perez de hoje, morando em Vitória, no Espírito Santo. Ele, que foi o goleiro da seleção de 1982, relembra o lance com humor e fala da capacidade inven-

tiva única de Pelé, da sua inteligência capaz de tirar do nada um lance desses para decidir uma partida difícil. (ZANIN, 2006).

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

Anselmo volta-se radicalmente contra essa linha tradicional, que, desde então, foi abandonada, dando lugar à sua nova proposta, – no CDH *Cur Deus Homo?* (Anselmo, 1952) – que vai ser, em suas linhas fundamentais (e esquisitices à parte), aceita na teologia.

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

Na verdade, a injúria é tão mais grave quanto maior a dignidade da pessoa ofendida; é mais grave insultar um magistrado do que um qualquer que nos apareça pela frente. O pecado mortal [...] pelo qual o homem se desvia de Deus, tem uma gravidade infinita, porque ele praticamente nega a Deus a dignidade infinita de fim último e coloca falsamente este fim num miserável bem criado. Se a ofensa cresce com a dignidade do ofendido, a injúria feita a Deus pelo pecado mortal tem uma gravidade sem limite; ela lhe recusa a dignidade de Bem Supremo. [...] Para reparar essa desordem era preciso um ato de amor a Deus de valor infinito. Ora, nenhuma criatura, que permanece sem-

pre criatura, pode dar a seu ato de amor esse valor infinito; seu ato, mesmo sendo sobrenatural, fruto da graça e da caridade infusa, continua finito como a criatura de que procede, como a graça e a caridade criadas, apesar de se dirigirem a um objeto infinito que é o próprio Deus. Podemos amar a Deus, mas não podemos amá-lo infinitamente. Só Ele é capaz de se amar assim. E então, para que houvesse na terra, numa alma humana, um ato de amor a Deus de valor infinito, era necessário que essa alma humana fosse de uma pessoa divina. Tal foi a alma do Verbo feito carne: seu ato de amor extraía da personalidade divina do Verbo um valor infinito para satisfazer e merecer. Era o ato de amor de uma alma humana, mas também de uma pessoa divina; é chamado por essa razão de ato teândrico, ao mesmo tempo divino e humano. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2010).

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

Boso pergunta por que essa libertação, trazida por Cristo, é chamada de redenção (I, 6). De que cativo se trata? De fato, falar em Cristo “redentor” e “redenção” pressupõe um cativo (em nossa história, redentora é a Princesa Isabel...). Seja como for, Satanás não tem direito de posse sobre o homem e o “decreto”

(de Col. 2, 14) não se refere ao demônio, nem a um seu domínio sobre o homem, mas a Deus, que impõe ao pecador a servidão do pecado. (I, 7) Sim, Deus é livre, mas essa liberdade não pode contradizer aquilo que compete a Deus. (I, 12) etc.

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

Mas, o que mais nos interessa não é o conteúdo, mas o modo como Anselmo propõe sua teologia. Trata-se de “razões necessárias”: necessariamente seres humanos devem substituir os anjos caídos; sem nenhuma dúvida, Deus *tinha que* nascer de uma mulher virgem; é necessário que o Verbo Divino e o Homem se juntem numa pessoa só etc. De fato, já no “Prefácio” do *Cur Deus Homo*, Anselmo lança seu manifesto: apresentar argumentação racional, que prove por razões necessárias que é impossível a qualquer homem salvar-se sem Cristo, que o Verbo devia se encarnar etc.

Considerações finais

Se o “provisório” da razão em Anselmo é, afinal, um reforço de seu racionalismo; em Tomás, o provisório é uma recusa do racionalismo. No começo da *Suma*, depois das questões *De Deo Uno*, nas quais se dão muitos dos “preâmbulos da fé”, acessíveis

à razão (e mesmo esses foi necessário que Deus os revelasse porque só seriam atingidos por poucos, depois de muito tempo e com mistura de muitos erros “*a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret*” I, 1, 1), Tomás vai tratar de Deus Trino (I, 32).

Nessa q. 32, já começa o artigo 1, dizendo ser impossível à razão chegar ao conhecimento da Trindade. E, na resposta à 2ª objeção, distingue entre dois tipos de razões: 1) as que demonstram cabalmente um fato raiz x , e 2) razões que não provam⁵ x , mas simplesmente, dado x , que é certo, essas razões se mostram compatíveis com o x dado; não o provam, mas ajustam-se de modo congruente a ele: como na ciência da astronomia, os epiciclos e excêntricos de Ptolomeu dão conta dos fenômenos que vemos no céu, que poderiam ser alcançados por outro modelo diferente!⁶

Podemos dar razões do primeiro tipo para provar que há um único Deus; mas para a Trindade (e tantos outros temas da

5. E isto, no dizer de Bruce D. Marshall, “sounds strikingly modern” (GRIFFITHS; HÜTTER, p. 65).

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

Teologia) só podemos apresentar razões do segundo tipo: dada a Trindade (pela fé), apresentar um modelo coerente...

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

Como “teste” pode servir a questão: Deus teria se feito homem, se o homem não tivesse pecado? É claro que há aqui inúmeras tentadoras possibilidades de especulação metafísica para a razão que pensa em conexões universais [...] poder-se-ia argumentar que seria absurdo o homem levar vantagem com o pecado etc. [...] [A resposta de Tomás é:] “A verdade sobre essa questão só a pode saber Aquele que nasceu e se encarnou porque quis” e “Não há nenhuma razão demonstrativa naquelas coisas que pertencem à fé” (Pieper, 1973, p. 173).

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

Referências bibliográficas

- AGOSTINHO *Opera Omnia*. In: Cetedoc Library of Christian Latin Texts. Turnhout: Brepols, 1994. (edição em CD).
- ANSELMO “Cur Deus Homo”. In: *Obras completas*. Madrid: BAC, 1952.
- BENTO XVI. *Santo Anselmo de Aosta*. Audiência de 23-09-09. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090923_po.html>. Acesso em: 17 maio 2010.
- BERCEO, G. *El milagro de Teófilo*. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/mp2/berceo.htm>>. Acesso em: 17 maio 2010.
- GARRIGOU-LAGRANGE. *O Dogma da Redenção e sua explicação teológica*. Disponível em: <<http://sitenovo.permanencia.org.br/drupal/node/225>>. Acesso em: 17 maio 2010
- GRIFFITHS, P. J.; HÜTTER, R. *Reason and the reasons of faith*. New York: T & T Clark Int., 2005.
- LEO MAGNUS *Opera Omnia*. In: Cetedoc Library of Christian Latin Texts. Turnhout: Brepols, 1994. (edição em CD).
- LEWIS, C. S. *The Lion, the Witch and the Wardrobe*. Disponível em: <<http://www.mylibrarybook.com/author/C.S-Lewis.html>>. Acesso em: 17 maio 2010.
- MARX, C. *William Devil's rights and the redemption in the literature of Medieval England*. Cambridge: D.S. Brewer, 1995.
- PIEPER, J. *Filosofía medieval y mundo moderno*. Madri: Rialp, 1973.
- PIEPER, J. Luz inabarcável: o elemento negativo na filosofia de Tomás de Aquino. *Convenit Internacional 1*. São Paulo, 2000. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/convenit/sumar.htm>>. Acesso em: 25 jul. 2010.
- VAN ACKER, L. *O Tomismo e o pensamento contemporâneo*. São Paulo: Edusp; Convívio, 1983.
- ZANIN, L. A malícia do Rei. 2006. Disponível em: <<http://blogs.estadao.com.br/bate-pronto/a-malicia-do-rei>>. Acesso em: 17 maio 2010.

Teologia, corpo e educação moral

Alma, corpo e sua união

Em qualquer instância, quem pensa em educação não pode ignorar a antropologia, o ser do homem. Isto vale sobretudo para a educação moral, tema tão urgente nos dias de hoje. Desde Platão, tornou-se evidente o caráter problemático do educar para a virtude; o que, evidentemente, transcende o âmbito meramente intelectual e envolve o homem como um todo: alguém pode conhecer profundamente as teorias morais, as classificações das virtudes, as doutrinas religiosas mais santas... e ser pessoalmente um canalha. Não que não seja importante – e mesmo uma valiosa ajuda – o estudo dos clássicos da ética, mas sempre haverá algo mais do que estudo, quando se trata de aperfeiçoamento moral.

Neste ponto, tipicamente falando, os Orientes levam uma vantagem sobre nós: enquanto o Ocidente aposta na formação intelectual; os Orientes, independentemente de teorias que as legitimem, tendem a práticas que consideram o homem como um todo: em sua unidade espírito-corpo, ao menos em muitas de suas propostas pedagógicas, que partem precisamente de uma ação corporal, exterior, para atingir um efeito espiritual, interior.

O Ocidente, sobretudo na época moderna, tende a um fragmentarismo, a uma cisão espírito/corpo, que remete a um desme-

dido afã de clareza no pensamento. E a grande ruptura que o moderno pensamento ocidental instituiu deu-se precisamente em torno à concepção de corpo. Se sempre no Ocidente pairou a tentação de um exagerado dualismo, separando de modo mais ou menos incomunicável e absoluto, por um lado, o intelecto (a mente, a “alma”, o espírito...) e, por outro o corpo e a matéria; a partir de Descartes (*res cogitans* x *res extensa*) tal dicotomia torna-se dominante.

Dualismo e clareza: na verdade, a última instância do pensamento moderno por detrás da cisão espírito / matéria, está na pretensão racionalista moderna, que torna o *ens certum* um absoluto.

