

Filosofia, Linguagem, Arte e Educação

20 conferências sobre Tomás de Aquino

Jean Lauand

**Filosofia, Linguagem,
Arte e Educação**
20 conferências sobre Tomás de Aquino



São Paulo – 2007

Copyright © by Jean Lauand, 2007
Nenhuma parte desta publicação pode ser armazenada,
fotocopiada, reproduzida, por meios mecânicos, eletrônicos ou outros
quaisquer, sem autorização prévia da organizadora.

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

Capa e Projeto Gráfico:
Tarlei E. de Oliveira

Pintura da capa:
por

Impressão e Acabamento:
Ecograf

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

F888 Lauand, Jean
Filosofia, linguagem, arte e educação : 20 conferências sobre Tomás de
Aquino.
São Paulo: Factash Editora, 2007.
280 p. 14 x 21 cm.

ISBN

1. jkajsk.

CDU 000.000

Composto em sistema de editoração eletrônica

Impresso no Brasil / *Printed in Brazil*

Sumário

Dados das Conferências	7
Jean Lauand, professor Prof. Dr. Sylvio Horta	9
Deus Ludens – O Lúdico no Pensamento de Tomás de Aquino e na Pedagogia Medieval	15
Antropologia e Formas quotidianas – a Filosofia de Tomás e nossa Linguagem do Dia-a-Dia	39
O Pecado Capital da Acídia na Análise de Tomás de Aquino	51
Ciência e Weltanschauung – a Álgebra como Ciência Árabe	85
A Filosofia da Educação no novo Catecismo Católico	101
Método e Linguagem no Pensamento de Josef Pieper	119
A Unidade da Idéia de Homem em Diferentes Culturas	143
A Prudentia em Tomás de Aquino: atualidade de uma análise medieval	151
Pensamento Confundente e Neutro em Tomás de Aquino	165
Voz ativa, passiva ou... média?	185
Mestre Pennacchi: Arte Integração, Estética da Participação	189
¡¡Oléééé!! – Deus, a beleza e a Arte	203
Mother Mary Comes to me – a Radical Insegurança da Condição Humana	207
Tolos e Tolices na Análise de Tomás de Aquino	219

O Girador – Uma Nota Sobre o Coração	229
A Memória e o Concreto	235
A Poesia e os Fundamentos do Ato Poético	241
A Metafísica das Línguas Bantu	249
A Metafísica Tupi	261
Jesus Lúdico – sobre a Pergunta Fundamental de Shakespeare: Who's There?	269

Dados das Conferências

DEUS LUDENS – O LÚDICO NO PENSAMENTO DE TOMÁS DE AQUINO E NA PEDAGOGIA
MIEVEAL

Conferência ministrada em 7-12-00, como “Prova pública de erudição”
para o concurso de Professor Titular na Faculdade de Educação da USP.

ANTROPOLOGIA E FORMAS QUOTIDIANAS – A FILOSOFIA DE TOMÁS E NOSSA LINGUAGEM
DO DIA-A-DIA

Conferência ministrada na Universitat Autònoma de Barcelona (confe-
rência de *Sant Jordi* – 23-4-98 – do departamento de Estudos Medievais)

O PECADO CAPITAL DA ACÍDIA NA ANÁLISE DE TOMÁS DE AQUINO

Conferência no Seminário Internacional “Os Pecados Capitais na Idade
Média”, Univ. Fed. do Rio Grande do Sul, setembro de 2004

CIÊNCIA E *WELTANSCHAUUNG* – A ÁLGEBRA COMO CIÊNCIA ÁRABE

Conferência para o *Dep. de Estudios Árabes e Islâmicos* da Univ.
Autónoma de Madrid, 14-4-98.

A FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO NO NOVO CATECISMO CATÓLICO

Conferência no I Congresso Latino de Filosofia da Educação, Rio de
Janeiro, 11-7-00.

MÉTODO E LINGUAGEM NO PENSAMENTO DE JOSEF PIEPER

Conferência para o Congresso Internacional “Josef Pieper y el
pensamiento contemporáneo”, Buenos Aires, agosto de 2004.