Como agudamente diagnosticou Heidegger:

De bem outra espécie é aquela dis-posição que levou o pensamento a colocar a questão tradicional do que seja o ente enquanto é, de um modo novo, e a começar assim uma nova época da filosofia. Descartes, em suas meditações, não pergunta apenas e em primeiro lugar *ti tò ón* – que é o ente, enquanto é? Descartes pergunta: qual é aquele ente que no sentido do *ens certum* é o ente verdadeiro? Para Descartes, entretanto, se transformou a essência da *certitudo*. Pois na Idade Média *certitudo* não significava certeza, mas a segura delimitação de um ente naquilo que ele é. Aqui *certitudo* ainda coincide com a significação de *essentia*. Mas, para Descartes, aquilo que verdadeiramente é se mede de uma outra maneira. Para ele a dúvida se torna aquela dis-posição em que vibra o acordo

com o *ens certum*, o ente que é com toda certeza. A *certitudo* torna-se aquela fixação do *ens qua ens*, que resulta da indubitabilidade do *cogito (ergo) sum* para o ego do homem. Assim o ego se transforma no *sub-iectum* por excelência, e, desta maneira, a essência do homem penetra pela primeira vez na esfera da subjetividade no sentido da egoidade. Do acordo com esta *certitudo* recebe o dizer de Descartes a determinação de um *clare et distincte percipere*. A dis-posição afetiva da dúvida é o positivo acordo com a certeza. Daí em diante a certeza se torna a medida determinante da verdade. A dis-posição afetiva da confiança na absoluta certeza do conhecimento a cada momento acessível permanece o *páthos* e com isso a *arkhé* da filosofia moderna.⁷

Já os Orientes, desprovidos dessa necessidade de certeza e convivendo com naturalidade com o mistério, não precisam distinguir *res cogitans* de *res extensa*, distinção que na Europa, desde Descartes, torna-se um imperativo. A Profa. Luciene Félix resume o posicionamento de Descartes:

Há duas substâncias finitas (*res cogitans* e *res extensa*) e uma infinita (Deus). Substância (*res*) adquiriu um conceito fundamental no século XVII: de natureza simples, absoluta, concreta (realidade intelectual) e completa. Somos portanto uma substância (*res*) pensante (*cogito*) e também

7. <http://www.scribd.com/doc/3506403/Heiddeger-Que-e-isto-A-Filosofia-Que-é-isto-A-Filosofia?> Tradução e notas: Ernildo Stein

uma substância (*res*) que possui corpo, matéria (*extensa*). Este dualismo cartesiano evidencia que cada indivíduo reconhece a própria existência enquanto sujeito pensante: nossa essência é a razão, o ser humano é racional. O cogito é a consciência de que sou capaz de produzir pensamentos, é um meio pragmático de dar início ao conhecimento. Estamos afirmando, portanto, uma verdade existencial. Há uma coincidência entre meu pensamento e minha existência. (...) O primeiro conceito de Descartes, portanto, denomina-se “dualismo cartesiano”, admitindo a existência de duas realidade: alma (*res cogitans*) e corpo (*res extensa*). A independência entre alma e corpo conduzirá a uma nova separação: sujeito e objeto.⁸

Esse novo *páthos* era totalmente estranho para um Tomás de Aquino, que afirma – no começo da *Suma Teológica* – que a dignidade do saber reside no objeto e não na clareza... E recusa também a dicotomia: alma x corpo. Nada mais alheio ao pensamento de Tomás do que uma incomunicação entre espírito e matéria. O que Tomás, sim, afirma é o homem total, com a *intrínseca* união espírito-corpo, pois a alma, para o Aquinate é *forma*, ordenada para a *intrínseca* união com a matéria. Por exemplo, Tomás, indica os remédios para a tristeza, que reside na alma. E enfrenta esta questão na *Suma Teológica* I-II 38 e no artigo 5 chega a recomendar banho e sono como remédios contra a tristeza! Pois, diz o Aquinate, tudo aquilo que reconduz a natureza corporal a seu

8. “Descartes” http://www.esdc.com.br/CSF/artigo_descartes.htm

devido estado, tudo aquilo que causa prazer é remédio contra a tristeza. Tomás destrói assim a objeção “espiritualista”:

“Objeção 1.: Parece que sono e banho não mitigam a tristeza. Pois a tristeza reside na alma; enquanto banho e sono dizem respeito ao corpo, portanto, não teriam poder de mitigar a tristeza.

Resposta à objeção 1: Sentir a devida disposição do corpo causa prazer e, portanto, mitiga a tristeza.”⁹

De resto, para os remédios contra a tristeza, Tomás não fala de Deus nem de Satã, mas sim recomenda: qualquer tipo de prazer, as lágrimas, a solidariedade dos amigos, a contemplação da verdade, banho e sono. E ainda sobre a interação alma-corpo, Tomás afirma em I-II, 37, 4: “A tristeza é, entre todas as paixões da alma, a que mais causa dano ao corpo [...] E como a alma move naturalmente o corpo, uma mudança espiritual na alma é naturalmente causa de mudanças no corpo”.

Agir no corpo para atingir a alma; agir na alma para atingir o corpo. Tivesse prevalecido a antropologia de Tomás teríamos estado, desde o século XIII, em muito melhores condições de compreender a natural e necessária condição psicossomática (e

9. Videtur quod somnus et balneum non mitigent tristitiam. Tristitia enim in anima consistit. Sed somnus et balneum ad corpus pertinent. Non ergo aliquid faciunt ad mitigationem tristitiae.

Ad primum ergo dicendum quod ipsa debita corporis dispositio, in quantum sentitur, delectationem causat, et per consequens tristitiam mitigat.

somatopsíquica...) de nossa realidade. Tomás é tão “materialista”, que nas questões de *Quodlibet*, tratando do jejum, dirá que o jejum é sem dúvida pecado (*absque dubio peccat*) quando debilita a natureza a ponto de impedir as ações devidas: que o pregador pregue, que o professor ensine, que o cantor cante..., que o marido tenha potência sexual para atender sua esposa! Quem assim se abstém de comer ou de dormir, oferece a Deus um holocausto, fruto de um roubo.¹⁰

Como indicávamos, essa posição de Tomás era excepcional, considerada, em sua época, quase herética: a teologia contemporânea recusava a doutrina de uma única alma no homem e afirmava a existência de três (naturalmente a “alma espiritual”, independente da matéria é que era considerada a decisiva, em detrimento da “alma vegetativa” e da alma “sensitiva”). Se, desde Platão, o exagerado “espiritualismo” tem sido uma tentação (especialmente para visões superficiais do cristianismo), em Descartes, o Ocidente se lança de vez na dicotomia mente x matéria...

10. Et ideo huiusmodi sunt adhibenda cum quadam mensura rationis: ut scilicet concupiscentia devitetur, et natura non extinguatur; secundum illud Ad Rom., XII, 1: “exhibeatis corpora vestra hostiam viventem; et postea subdit: rationabile obsequium vestrum. Si vero aliquis in tantum virtutem naturae debilitet per ieiunia et vigílias, et alia huiusmodi, quod non sufficiat debita opera exequi; puta praedicator praedicare, doctor docere, cantor cantare, et sic de aliis; absque dubio peccat; sicut etiam peccaret vir qui nimia abstinentia se impotentem redderet ad debitum uxori reddendum. unde Hieronymus dicit: “De rapina holocaustum offert qui vel ciborum nimia egestate vel somni penuria immoderate corpus affligit; et iterum rationalis hominis dignitatem amittit qui ieiunium caritati, vigílias sensus integritati praefert. (*Quodl.* 5, q. 9, a. 2, c).

Anima forma corporis

Essa dicotomia gera uma espécie de esquizofrenia no cristianismo: por um lado, propõe-se um cristianismo “espiritual”, onde a matéria, o corpo, o sexo e as paixões são maniqueisticamente consideradas “do mal”; mas, por outro – é o caso do catolicismo, por exemplo –, aposta-se na matéria (na liturgia, por exemplo) como o grande indutor de atitudes espirituais.

E aí tocamos um dos pontos chave da educação moral, que é sempre, em boa medida, auto-educação. A fórmula vem dada numa aparentemente surpreendente sentença de João Guimarães Rosa: “Tudo se finge primeiro; germina autêntico é depois”.¹¹

Um homem que reconheça um seu defeito moral, digamos a ingratidão, e queira adquirir a virtude correspondente, como deve proceder? Fingindo. Quer dizer, começa-se por assumir as formas externas, verbais da gratidão (que não se sente): “fingir” reconhecer o caráter indevido do favor recebido, “fingir” louvar o benfeitor, “fingir” sentir-se na obrigação de retribuir etc. E, um belo dia, germina autêntico aquilo que se fingia...

“Finge” também Fernando Pessoa:

Autopsicografia

O poeta é um fingidor
Finge tão completamente
Que chega a fingir que é dor
A dor que deveras sente.

11. “Sobre a escova e a dúvida” in *Tutaméia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1985, p. 166.

E os que lêem o que escreve,
Na dor lida sentem bem,
Não as duas que ele teve,
Mas só a que eles não têm.
E assim nas calhas da roda
Gira, a entreter a razão,
Esse comboio de corda
Que se chama o coração

“Fingir” é também a proposta de Shakespeare: “*Assume a virtue, if you have it not*”, diz Hamlet (III, 4).¹² O costume é monstro que vai comendo o sentido de nossas ações. Mas, o diabo do hábito, torna-se anjo quando se volta para o bem: dando a capa que reveste as ações boas – uma agora, outra depois e outra ainda – e assim ir mudando a natureza e, com prodigioso poder, exorcizar os demônios.

O “fingir” proposto nas *Pensées* (#250¹³) de Pascal oferece-nos o enlace com o grande tema da Liturgia. No relacionamento com Deus:

12. Assume a virtue, if you have it not. That monster, custom, who all sense doth eat. Of habits devil, is angel yet in this, that to the use of actions fair and good He likewise gives a frock or livery, that aptly is put on. Refrain to-night, and that shall lend a kind of easiness to the next abstinence: the next more easy. For use almost can change the stamp of nature. And either.. the devil, or throw him out with wondrous potency.

13. Il faut que l'extérieur soit joint à l'intérieur pour obtenir de Dieu; c'est-à-dire que l'on se mette à genoux, prier des lèvres, etc. afin que l'homme orgueilleux, qui n'a voulu se soumettre à Dieu, soit maintenant soumis à la créature. Attendre de cet extérieur le secours est être superstitieux, ne vouloir pas le joindre à l'intérieur est être superbe.

É necessário que o exterior se una ao interior, isto é, pôr-se de joelhos, rezar com os lábios, etc. a fim de que o homem orgulhoso, que não quis se submeter a Deus, seja submetido à criatura. Esperar socorro desse exterior é ser supersticioso; não querer ajuntá-lo ao interior é ser soberbo.

É dessa ação (inter-ação) do corpo no espírito que trata o clássico *Sinais Sagrados*¹⁴ de Romano Guardini, afinal toda a liturgia decorre do “*anima forma corporis*”. Nesse pequeno precioso livro, já quase centenário, o mestre alemão vai mostrando o alcance espiritual das realidades materiais: o sino, que – muito mais do que um mero instrumento funcional sinalizador sonoro (como a sirene de uma escola ou o apito de uma fábrica) – desperta-nos a alma para a grandiosidade do mundo como Criação; os degraus; a porta do templo; a postura corporal na liturgia etc., etc., etc. Fiquemos com um par de exemplos:

Os degraus É a grande arte de ver e nos tornarmos sábios. Enquanto isto não acontecer, tudo permanece mudo e obscuro. Mas se o conseguirmos, abre-se-nos, revela-se-nos o seu íntimo, formando-se dali, da sua essência, a figura exterior. Poderás fazer a experiência: precisamente as ações mais vulgares, as ações de cada dia escondem o que há de mais profundo. No mais simples se esconde o maior mistério.

14. Guardini, R. *Sinais sagrados* Braga, Franciscana, 1962

Aqui temos, por exemplo, os degraus. Vezes sem número os subiste já. Mas tomaste consciência do que em ti se passava ao subi-los? Sim, porque de facto acontece qualquer coisa em nós mesmos quando subimos. Somente que é coisa tão subtil e silenciosa que facilmente a podemos deixar passar.

Manifesta-se aqui um profundo mistério. Um daqueles fenómenos que procedem do fundamento do nosso ser humano; enigmático não o podemos resolver pela inteligência, e, no entanto, cada qual compreende-o, porque o nosso ser mais íntimo lhe corresponde.

Quando subimos os degraus, não sobe só o pé, mas também todo o nosso ser. Subimos também espiritualmente. E se o fazemos conscientemente, pressentimos uma ascensão até aquela altura em que tudo é grande e acabado; o céu onde mora Deus. (...) (pp. 43-44)

Ou a porta – a pesada porta – que marca a ruptura entre o profano e o sagrado...

A Porta Muitas vezes entrámos já por ela na igreja e de cada vez nos disse alguma coisa. Compreendemo-lo? Para que está a porta ali? Talvez te admires desta pergunta. «Para se sair e entrar», julgas tu. A resposta não é assim tao fácil. Pois para entrar e sair não é preciso porta nenhuma! Uma abertura na parede faria o mesmo efeito e um tabique de pranchas e tábuas fortes bastaria para

fechar. As pessoas poderiam entrar e sair e seria barato e estaria em correspondência com o fim em vista... Mas não seria uma «porta». Esta destina-se a cumprir mais do que um simples fim; ela fala. Repara como ao transpô-la tens esta sensação: «Agora deixo o que fica lá fora. Entro». Lá fora fica o mundo belo, fervilhante de vida e poder criador. De mistura, existe também muita coisa menos digna: a busca dos seus interesses, por vezes exageradamente. Anda tudo a correr de um lado para o outro, procurando cada qual acomodar-se o melhor que pode. Não queremos dizer que o mundo não seja santo; mas alguma coisa de não santo tem sem dúvida em si. Pela porta entramos num recinto alheio a interesses, silencioso e sagrado: no santuário. Certamente que tudo é obra e dom de Deus. Em toda a parte Ele pode vir ao nosso encontro. (...) E no entanto os homens desde sempre souberam que determinados lugares são especialmente consagrados, reservados a Deus. A porta está entre o interior e o exterior; entre os interesses e o santuário; entre o que pertence a toda a gente e o que é consagrado a Deus. E diz a quem a transpõe: «Deixa lá fora o que não pertence cá dentro: pensamentos, desejos, preocupações, vaidades. (pp. 46-47)

O vício capital da acídia

Introdução: Vícios capitais, preguiça e acídia

Santo Tomás é o autor da mais bem elaborada concepção dos sete vícios capitais. E a sesquimilenar ideia de pensar as principais forças da auto-destruição em sete continua exercendo atração sobre o homem contemporâneo. Trata-se de uma ideia genial: a organização de dezenas de vícios em torno de uns poucos eixos, que, uma vez consolidados em sete, apresentam o atrativo adicional que esse número produz sobre a imaginação.

Ainda hoje, mesmo aqueles que não sabem sequer enumerar os sete vícios capitais clássicos, empregam a mesma estrutura de pensamento para diversos outros campos: fala-se nos “sete pecados capitais”: da pequena empresa, da mídia, da publicidade; do atendimento ao cliente, do técnico de futebol etc.

Se compararmos a doutrina dos sete pecados capitais à dos dez mandamentos, verificaremos que aquela, ao contrário desta, não tem, ao longo da história, a fixidez em seu número e conteúdo: os pecados capitais, em sua origem, eram oito e, de acordo com cada autor, a lista pode variar ligeiramente em um ou outro elemento.

O atual *Catecismo da Igreja Católica* apresenta como pecados ou vícios capitais: soberba, a avareza, inveja, ira, impureza, gula e preguiça **ou** acídia.

Vitia possunt statui secundum virtutes quibus adversantur, vel etiam ad *peccata capitalia* reduci quae experientia christiana, sanctum Ioannem Cassianum et sanctum Gregorium Magnum secuta, distinxit. Capitalia appellantur quia alia peccata, alia vitia generant. Sunt superbia, avaritia, invidia, ira, luxuria, gula, pigritia seu acedia (#1866).

É bastante sugestiva, e mesmo intrigante, essa ambigüidade em relação ao sétimo pecado elencado: a, familiar a todos, preguiça ou a ilustre desconhecida, acídia...? Por que o Catecismo hesita entre preguiça ou acídia? Ou será que as toma como palavras sinônimas ou equivalentes? ¹⁵

Na verdade, parece que o *Catecismo* não quer, por um lado, propor como capital um pecado – a acídia – do qual nunca ninguém ouviu falar; e, por outro, talvez tenha vergonha de alçar sem mais a, relativamente inofensiva, preguiça ao elevado posto de pecado capital.

A preguiça aparece hoje como um pecadilho simpático. Mas a acídia é coisa séria, como se vê se anteciparmos desde já uma primeira aproximação da definição de acídia: a tristeza pelo bem espiritual; a acidez, a queimadura interior do homem que recusa os bens do espírito.

Desde sempre e, durante muitos séculos, essa tristeza foi considerada pecado capital. Modernamente, porém, e não por acaso,

15. O *Catecismo* emprega o “ou” sinónimoico, *seu* (como em “Lex nova seu Lex evangelica” #1952, #1965; “dies Domini seu Dominica” #2191). Mas no #2094 diz: “Acedia seu *spiritualis* pigritia”.

houve um esquecimento da acídia e sua substituição pela preguiça. Um autor tão autorizado como Pieper faz notar que não há conceito ético mais desvirtuado, mais notoriamente aburguesado na consciência cristã, do que o de acídia. E numa formulação forte, acrescenta:

O fato de que a preguiça esteja entre os pecados capitais parece que é, por assim dizer, uma confirmação e sanção religiosa da ordem capitalista de trabalho. Ora, esta idéia é não só uma banalização e esvaziamento do conceito primário teológico-moral da acídia, mas até mesmo sua verdadeira inversão.¹⁶

Mais adiante, poderemos avaliar melhor o alcance e o caráter perverso dessa substituição da acídia pela preguiça. Para já, façamos uma nota sobre o papel da linguagem na educação moral

Nota sobre linguagem e educação moral

O problema pedagógico da ausência do conceito de acídia para o homem contemporâneo remete antes de mais nada a uma importante lei que estabelece a correlação entre existência de linguagem viva e o interesse vital de uma realidade para uma comunidade.

16. Pieper, Josef *Virtudes Fundamentales*, Madrid, Rialp, 1976, pp. 393-394.

Esse esvaziamento ocorre, antes de tudo, no campo da linguagem. Embora o *Catecismo* da Igreja continue a mencionar a acídia (ou, mais precisamente, o ambíguo par: preguiça/acídia) é óbvio que essa palavra é desconhecida para nós: quem de nós a ouviu ou pronunciou nos últimos anos?

Por trás de um problema de léxico, há um grave problema de campo de visão, uma vez que a ausência da palavra nos impede de divisar a realidade – a terrível realidade antropológica – que está por detrás da palavra acídia.

Na realidade, o problema é ainda mais amplo: na análise de Tomás, toda uma milenar e riquíssima experiência sobre o homem traduz-se em sete vícios capitais, que arrastam atrás de si muitas “filhas”, “exércitos”, em total de cerca de cinquenta outros vícios,¹⁷ cujos nomes podem soar estranhos aos ouvidos contemporâneos. E precisamente aí encontra-se um grave problema educacional: é-nos difícil acessar as realidades ético-antropológicas por falta de linguagem: é como se tivéssemos que transmitir um jogo de futebol, mas sem poder contar com palavras como: “pênalti”, “carrinho”, “grande área”, “cartão”, “impedimento” etc. E reciprocamente: uma vez que não acessamos as realidades designadas pelas palavras, elas vão se tornando mais e mais obsoletas.

Não se pense que com isto estamos afirmando que Tomás empregue uma terminologia reservada a especialistas. Não. As dificuldades de entendimento decorrem da distância cultural-

17. Cf. Tomás de Aquino, *Sobre o Ensino – Os Sete Pecados Capitais*, trad. e estudos introdutórios de Jean Lauand, São Paulo, Martins Fontes, 2001.

lingüística e não de tecnicismos: ele se vale praticamente da linguagem comum de sua época, tão espontânea como, afinal, é para nós o léxico do futebol.