A UNIDADE DA IDÉIA DE HOMEM EM DIFERENTES CULTURAS

Conferência ministrada na Universitat Autònoma de Barcelona, 1-6-99

A *PRUDENTIA* EM TOMÁS DE AQUINO: ATUALIDADE DE UMA ANÁLISE MIEVEAL

Conferência no XI Congresso Latino Americano de Filosofia Medieval,
21 a 25/08/2006, Fortaleza

PENSAMENTO CONFUNDENTE E NEUTRO EM TOMÁS DE AQUINO

Conferência para os *V Ciclo de Estudos Antigos e Medievais do Paraná e Santa Catarina* e da *V Jornada de Estudos Antigos e Medievais, Univ. Estadual de Maringá, 6-10-2006*

VOZ ATIVA, PASSIVA OU...MÉDIA?

Conferência para a Escola Superior de Direito Constitucional, 23-03-2006

MESTRE PENNACCHI: ARTE INTEGRAÇÃO, ESTÉTICA DA PARTICIPAÇÃO

Conferência para a Escola Superior de Direito Constitucional, 30-03-2006

¡¡OLÉÉÉÉ!! – DEUS, A BELEZA E A ARTE

Conferência para a Escola Superior de Direito Constitucional, 30-03-2006

MOTHER MARY COMES TO ME – A RADICAL INSEGURANÇA DA CONDIÇÃO HUMANA

Conferência para a Escola Superior de Direito Constitucional, 04-04-2006

TOLOS E TOLICES NA ANÁLISE DE TOMÁS DE AQUINO

Conferência para a Escola Superior de Direito Constitucional, 11-04-2006

O GIRADOR – UMA NOTA SOBRE O CORAÇÃO

Conferência para a Escola Superior de Direito Constitucional, 04-04-2006

A MEMÓRIA E O CONCRETO

Conferência para o I Colóquio Filosofia e Educação – “Educação e Educadores”, Feusp, 04-10-04

A POESIA E OS FUNDAMENTOS DO ATO POÉTICO

Conferência para o Seminário Internacional Cristianismo – Filosofia, Educação e Arte, FEUSP, 27-09-01

TOMÁS DE AQUINO E A METAFÍSICA DAS LÍNGUAS BANTU

Conferência para a Escola Superior de Direito Constitucional, 11-04-2006

A METAFÍSICA TUPI

Conferência para a Escola Superior de Direito Constitucional, 11-04-2006

JESUS LÚDICO – SOBRE A PERGUNTA FUNDAMENTAL DE SHAKESPEARE: *WHO'S THERE?*

Complemento à 1ª conferência: *Deus Ludens* – O Lúdico no Pensamento de Tomás...

Jean Lauand, professor

PROF. DR. SYLVIO HORTA (DLO-FFLCH/USP)

Como fundador da Editora Mandruvá, à qual tão ligado está o Prof. Jean Lauand, recebi a grata missão de re-apresentar seu livro de conferências, mais uma homenagem que seus alunos, amigos e leitores queremos lhe prestar, por meio da prestigiosa editora da *Escola Superior de Direito Constitucional*. E é que a primeira versão *Sete Conferências sobre Tomás de Aquino* esgotou-se tão rapidamente que a ESDC houve por bem publicar este *Filosofia, Linguagem, Arte e Educação*, quase três vezes ampliado: com vinte conferências, volume com que se inauguram as edições do recém-criado Núcleo Humanidades da ESDC.

De Tomás de Aquino se diz que era essencialmente um professor; de Agostinho, um escritor. Penso que o Jean, também neste aspecto, alinha-se com Tomás: é um professor que, voltado para a sala de aula, lê, estuda, pensa, escreve... para seus alunos.

Trata-se de um professor incomparável: nestes seus 27 anos de magistério na FEUSP, foi em mais de vinte ocasiões formalmente distinguido pelos seus alunos: como Patrono dos formandos (cinco turmas levam seu nome), como Paraninfo (em oito formaturas), como Professor Homenageado (nove vezes) e como único docente da Faculdade a receber o prêmio "Professor do Ano" da Reitoria da USP. E no ano retrasado ocorreu um fato inédito na FEUSP: houve desentendimento e cisão entre os formandos e dois eventos de formatura: os dois grupos estavam em desacordo em quase tudo, mas havia uma unanimidade: o Prof. Jean era o Paraninfo das duas cerimônias.

Parece-me que seu talento como professor está centrado na capacidade que Tomás de Aquino denomina *cogitativa*: a faculdade que faz a ponte entre o abstrato e o concreto (e o concreto é *logos* "encarnado"): por mais elevadas e difíceis que sejam as idéias filosóficas de que trate, JL sempre encontra a metáfora certa e a idéia abstrata é apresentada aos alunos encarnada. Assim, certa vez, em aula, para explicar que os conceitos de *natura*, *substantia*,

quidditas e *essentia* eram e não eram a mesma coisa, ele recorreu à comparação – tão familiar – de *lar, casa, domicilio e residência*... Assim como lar é a casa enquanto aconchego familiar, *natura* é a *substantia* enquanto fonte de operações etc. Noutra ocasião, falando que a *alma* é simplesmente a *forma* dos viventes, ouviu um aluno perguntar: “Se é a mesma coisa, por que nomes diferentes?”. A resposta foi a de que se tratava de uma forma tão especial (embora, afinal, uma forma) que bem merecia um nome diferente, tal como ocorre nos sanduíches: pode-se pedir um cheeseburger, um cheesedog etc. mas o especial sanduíche de presunto com queijo recebe o nome especial de misto quente e não o de cheese-presunto...

Essa é a razão pela qual suas aulas de filosofia sempre estão repletas de canções e poesias: poderosos recursos do pensamento grego e medieval, como a voz média e o neutro, reaparecem em Paulinho da Viola e em George Harrison. E a gíria brasileira (“qual é a tua?” “numa boa” etc.) é pura e simplesmente o neutro de Santo Tomás... E os conceitos fundamentais da filosofia de Tomás de Aquino serão explicados também em relação com aspectos da língua tupi, das línguas africanas, da pintura de Fulvio Pennacchi e com freqüentes referências ao futebol...

O que mais impressiona em JL é que essa facilidade de comunicação está unida a uma sólida erudição. A delicadeza com o leitor/aluno de tornar acessíveis as teses filosóficas não se deve a um barateamento da temática, mas a uma profunda erudição: porque JL domina os difíceis temas filosóficos pode expô-los de modo descontraído e agradável, brasileiro. Este fato é comprovado de diversos modos: na complicada carreira da USP, JL passou por inúmeras avaliações: concurso de ingresso, mestrado e doutorado (com o adicional exame de qualificação), as diversas provas dos concursos de efetivação, livre-docência e titular... todas com nota 10,0. Em 70 quesitos de avaliações – ao longo destes 25 anos – 700 pontos!

Essa erudição foi também posta à prova, diversas vezes, em conferências para os mais eruditos professores europeus, como as do *Gabinete de Filosofia Medieval* da Universidade do Porto, do *Departamento de Estudios Árabes e Islâmicos da Universidad Autónoma de Madrid* ou quando foi distinguido como conferencista de Sant Jordi para os docentes do *Departament de Ciències de l'Antiguitat i de l'Edat Mitjana de la Universitat Autònoma de Barcelona*.

Essas conferências foram – ainda recentemente – publicadas na Espanha sob o título *En diálogo con Tomás de Aquino* por uma prestigiosa editora

de clássicos, a Ediciones del Orto, e prefaciada por dois dos principais medievalistas de nosso tempo: Alexander Fidora e Pere Villalba.