Com isto, tocamos aquele ponto essencial para a educação moral de hoje, o da mútua alimentação, da relação dialética entre a percepção (e vivenciamento) da realidade moral e a existência de linguagem viva: O empobrecimento do léxico moral é, hoje, um dos mais agudos problemas pedagógicos, na medida em que gera um círculo, literalmente, vicioso: a falta de linguagem viva embota a visão e o vivenciamento da realidade moral; o definhamento da realidade esvazia (ou deforma) as palavras... Faltam-nos as palavras, faltam-nos os conceitos, faltam-nos os juízos, falta-nos acesso à realidade.

Quando a realidade é viva, o léxico é vivo: para o futebol, no Brasil, há um vocabulário riquíssimo: para diferentes ângulos de uma jogada bastante semelhante, dispomos de diversos termos: bicicleta, meia-bicicleta, puxeta e voleio. Para a realidade ética e antropológica, nosso léxico é pobre. A necessidade da existência de uma linguagem viva para as virtudes e vícios supera, portanto, o mero âmbito lexical e instala-se no da própria possibilidade de visualizar a realidade de que se trata.

Mas voltemos aos sete vícios capitais.

Os vícios capitais: uma elaboração de pensamento sobre experiências

Na enumeração primitiva de São Gregório Magno os pecados capitais são: *inanis gloria, inuidia, ira, tristitia, avaritia, uentris ingluies, luxuria*.¹⁸

Enquanto os dez mandamentos estão enunciados na Bíblia, a doutrina dos pecados capitais é uma elaboração de pensamento, que é fruto, como diz o *Catecismo da Igreja Católica*, da “experiência cristã” (#1866). Essa experiência é originariamente a dos padres do deserto, que, na radicalidade de sua proposta, foram realizando uma tomografia da alma humana e descobrindo, em suas profundezas, as possibilidades para o bem e para o mal.

Como num *rally* ou num enduro, em que as condições da máquina são exigidas em condições extremas, o monaquismo originário buscava testar os limites antropológicos, no corpo e no espírito (os limites do jejum, da vigília, da oração etc.). Nesse quadro, surgiu a doutrina dos pecados capitais, que – como tantas outras descobertas dos antigos hoje esquecidas ou esvaziadas – bem poderia ajudar ao homem contemporâneo a orientar-se moral e existencialmente.

As primeiras tentativas de organizar essa experiência remontam a autores antigos como Evágrio Pôntico, João Cassiano e Gregório Magno, mas, somente séculos depois, encontramos uma brilhante consolidação em Tomás de Aquino (séc. XIII), que repensa – de modo amplo e sistemático – a antropologia subjacente aos vícios capitais.

18. *Moralia in Iob* 31, 45. Nessa enumeração a tristeza compreende a acídia.

Se o filosofar do Aquinate é sempre voltado para a experiência e para o fenômeno, mais do que em qualquer outro campo é quando ele trata dos vícios que seu pensamento mergulha no concreto, pois, citando o sábio (pseudo-) Dionísio, “*malum autem contingit ex singularibus defectis*”¹⁹ – para conhecer o mal é necessário voltar-se para o fenômeno, para os modos concretos em que ele ocorre. Assim, é freqüente encontrarmos nas discussões de Tomás sobre os vícios – para além da aparente estruturação escolástica – expressões de um forte empirismo como: “*Contingit autem ut in pluribus...*”, que remete ao que realmente acontece na maioria dos casos...

Também para essa experiência e para essa concretude é que se voltam os trabalhos pioneiros de João Cassiano e de Gregório. Cassiano – que bem poderia ser nomeado padroeiro dos jornalistas – é o homem que, em torno do ano 400, percorreu por longos anos os desertos do Oriente para recolher – em “reportagens” e entrevistas – as experiências radicais vividas pelos primeiros monges; também o papa Gregório Magno, cuja morte em 604 marca o fim do período patrístico, é um campeão do empirismo e não por acaso é um dos maiores gênios da pastoral de todos os tempos. E quem diz pastoral, diz experiência...

É interessante notar que precisamente com relação ao tema que nos interessa – a acídia – é que Cassiano, em entrevista com o abade Serapião, ressalta a força da experiência:

19. Por exemplo em *Sent. Libri Ethicorum* Lb2, Lc 7, 2

“A tristeza e a acídia – ao contrário dos outros vícios de que falamos anteriormente – não costumam originar-se por uma motivação exterior. É sabido que com frequência afligem amarissimamente os solitários que vivem no ermo, longe do convívio dos homens. Isto é verdadeiríssimo e quem quer que tenha vivido nesta solidão e tem experiência (*expertus*) dos combates do homem interior, facilmente o comprova nessas mesmas experiências (*ipsis experimentis*)”.²⁰

Os vícios capitais na enumeração de Tomás são: vaidade, avareza, inveja, ira, luxúria, gula e acídia. Um outro aspecto interessante está ligado ao próprio significado de vício *capital*. S. Tomás ensina que recebem este nome por derivar-se de *caput*: cabeça, líder, chefe (em italiano ainda hoje há a derivação: *capo*, *capo-Máfia*); sete poderosos chefões que comandam, que produzem outros vícios subordinados.

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

20. *Conlationes* V, 9

A palavra acídia na obra de Tomás

Tomás de Aquino emprega 233 vezes a palavra acídia;²¹ em 134 passagens de sua vasta obra. Em 6 passagens encontramos também a forma verbal *acedieris*, neste caso, sempre citando Eclesiástico 6, 25 “*subjice humerum tuum, et porta illam, et ne accidieris vinculis ejus*” Curva teu ombro e carrega-a (a Sabedoria) e não ‘acidades’ em relação a suas cadeias”.

Dessas 134 passagens, a grande maioria – 88 – reside nos dois momentos em que a acídia é tematicamente enfocada por Tomás: II-II q. 35 e *De malo* q. 11.

A acídia como tristeza. Acídia ou preguiça?

A gravidade da acídia já se nota na primeira aproximação do complexo conceito de acídia: a acídia é uma tristeza. E a tristeza não só é já em si mesma um mal, mas fonte de outros males. Daí que para explicar que a acídia pode ser vício capital, Tomás argumenta:

Como já dissemos, vício capital é aquele do qual naturalmente procedem – a título de finalidade – outros vícios. E assim como os homens fazem muitas coisas por causa do prazer – para obtê-lo ou movidos pelo impulso do prazer – assim também fazem muitas coisas por causa da tristeza:

21. 115 vezes grafada como *accidia*; 128, como *acedia*.

para evitá-la ou arrastados pelo peso da tristeza. E esse tipo de tristeza, a acídia, é convenientemente situado como vício capital (II-II q. 35, a.4).

A acídia, como pecado capital, é a mesma e única base de duas atitudes contrárias: uma que leva à ação, ou melhor, a um ativismo (como veremos ao examinar as “filhas” da acídia) e, por outro lado, a uma inação – e este é o momento – secundário, derivado – em que acídia e preguiça se ligam,²² embora sejam muitos mais importantes – sobretudo para a análise do homem contemporâneo – as filhas da acídia ligadas ao ativismo.

Se a tristeza da acídia pode levar à inação, leva também a uma inquietude, a uma ação desenfreada, como veremos mais adiante. Para já, vale a pena uma leitura, do ponto de vista da acídia, do poema de Bertolt Brecht:²³

A troca de pneu

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

22. A preguiça, diz Tomás, diz respeito à tardança na execução das ações: “Pigritia autem et torpor magis pertinent ad executionem, ita tamen quod pigritia importat tarditatem ad exequendum; torpor remissionem quandam importat in ipsa executione. et ideo convenienter torpor ex acedia nascitur, quia acedia est tristitia aggravans, idest impediens animum ab operando”. (II-II, 54, 2 ad 1).

23. <http://www.deutschelyrik.de/index.php/der-radwechsel.html>. Acesso em 17-10-2012

E tanto no fazer como no não-fazer, o tédio. Com incomparável lucidez, Fernando Pessoa, no *Livro do desassossego* (#263) diagnostica em seus múltiplos aspectos esse tédio; limitemo-nos a uma passagem que ressalta precisamente que o problema não está no trabalho nem no repouso, mas no centro do eu:

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

Acídia, Depressão & Cia. Alma e corpo

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

Só com enunciar essas dimensões, já se mostra imediatamente a extrema atualidade de nosso tema. Por exemplo, Andrew Solomon, autor de um dos mais importantes livros sobre a “doença de nosso tempo”, a depressão, incluiu a velha acídia no próprio

título de sua obra: “*O demônio do meio-dia – uma anatomia da depressão*”.²⁴ O “demônio do meio-dia” é o da acídia.²⁵

Infelizmente, nesse livro – tão oportuno e acertado na análise da depressão – o autor incorre em uma imprecisão ao examinar a obra de Tomás de Aquino, dando a impressão de que Tomás endossa teses que, na verdade, são o avesso das afirmadas realmente pelo Aquinate. E, por se tratar do núcleo da antropologia de Tomás, vale a pena que examinemos o problema. Erroneamente diz Solomon:

Tomás de Aquino, cuja teoria de corpo e alma colocava a alma hierarquicamente acima do corpo, concluía que a alma não poderia ser sujeita às doenças corporais. Contudo, uma vez que a alma estava abaixo do divino, era sujeita à intervenção de Deus ou de Satã. Dentro desse contexto uma doença tinha que ser do corpo *ou* da alma, e a melancolia estava assinalada para a alma (p. 272).

24. Solomon, Andrew *O demônio do meio-dia – uma anatomia da depressão*. Rio de Janeiro, Objetiva, 2002. Tit. orig. *A noonday demon – an atlas of depression*.

25. De fato, Cassiano começa o livro X das *Instituições*, dedicado à acídia, falando de como especialmente os solitários estão sujeitos a ela, sobretudo à “hora sexta”. É, prossegue, o que os monges mais antigos designam por “demônio do meio-dia”. Ao explicar o porquê do título de seu livro sobre a depressão, Andrew Solomon, diz: “Tomei a frase [de Evágrio e Cassiano] como título deste livro porque descreve exatamente o que se experimenta na depressão. A imagem serve para conjurar a terrível sensação de invasão que acompanha a situação difícil do depressivo. Há algo duro e afrontoso na depressão. A maioria dos demônios – a maioria das formas de angústia – apóia-se na cobertura da noite. Vê-los claramente é derrotá-los. A depressão apresenta-se ao fulgor total do sol, não se sentindo desafiada pelo reconhecimento. Etc.” (op. cit. p. 271).

Certamente, a descrição que Tomás faz da acídia, das manifestações do vício capital da acídia, aproxima-se muito da descrição que podemos fazer hoje da doença da depressão. Mas isso não significa que Tomás não possa atribuir a tristeza depressiva a causas naturais, alheias ao âmbito moral: quando o Aquinate fala da acídia, de suas “filhas” e manifestações, está focando a dimensão que mais lhe interessa como teólogo: a da tristeza moralmente culpável.²⁶ Nessa mesma linha, seria interessante, para nós hoje, considerarmos também – para além da realidade da depressão como doença (mais do que evidente para nós) -, que pode haver uma acídia, uma dimensão moral em alguns casos de tristezas depressivas.

De resto, nada mais alheio ao pensamento de Tomás do que uma incomunicação entre espírito e matéria. O que Tomás, sim, afirma é o homem total, com a *intrínseca* união espírito-matéria, pois a alma, para o Aquinate é *forma*, ordenada para a *intrínseca* união com a matéria.

Nesse sentido, comparemos as afirmações de Solomon com o que realmente diz Santo Tomás, precisamente em relação ao nosso tema, a tristeza, os remédios para a tristeza, que reside na alma. Tomás enfrenta esta questão na *Suma Teológica* I-II 38 e no artigo 5 chega a recomendar banho e sono como remédios contra a tristeza! Pois, diz o Aquinate, tudo aquilo que reconduz a natureza corporal a seu devido estado, tudo aquilo que causa prazer é remédio contra a tristeza. Tomás destrói assim a objeção “espiritualista”:

26. Por exemplo em II-II, 28, 4 ad 1, ele explicita que está a discutir a tristeza que é vício.

Objeção 1: Parece que sono e banho não mitigam a tristeza. Pois a tristeza reside na alma; enquanto banho e sono dizem respeito ao corpo, portanto, não teriam poder de mitigar a tristeza.

Resposta à objeção 1: Sentir a devida disposição do corpo causa prazer e, portanto, mitiga a tristeza.

De resto, para os remédios contra a tristeza, Tomás não fala de Deus nem de Satã, mas sim recomenda: qualquer tipo de prazer, as lágrimas, a solidariedade dos amigos, a contemplação da verdade, banho e sono. E ainda sobre a interação alma-corpo, Tomás afirma em I-II, 37, 4:

A tristeza é, entre todas as paixões da alma, a que mais causa dano ao corpo [...] E como a alma move naturalmente o corpo, uma mudança espiritual na alma é naturalmente causa de mudanças no corpo.

Quanto à melancolia, Tomás está longe de considerá-la uma exclusividade da “alma”:

Os melancólicos desejam com veemência os prazeres para expulsar a tristeza, porque o *corpo* deles se sente como que corroído pelo humor mau, como diz o Filósofo (I-II, 32, 8 ad 2.).

Os melancólicos têm os *corpos* sempre incomodados pela má compleição... (*In Sent.* IV, d. 49. q. 3, a. 5, c.)

A tristeza existencial – o transtorno bipolar²⁷

Para Tomás, a tristeza não só afeta ao composto espírito-matéria, como também não é necessariamente uma doença. Antes de nos determos a considerar as características próprias da acídia, é interessante demarcar um quadro mais amplo: o da tristeza existencial, decorrente da *ciência*, dom do Espírito Santo.

Aqui quero prestar uma homenagem a meu mestre Josef Pieper. Pieper foi, sem dúvida, um dos mais destacados filósofos do século XX e tratou genialmente do tema que nos ocupa: a acídia. Profundamente identificado com o filosofar de Tomás de Aquino, Pieper sempre soube trazê-lo ao diálogo com a realidade contemporânea, também no que se refere ao tema da depressão.

Começemos por apresentar – seguindo uma aguda intuição de Pieper – uma das mais surpreendentes teses de Tomás: sua ambivalente postura fundamental diante do mundo, a que Pieper designou por “Psicose Maníaco-Depressiva”. Reproduzimos, a seguir, o breve texto “Manisch-Depressiv”, publicado nos *Buchstabier Übungen*, München, Kösel, 1980.

Psicose Maníaco-Depressiva

Josef Pieper

O mundo está constituído de tal forma que quem o compreendesse a fundo poderia ser precipitado num abis-

27. Trato mais detalhadamente deste tema em: “Transtorno Bipolar: a Normal ‘Patologia’ de Tomás de Aquino”, *Mirandum* 9, Univ. do Porto, 2002. Também *online* em: <http://www.hottopos.com.br/mirand9/bipolar.htm> Acesso em 15-10-2012.

mo de tristeza: o próprio Verbo de Deus feito homem teve de padecer uma morte terrível e infamante. E no fim dos tempos, ocorrerá o domínio universal do mal. Tomás de Aquino ensina que o dom da ciência (que permite conhecer o que é este mundo) corresponde à bem-aventurança: “Bem-aventurados os que choram...”.

Quem pensa nisto (e o ser humano não precisa necessariamente de uma reflexão consciente para aperceber-se dessa realidade) pode muito bem verter lágrimas e cair na mais profunda depressão; depressão que, aliás, não tem porque ser considerada “infundada” ou “sem objeto”, uma vez que a criatura procede do nada.

Mas a criatura é também – para além de qualquer medida concebível – tão intensamente mantida na existência pelo Amor de Deus que, quem considera este fundamento e sabe reconhecê-lo, pode facilmente ser invadido pela alegria (também aparentemente “infundada” e efetivamente não causada por nenhum motivo externo próximo e determinado). Uma alegria tão arrebatadora que, pura e simplesmente, extravasa a capacidade de recepção da alma.

Como é que fica então o meio-termo, o “normal”? E por que meios é essa normalidade regulada? Talvez pelo estado fisiológico do aparelho hormonal das glândulas ou do sistema nervoso.

Assim, segundo Tomás, a criatura é dúplice em sua estrutura fundamental: por um lado, participa do Ser (e da verdade, da bondade, da beleza...) de Deus; mas, por outro lado, é treva,

enquanto procede do nada. E essa estrutura dúplice projeta-se num apelo contraditório ao homem (também ele criatura...) em seu relacionamento com o mundo: daí a “normalidade” da “psicose maníaco-depressiva existencial” ou, como se diz hoje, do transtorno bipolar.

A gravidade dessa “patológica” normalidade – que deveria ser a constante situação do ser humano no mundo – passa, na verdade, despercebida para a imensa maioria, que não se dá conta de nenhum dos dois pólos do transtorno, situando-se numa morna mediocridade, alheia ao dramático potencial contido em cada centímetro quadrado do cotidiano. Essa incapacidade de se deixar abalar, de sentir a vertigem existencial do apelo da realidade, traz consigo a “tranqüilidade” do anestesiado, que só se inquieta para reagir quando algo ameaça romper a segura redoma em que instalou seu pequeno mundo.

O pólo positivo do transtorno bipolar

Na realidade, a criatura é mais do que seu ser aparente. É uma questão de saber ver, de *epistémé theoretiké*, no sentido – resgatado por Heidegger – de competência (*appartenance*) do olhar. Essa competência do *mirandum* – como diz Tomás, em seu comentário à *Metafísica* de Aristóteles – é o que aproxima o filósofo do poeta. E ninguém melhor do que a poeta Adélia Prado – que em “*De profundis*”,²⁸ também ela, fala do transtorno

28. Prado, Adélia *Poesia Reunida*, São Paulo, Siciliano, 1991.

bipolar, da “alma ciclotímica”! – para testemunhar esse *plus* de visão: “De vez em quando Deus me tira a poesia. / Olho pedra, vejo pedra mesmo”.²⁹

Esse pólo positivo do transtorno – a que, segundo Tomás, a criatura nos convoca – é exposto no capítulo 2 da *Contra Gentiles* II e – como todos os temas essenciais de seu pensamento – remete-nos à doutrina da participação, que considera a dualidade da criatura: participa do Ser, mas a partir do nada...

“Meditei em todas as tuas obras e em todas as coisas feitas pelas tuas mãos”. Esta sentença do Salmo (143, 5) é posta como epígrafe do Livro II da *Contra Gentiles* e é – como diz o próprio Tomás – o princípio estruturador de seus estudos³⁰ sobre a criação: Deus, como artífice e artista, deixa sua marca nas coisas criadas.³¹

Assim, a criação impõe um convite a meditar,³² à admirada alegria da contemplação. E Tomás insiste uma e outra vez: todas as criaturas são boas e têm de bondade o que têm de ser: “*Unaquaeque creatura quantumcumque participat de esse, tantum participat de bonitate*” (Ver. 20,4). E mais: é certo que a felicidade definitiva do homem reside na posse de Deus pela contemplação, pelo olhar de amor; mas, para o Aquinate, essa felicidade não é algo “transferido” para depois da morte, e sim, algo que irrompe, que já se inicia nesta vida, pela fruição do bem de Deus nos bens

29. *Ibidem*, “Paixão”.

30. “*Quem quidem ordinem ex praemissis verbis sumere possumus*” CG II, 1

31. “*Secunda vero, eo, quod sit perfectio facti, ‘factionis’, nomen assumit; unde ‘manufacta’ dicuntur quae per actionem huiusmodi ab artifice in esse procedunt*” CG II, 1.

32. “*Divinorum factorum meditatio necessaria est* – CG II, 2

do mundo, até mesmo em um copo de água fresca num dia de calor: “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).

Tudo isto é muito bonito e está na base não só da doutrina do ser de Tomás, mas também de sua estética.³³ Porém, essa análise ficaria incompleta e falsa, se não víssemos o outro lado, o da dessemelhança, o depressivo...

O pólo negativo do transtorno bipolar

De fato, para Tomás, o dom da ciência (conhecer a fundo as coisas criadas), dom do Espírito Santo, corresponde à bem-aventurança dos que choram: “*scientia convenit lugentibus*” (II-II 9, 4 sc). Pois a criatura, enquanto procede do nada, de per si é treva “*creatura est tenebra in quantum est ex nihilo*” (só é luz enquanto, por participação, se assemelha a Deus “*in quantum vero est a Deo, similitudinem aliquam eius participat, et sic in eius similitudinem ducit*”) (*De Ver.* 18, 2, ad 5). E obscuro é também o conhecimento que a criatura oferece: “*sed quia creatura ex hoc quod ex nihilo est, tenebras possibilitatis et imperfectionis habet, ideo cognitio qua creatura cognoscitur, tenebris admixta est*” (In II Sent. d 12, q3, 1, c).

33. Cfr. p. ex. meu estudo: “A mística da cozinha: de Heráclito a Adélia Prado” <http://www.hottopos.com/isle7/55-68Jean.pdf>. Acesso em 15-10-2012.

Quanto mais *scientia*, maior a depressão: porque se constata quão deficientes são as coisas do mundo “*Ad legendum autem movet praecipue scientia, per quam homo cognoscit defectus suos et rerum mundanarum; secundum illud Eccle. I qui addit scientiam, addit et dolorem*” (I-II, 69, 3 ad3).

A referência de Tomás ao Eclesiastes não é casual: Salomão, que tem “mais sabedoria que todos seus antecessores” (I, 16), verifica – após examinar as coisas mais magníficas – que “tudo é vento” e “quanto mais conhecimento, mais sofrimento”. Quem lê a Bíblia como ela é, sem beatices nem afetações, verificará que Salomão entra em um “surto” existencial, depois de entregar-se ao vinho, e resolve declarar “o que é, afinal, a ‘felicidade’ dos humanos”(Ecl. 2,3). Começa enumerando as riquezas e obras de sua imensa grandeza (4-10):

Fiz para mim obras magníficas; edifiquei para mim casas; plantei para mim vinhas. Fiz para mim hortas e jardins, e plantei neles árvores de toda a espécie de fruto. Fiz para mim tanques de águas, para regar com eles o bosque em que reverdeciam as árvores. (...) E tudo quanto desejaram os meus olhos não lhes neguei, nem privei o meu coração de alegria alguma; mas o meu coração se alegrou por todo o meu trabalho, e esta foi a minha porção de todo o meu trabalho.

E Salomão – podemos imaginá-lo com a voz engrolada e derrubando objetos, sob o efeito do álcool – conclui: pelo nada (11 e ss.):

E olhei para todas as obras que fizeram as minhas mãos, como também para o trabalho que eu, trabalhando, tinha feito, e eis que tudo era vaidade e aflição de espírito, e que proveito nenhum havia debaixo do sol. (...) Então disse no meu coração que também isto era vaidade. Porque nunca haverá mais lembrança do sábio do que do tolo; porquanto de tudo, nos dias futuros, total esquecimento haverá. E como morre o sábio, assim morre o tolo! Por isso odiei esta vida, porque a obra que se faz debaixo do sol me era penosa; sim, tudo é vaidade e aflição de espírito. Etc.

Toda essa doutrina encontra uma inesperada e discreta confirmação até 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...” 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*.³⁴

34. “*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).

Concluimos esta seção, com um par de considerações de Solomon, que, de algum modo, vêm ao encontro do que estamos afirmando:

O fato é que o existencialismo é muito verdadeiro quanto à tendência à depressão. A vida é fútil. Não conseguimos saber por que estamos aqui. O amor é sempre imperfeito. Etc. Os depressivos vêm o mundo claramente demais, perderam a vantagem seletiva da cegueira. (...) Pessoas que atravessaram uma depressão e estão estabilizadas frequentemente têm uma aguda consciência da alegria da existência cotidiana. Mostram-se capazes de uma espécie de êxtase imediato e de uma intensa apreciação de tudo que é bom nas suas vidas.³⁵

A acídia, tristeza em relação aos bens interiores

Voltemos a examinar a caracterização que Tomás faz da acídia, tristeza que é vício capital. Nada impede, porém, que alguns dos “sintomas” da acídia possam também surgir em casos de mera doença, sem alcance moral. E, reciprocamente, o diálogo com Tomás pode ser interessante para o estudioso de hoje, precisamente porque aponta para esse aspecto moral, tão esquecido.

35. *Op.cit.*, pp. 380-1.

Comecemos pela caracterização geral da acídia, que Tomás faz no *De Malo*, a acídia é o tédio ou tristeza em relação aos bens interiores, ao bem espiritual divino em nós.

A acídia – como João Damasceno deixou claro (*De fide* II, 14) – é uma certa tristeza, daí que Gregório (*Mor.* 31, 45) por vezes empregue a palavra “tristeza” em lugar de “acídia”. Ora, o objeto da tristeza é o mal presente, como diz João Damasceno (*De fide* II, 12). Ora, assim como há um duplo bem – um que é verdadeiramente bem e outro que é um bem aparente, pelo fato de que é bom só segundo um determinado aspecto (pois só é verdadeiramente bem o que é bom independentemente deste ou daquele determinado aspecto particular) –, há também um duplo mal: o que é verdadeira e simplesmente mal e o mal relativo a um certo aspecto, mas que – para além desse particular aspecto – é, pura e simplesmente, bom.

Portanto, como são louváveis o amor, o desejo e o prazer referentes a um bem verdadeiro, e reprováveis, se referentes a um bem aparente, que não é verdadeiramente bem; assim também o ódio, o fastidio e a tristeza em relação ao mal verdadeiro são louváveis, mas em relação ao mal aparente (mas que em si mesmo é bom) são reprováveis e constituem pecado.

Ora, a acídia é o tédio ou tristeza em relação aos bens interiores e aos bens do espírito, como diz Agostinho a propósito do Salmo (104, 18): “Para a sua alma, todo alimento é repugnante”. E sendo os bens interiores e espirituais verdadeiros bens e só

aparentemente podem ser considerados males (na medida em que contrariam os desejos carnaís) é evidente que a acídia tem por si caráter de pecado. (*De Malo*, questão 11 – A acídia. Artigo 1 – “Se a acídia é pecado”)

Algumas passagens complementares

Alguns aspectos complementares, mais ou menos importantes, extraídos de observações esparsas na obra de Tomás, podem nos ajudar na compreensão desse vício capital.

A acídia é uma possibilidade exclusiva do homem: o pecado dos anjos não pode ter sido o de acídia, porque o anjo não pode ter tédio em relação aos bens espirituais.³⁶

Em sua dimensão que produz inação, a acídia caracteriza-se pela veemência da tristeza, que imobiliza o homem, retardando a ação, daí que S. João Damasceno afirme ser uma tristeza agravante, pesada, isto é, paralisadora.³⁷

Há dois vícios capitais que são tristezas: acídia e inveja. A acídia é a tristeza pelo próprio bem espiritual; a inveja, pelo bem alheio.³⁸

36. Angeli in hoc quod Deo ministrant et merentur, laborem vel taedium non habent: et ideo peccatum accidiaie eis non competit (In II Sent. d.5, q. 1, a.3, ad 3).

37. Accidia autem intensionem tristitiaie, intantum ut immobilitet hominem, actionem retardans; unde dicitur a Damasceno, quod est tristitia aggravans, idest immobilitans. (In III Sent. d. 26, q. 1, a.3, c).

38. Quia aut hoc est respectu boni proprii, et sic est acedia, quae tristatur de bono spirituali, propter laborem corporalem adiunctum. Aut est de bono alieno, et hoc, si sit sine insurrectione, pertinet ad invidiam, quae tristatur de bono alieno, inquantum est impeditivum propriae excellentiae... (I-II, 84, 4 c).

A acídia, como vício capital, gera outros pecados, mas isto não quer dizer que os pecados não possam ter, por vezes, outras causas. Pode-se dizer, no entanto, que todos os pecados que provêm da ignorância, podem recair na acídia, à qual pertence a negligência, pela qual se recusa a aquisição dos bens espirituais.³⁹

Tomás, ao comentar que alguns autores estabelecem uma correspondência entre os sete dons do Espírito Santo e os sete pecados capitais, indica que o oposto da acídia seria o dom da fortaleza (In III Sent. d. 34, q. 1, a.2, c), o esforço por não se deixar dominar por essa acidez da alma.

Na ligação entre acídia e desespero, Tomás faz uma fina observação psicológica: chega-se à situação de considerar que o bem árduo seja impossível de alcançar por si ou por outro, por meio de um profundo abatimento, que, quando chega a dominar o afeto do homem, parece-lhe que nunca mais poderá empreender algo de bom. E como a acídia é uma tristeza que abate o espírito, a acídia gera o desespero. Ora, a esperança tem por objeto *próprio* aquilo que é possível, pois o bem e o árduo, dizem respeito também a outras paixões. Daí que o desespero nasça especialmente da acídia.⁴⁰

39. *Ista vitia dicuntur capitalia, quia ex eis ut frequentius alia oriuntur. unde nihil prohibet aliqua peccata interdum ex aliis causis oriri. Potest tamen dici quod omnia peccata quae ex ignorantia proveniunt, possunt reduci ad acediam, ad quam pertinet negligentia qua aliquis recusat bona spiritualia acquirere propter laborem, ignorantia enim quae potest esse causa peccati, ex negligentia provenit. (I-II 84, 4, ad 5).*

40. *Ad hoc autem quod aliquod bonum arduum non aestimet ut possibile sibi adipisci per se vel per alium, perducitur ex nimia deiectione; quae quando in affectu hominis dominatur, videtur ei quod nunquam possit ad aliquod bonum relevari. Et quia acedia est tristitia quaedam deiectiva spiritus, ideo per hunc modum desperatio ex acedia generatur. Hoc autem est proprium obiectum spei, scilicet quod sit possibile, nam bonum et arduum etiam ad alias passiones pertinent. Unde specialius oritur ex acedia. (II-II, 20, 4, c).*

E à objeção de que o desespero provém da negligência, Tomás responde que a própria negligência decorre da acídia. E observa que o homem triste não pensa em coisas grandes e belas, mas só em coisas tristes, a menos que por um grande esforço – lembremos que a acídia se opõe à fortaleza – afaste-se das coisas tristes.⁴¹

A acídia tematicamente tratada em II-II, 35 (e em *De Malo*, 11)

Tanto na *Suma Teológica* (II-II, 35) como no *De Malo* (q. 11), há uma questão sobre a acídia; nos dois casos a argumentação é muito semelhante e inclusive essas questões estão divididas nos mesmos quatro artigos: a acídia como pecado, a acídia como vício especial, como pecado mortal e como vício capital. Neste tópico, tomaremos como base a *Summa*, complementando com o *De Malo*, quando for o caso.

Artigo 1, se a acídia é pecado. E a dificuldade de ter iniciativas. A primeira objeção é a de que sendo a tristeza uma paixão, não é boa nem má. Em sua resposta, Tomás reafirma que a tristeza pelo bem, a acídia, e a tristeza demasiada pelo mal é que são más.⁴²

41. Ipsa etiam negligentia considerandi divina beneficia ex acedia provenit. Homo enim affectus aliqua passione praecipue illa cogitat quae ad illam pertinent passionem. unde homo in tristitia constitutus non de facili aliqua magna et iucunda cogitat, sed solum tristitia, nisi per magnum conatum se avertat a tristibus. (II-II, 20, 4, ad 3).

42. Ad primum ergo dicendum quod passiones secundum se non sunt peccata, sed secundum quod applicantur ad aliquod malum, vituperantur; sicut et laudantur

A segunda objeção é a de que não pode haver pecado que se deva à fraqueza corporal, pecado com hora marcada (a tentação do meio-dia). Tomás responde dizendo que “a culpa” do assédio da acídia ao meio-dia é do jejum dos monges, pois toda fraqueza corporal predispõe à tristeza, mais aguda nessa hora, pela fome e pelo calor. Tomás é tão “materialista”, que nas questões de *Quodlibet*, tratando do jejum, dirá que o jejum é sem dúvida pecado (*absque dubio peccat*), quando debilita a natureza a ponto de impedir as ações devidas: que o pregador pregue, que o professor ensine, que o cantor cante..., que o marido tenha potência sexual para atender sua esposa! Quem assim se abstém de comer ou de dormir, oferece a Deus um holocausto, fruto de um roubo (*Quodl.* 5, q. 9, a. 2, c).

Outra observação interessante no corpo do artigo 1 da *Suma* é a de que o peso da tristeza da acídia de tal modo deprime o ânimo do homem, que nada do que ele faz o agrada; tal como as coisas ácidas, que são frias. Daí o tédio e a enorme dificuldade de começar qualquer ação e a caracterização da acídia como “torpor da mente em começar um ato bom”. Tanto para a acídia como para a depressão, essa dificuldade para empreender, para começar, essa falta de “iniciativa” (não por acaso “iniciativa” vem de “iniciar”, pois: “Burro só não gosta de principiar viagens”⁴³) manifesta-se – bem o sabem os que passaram por depressão – até no ato de

ex hoc quod applicantur ad aliquod bonum. unde tristitia secundum se non nominat nec aliquid laudabile nec vituperabile, sed tristitia de malo vero moderata nominat aliquid laudabile; tristitia autem de bono, et iterum tristitia immoderata, nominat aliquid vituperabile. Et secundum hoc acedia ponitur peccatum. (II-II, 35, 1 ad 1).

43. Guimarães Rosa, João *Grande Sertão: Veredas*, Riode Janeiro, José Olympio, 1979, 13a. ed. p. 392.

iniciar o dia, o banho. No “Poema em Linha Reta”, o heterônimo Álvaro de Campos diz: “Eu, que tantas vezes não tenho tido paciência para tomar banho”. Ou, em outro depoimento do livro de Solomon:

Lembro de estar deitado na cama, imobilizado, chorando por estar assustado demais para tomar banho, e ao mesmo tempo sabendo que chuveiros não são assustadores. Eu continuava dando os passos, um por um, na minha mente; você gira e põe os pés no chão; fica em pé; anda até o banheiro; abre a porta do banheiro; vai até a borda da banheira; abre a água; entra embaixo dela; passa sabonete; enxágua-se; sai da banheira; enxuga-se; volta para a cama. Doze passos, que me pareceram tão onerosos como as estações da via-crucis. Mas eu sabia, logicamente, que os banhos eram muito fáceis de tomar, que durante anos eu havia tomado uma ducha *todos os dias* e que o fizera tão rapidamente e tão prosaicamente que isso sequer era digno de um comentário. Etc. etc. etc. (p. 381).

No artigo 2, Tomás discute se a acídia é vício especial. Trata-se de trazer à tona a especificidade da acídia, pois todo qualquer vício se opõe ao bem espiritual. Distinguindo-a também da fuga do bem espiritual por considerá-lo trabalhoso, molesto ao corpo ou impeditivo dos prazeres corporais. A acídia se entristece do bem divino, que se alegra na caridade (II-II, 35, 2, c).

O artigo 3 discute se a acídia é pecado mortal e a atitude oposta à acídia. A primeira objeção é interessantíssima: se a acídia

fosse pecado mortal, chocaria de frente com algum mandamento da lei de Deus; mas percorrendo, um por um, os dez mandamentos vê-se que a acídia não se opõe a nenhum deles e, portanto não é pecado mortal. A resposta de Tomás – sugestivamente, sem maiores explicações – é que a acídia se opõe ao mandamento de guardar o sábado, que prescreve o repouso da mente em Deus.

Como é possível identificar preguiça e acídia, se esta opõe-se ao mandamento do repouso?! Observemos mais de perto a formulação de Tomás: “...praecipitur **quies mentis** in Deo, cui contrariatur tristitia mentis de bono divino”. Nesse sentido, é interessante notar que, para Tomás, essa *quies mentis* é a atitude de festa da alma, instalada na *skholé* (no sentido aristotélico) e fruindo da contemplação.

Ao falar da vida contemplativa e de sua superioridade, a superioridade de Maria em relação a Marta, diz:

In vita contemplativa est homo magis sibi sufficiens, quia paucioribus ad eam indiget. unde dicitur Luc. X, “Martha, Martha, sollicita es et turbaris erga plurima. (...) Vita contemplativa consistit in quadam vacatione et quiete, secundum illud Psalmi, “Vacate, et videte quoniam ego sum Deus”. (II-II 182, 1)

E explicando o sentido da fala de Cristo “vinde e vede” (Jo 1, 39), de como se chega ao conhecimento de Deus, Tomás diz: “Per mentis quietem, seu vacationem; Ps. XLV, 11: ‘Vacate, et videte’.” (Super Ev. Io. cp 1 lc 15)

Esse salmo “*vacate, et videte quoniam ego sum Deus*” (*skholasate* na versão dos Setenta!) é citado dezenas de vezes por

Tomás: como atitude típica do terceiro mandamento (In III Sent. d. 37 q. 1 a. 2^o bco; I-II, 100, 3 ad 2 etc.), o avesso da acídia. Não se trata somente de ausência de perturbações exteriores, mas também das interiores (II-II 181, 4 ad 1).

Artigo 4: as filhas da acídia. Esse artigo é muito importante. Nele encontramos os desdobramentos da acídia, particularmente importantes para o homem de hoje:

Gregório (*Mor.* XXXI, 45) acertadamente indica as filhas da acídia. De fato, como diz o Filósofo (*Eth.* 7, 5-6, 1158 a 23): “ninguém pode permanecer por muito tempo em tristeza, sem prazer”, e daí se seguem dois fatos: o homem é levado a afastar-se daquilo que o entristece e a buscar o que lhe agrada e aqueles que não conseguem encontrar as alegrias do espírito instalam-se nas do corpo (*Eth.* 10, 9, 1176 b 19). Assim, quando um homem foge da tristeza opera-se o seguinte processo: primeiro foge do que o entristece e, depois, chega a empreender uma luta contra o que gera a tristeza. Ora, no caso da acídia, em que se trata de bens espirituais, esses bens são fins e meios. A fuga do fim se dá pelo *desespero*. Já a fuga dos bens que conduzem ao fim dá-se pela *pusilanimidade*, que diz respeito aos bens árduos e que requerem deliberação, e pelo *torpor* em relação aos preceitos, no que se refere à lei comum. Por sua vez, a luta contra os bens do espírito que, pela acídia, entristecem, é *rancor*, no sentido de indignação, quando se refere aos homens que nos encaminham a eles; é

malícia, quando se estende aos próprios bens espirituais, que a acídia leva a detestar. E quando, movido pela tristeza, um homem abandona o espírito e se instala nos prazeres exteriores, temos a *divagação da mente* pelo ilícito (...).

Já a classificação de Isidoro dos efeitos da acídia e da tristeza recai na de Gregório. Assim, a *amargura*, que Isidoro situa como proveniente da tristeza, é um certo efeito do *rancor*; a *ociosidade* e a *sonolência* reduzem-se ao torpor em relação aos preceitos: o ocioso os abandona e o sonolento os cumpre de modo negligente. Os outros cinco casos recaem na *divagação da mente*: é *importunitas mentis*, quando se refere ao abandono da torre do espírito para derramar-se no variado; no que diz respeito ao conhecimento, é *curiositas*; ao falar, *verbositas*; ao corpo, que não permanece num mesmo lugar, *inquietudo corporis* (é o caso em que os movimentos desordenados dos membros indicam a dispersão do espírito); ao perambular por diversos lugares, *instabilitas*, que também pode ser entendida como instabilidade de propósitos (II-II, 35, 4 ad 2).

A primeira das filhas da acídia é o desespero. Este ponto foi especialmente analisado por Pieper (a quem sigo de perto neste estudo), que liga diretamente o desespero à outra filha da acídia: a pusilanimidade: paralisado pela vertigem, pelo medo das alturas espirituais e existenciais a que Deus o chama, a acídia não encontra ânimo nem vontade de ser tão grande como realmente está chamado a ser; abdica do “torna-te o que és”, a famosa sentença com que Píndaro resume toda ética, que, como a de Tomás, está

centrada no ser. Quando passamos ao plano da graça, a acídia é uma “*tristitia de bono spirituali inquantum est bonum divinum*” (II-II 35, 3), um aborrecer-se de que Deus o tenha elevado ao plano da filiação divina, à participação em sua própria vida íntima. Queimado por essa tristeza – existencialmente suicida – e movido pela queimadura de sua acidez, surge a *evagatio mentis*, a dispersão de quem renunciou a seu centro interior e, portanto, entrega-se à *importunitas*: abandonar a torre do espírito, para derramar-se no variado, buscando afogar a sede na água salgada das compensações e prazeres de uma atividade desenfreada: num falatório inócuo (*verbositas*), o agitar-se, o mover-se (*instabilitas*), a incapacidade de concentrar-se em um propósito (*instabilitas*) e a um afã desordenado de sensações e de conhecimento (*curiositas*).

Acídia e suas filhas, hoje

Mesmo uma descrição breve das filhas da acídia, torna evidente seus perigos: o desenraizamento, a abdicação do processo de auto-realização profunda do eu, que passa a espalhar-se no variado (*importune ad diversa se diffundere*) etc. Se já Pascal, em um dos *Pensamentos* (136/139), afirma que toda a infelicidade do homem procede de uma única coisa: ele não poder estar a sós consigo mesmo em um quarto, hoje, mais do que nunca, essas possibilidades de dispersão estão disponíveis e encontram-se – potenciadas ao máximo – por toda parte.

Doença, pecado ou um misto de falta moral e enfermidade, o fato é que a tristeza é uma poderosa força destruidora, convi-

dando a (ou impondo) diversas compulsões: das drogas ao jogo, do consumismo ao *workaholism*, etc. Por trás de tudo isto, não haverá um componente daquela *desperatio*, daquela *curiositas*, daquela *evagatio mentis*, daquela *instabilitas*?

Para finalizar, uma nota sobre o consumismo, que é, como dizíamos, uma das formas daquele “derramar-se no variado”. A propósito do consumismo, Tomás tem uma observação muito interessante e extremamente “moderna”. No começo da I-II, ao se questionar se o fim último, a felicidade está nas riquezas, ele, naturalmente, responde que não: os bens naturais ordenam-se ao homem (e não ao contrário), e o dinheiro, por sua vez, serve apenas para a aquisição desses bens. Porém o dinheiro traz em si um perigo específico: ele imita falsamente a infinitude do verdadeiro bem supremo:

O apetite das riquezas naturais não é infinito, porque, a partir de uma certa medida, as necessidades naturais são satisfeitas. Mas o apetite das riquezas artificiais é infinito, porque está a serviço de uma concupiscência desordenada e que não tem medida, como fica evidente pelo Filósofo. No entanto, são diferentes os desejos infinitos do Sumo Bem e das riquezas. Pois quanto mais perfeitamente se possui o Sumo Bem, mais ele é amado e mais se desprezam os outros bens (...); já com o apetite do dinheiro e dos bens temporais acontece o contrário: quando são obtidos, são desprezados e buscam-se outros (...). Sua insuficiência é mais conhecida quando são possuídos (I-II, 2, 1 ad 3).

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

Hoje, poderíamos ainda analisar a dependência das drogas, games ou *workaholism* sob a luz desse vício capital.

E uma última palavra sobre a resistência à acídia. Tomás observa que a luta contra os pecados não é uniforme: em alguns casos deve-se fugir simplesmente, sem considerações intelectuais; em outros, como no caso da acídia, quanto mais nos aplicamos a refletir intelectualmente sobre os bens espirituais, mais agradáveis eles se tornam para nós e, assim, cessa a acídia.⁴⁴

44. Resistendo autem, quando cogitatio perseverans tollit incentivum peccati, quod provenit ex aliqua levi apprehensione. et hoc contingit in acedia, quia quanto magis cogitamus de bonis spiritualibus, tanto magis nobis placentia redduntur; ex quo cessat acedia. (II-II, 35, 1 ad 4)

Al-jabr e a autonomia das realidades temporais

1. A Ciência e seu contexto cultural

Neste estudo, analisaremos a Álgebra como ciência árabe e sua relação com a visão de mundo islâmica. 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 vácuo;⁴⁵ 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 idéia 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 árabe,⁴⁶ estamos afirmando algo mais do que a “casualidade” de terem sido gregos ou árabes seus fundadores 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 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

45. 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.

46. 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.

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.⁴⁷

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”⁴⁸), no seio da “Casa da Sabedoria” (*Bayt al-Hikma*) de Bagdad, promovida pelo califa Al-Ma’amun,⁴⁹ uma ciência nascida em língua árabe e criada por Al-Khwarizmi, pioneiro da ciência árabe e “antagonista da ciência grega”.

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...

47. 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.

48. Anawati, M-M e Gardet, Louis *Introduction a la Théologie Musulmane*, Paris, Vrin, 1981, p. 44.

49. 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.

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.

Começemos 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*⁵⁰ 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*...

– *Restabelecer*: pôr (ou repor) algo em seu devido lugar, restabelecer uma normalidade. Daí que *tajbir* seja ortopedia e

50. Como se sabe, o radical consonantal é, em árabe, o que é semanticamente decisivo: as vogais, a prefixação etc. só fazem uma determinação periférica de sentido.

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 barbearias⁵¹. “Álgebra” no sentido de “ortopedia” vigorou, por muito tempo, também na língua portuguesa⁵².

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 -.

51. Kline, Morris *Mathematical Thought from Ancient to Modern Times*, New York, Oxford University Press, 1972, p. 192.

52. Cfr. por exemplo Nimer, Michel *Influências Orientais na Língua Portuguesa*, São Paulo, s.c.p., 1943, vol. I, verbete *Álgebra*.

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:

$$2x^2 + 100 = 58 + 20x \text{ (por } al\text{-}jabr\text{)}.$$

Divide por 2 e reduz os termos semelhantes:

$$x^2 + 21 = 10x \text{ (por } al\text{-}muqabalah\text{)}.$$

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*”,⁵³ 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

53. In *Quatre conférences publiques organisées par l’Unesco*, UNESCO, 1981, p. 152.

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*)”.⁵⁴

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”.⁵⁵

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 porção do varão equivalha à de duas mulheres. Se estas são mais de duas, corresponder-lhes-ão dois terços da herança. Se é filha única, a metade. A cada um dos pais corresponderá um sexto da herança, se deixa filhos; mas se não tem filhos e lhe herdarem só os pais, um sexto é para a mãe. Etc., etc.”. E conclui: “De vossos ascendentes ou descendentes,

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

55. 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).

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, recapitula (como diz o *Catecismo da Igreja Católica*) toda a realidade criada.

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

Esta é mesmo a doutrina oficial da Igreja, que rejeita definitivamente tanto o clericalismo quanto o laicismo que pretende afastar Deus da realidade social. Assim, na mesma passagem (4, 36) em que a *Lumen Gentium*⁵⁶ 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*

56. Sugestivamente no capítulo IV, dedicado aos leigos – a cuja iniciativa e responsabilidade de cristãos compete a santificação da ordem temporal.

(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”.⁵⁷

Em extremo sentido contrário, um Ayyatullah Khomeini⁵⁸ 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 exter-

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

58. Em seus *Princípios políticos, filosóficos, sociais e religiosos*, Rio de Janeiro, Record, 1980.

miná-lo e combater seus efeitos. (...) Não temos outra solução senão derrubar todos os 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 ditada,⁵⁹ “descida” (em árabe, o verbo *nazala*, que se aplica à revelação divina, significa também “descer”). A revelação de Allah e sua *tawhid* estão sinalizadas⁶⁰ 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 fé,⁶¹ 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

59. E não meramente inspirada ao hagiógrafo, como no cristianismo.

60. *Ayyat* significa não só sinal, mas também versículo do Alcorão.

61. “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” (FLUSSER, V. “A mesquita e a escrita”, *Revista de Estudos Árabes*, DLO-FFLCHUSP, v. 1, n. 2, 1993, p. 33.

suscitado pelo Alcorão. 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”.⁶²

Nesse sentido, para concluir, 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

62. Garaudy, op. cit. pp. 81, 84-85.

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 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”.⁶³

63. “Modernidade Clássica e Ciência Árabe”, *Revista de Estudos Árabes*, DLO-FFLCHUSP, v. 1, n. 1, 1993, p. 9.

O Autor

Jean Lauand é professor Titular Sênior da Faculdade de Educação da USP. Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da FEUSP. Professor dos Programas de Pós-Graduação em Educação e Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. Fundador e diretor do CEMOrOc – Centro de Estudos Medievais – Oriente e Ocidente do EDF-FEUSP. Prof. Investigador e Pesquisador Emérito do IJI – Instituto Jurídico Interdisciplinar da Univ. do Porto. Acadêmico da Real Academia Espanhola de Letras de Barcelona (Reial Acadèmia de Bones Lletres – Membro correspondente).

Página pessoal:

<http://www.jeanlauand.com> email: jeanlaura@usp.br

Este livro consta de cinco estudos, tendo como destaque o papel fundamental do *Logos* no pensamento de Tomás de Aquino (e suas projeções para a discussão teológica atual) e importantes temas associados de Teologia e Ética: participação; criação; graça; teologia negativa; o papel do corpo na Antropologia Teológica; a autonomia das realidades temporais e o vício capital da acídia em sua projeção antropológica. Tomás Aquino, no dizer de Josef Pieper, “o último grande mestre de um cristianismo ainda não dividido” continua sendo um destacado referencial de diálogo para os cultores das Ciências da Religião.

Apoio cultural:
Radix – Projetos Educacionais


FACTASH EDITORA

ISBN 978-85-89909-57-0



9 788589 909570



FACTASH EDITORA

diagramação e impressão de livros por demanda

Rua Costa, 35 – Consolação – São Paulo-SP

factash@gmail.com

www.diagramacaoexpressa.com

Fone: (11) 3259-1915