Fidora destaca precisamente este ponto: “Daí a fisionomia tão característica do pensamento de Jean Lauand: uma mescla entre a tradição e a abertura, entre o perene e o temporal, traduzida também em seu estilo que une a precisão da palavra escrita com a vitalidade da expressão oral. É esta ‘mestiçagem’, que torna seu pensamento um pensamento *sui generis*: não somente humanista, mas realmente humano, na medida em que todo homem, isto é, cada um de nós, se descobre em sua imanência, ao mesmo tempo em que, a partir dessa própria limitação, abre-se para nós a possibilidade da transcendência. A filosofia de Jean Lauand é, sem dúvida, uma grande mostra de erudição, mas não quer ser – e não é – unicamente isto: sua filosofia é, tal como este livro, um convite para participar da sabedoria, para entrar em um diálogo com a sabedoria da linguagem humana e a sabedoria do Verbo”.

E Pere Villalba, apresentando o pensamento de JL, também faz referência a essa inteligibilidade concreta de um mundo criado pelo Logos: “Sin la música de las esferas, sin la música del alma, sin el Lógos seríamos halos puramente quejumbrosos. Jean nos lleva al infinito, a los nombres que impuso Adán, acompañado o sin acompañar, pues él solo bien se sabe apañar.”

Desde seu primeiro livro *Educação, Teatro e Matemática Medievais* (São Paulo, Perspectiva-Edusp, 1986), publicado há mais de 20 anos, encontraremos essas características: a profundidade filosófica unida ao bom humor, à clareza e à graça na apresentação das idéias. A este seguiu-se *O que é uma universidade?* (São Paulo, Perspectiva-Edusp, 1987), sua tese de doutorado sobre Josef Pieper, livro que apresenta de modo sistemático a estrutura de seu pensamento e visão de mundo, que tantas obras posteriores iriam aprofundar.

Pelo Centro de Estudos Árabes (durante dez anos JL foi professor também do Departamento de Letras Orientais da FFLCH-USP) publicou, como autor/organizador, 10 volumes da Coleção Oriente & Ocidente. Diversos outros livros seus saíram por outras editoras universitárias. Pela Mandruvá, publicamos, entre outros: *Medievália, Interfaces, Ética & Antropologia e Provérbios e Educação Moral – a filosofia de Tomás de Aquino e a pedagogia árabe do mathal*, todos esgotados. De suas obras no exterior, a mais importante é a já citada *En diálogo con Tomás de Aquino*.

Nos últimos anos, sempre ligado a seu trabalho docente, JL tem publicado importantes volumes de traduções e notáveis estudos introdutórios pela Martins Fontes: *Cultura e Educação na Idade Média* (autores do século IV ao XIV), *Tomás de Aquino: Verdade e Conhecimento (De Veritate)*, *Tomás de Aquino: Sobre o Ensino e os Pecados Capitais*, *Tomás de Aquino: a Prudência*.

Pelos títulos, já se vê que seus temas são Idade Média – sobretudo Tomás de Aquino –, o pensamento de Josef Pieper, o mistério da linguagem, a cultura árabe etc. Em 2002 fundou na USP o CEMOrOc – Centro de Estudos Medievais Oriente e Ocidente. Orientou algumas das primeiras teses no Brasil sobre pensadores como Pieper, C. S. Lewis, Alfonso López Quintás, Julián Marías, Adélia Prado etc.

Lecionando História da Educação Medieval, a cada ano foi acrescentando novas fontes para os alunos e hoje estão disponíveis para o público interessado dezenas de suas acuradas traduções: S. Agostinho, S. Jerônimo, S. Cesário, Boécio, Rusticus Helpidus, Cassiodoro, S. Isidoro de Sevilha, Defensor de Ligugé, Alcuíno, Rábano Mauro, Rosvita, Petrus Alphonsus, S. Bernardo, Rutebeuf, diversos autores teatrais medievais anônimos, D. Alfonso o Sábio, S. Tomás de Aquino, Gonzalo de Berceo, diversos poetas, inscrições em relógios de sol etc.

Neste que é o 11.º ano de existência da Mandruvá, não poderia deixar de comentar o trabalho de JL como editor, responsável por diversas de nossas revistas internacionais¹ (desde 2002, integradas ao CEMOrOc). Desde o começo de nossa editora, já estabelecemos contatos internacionais que, ao longo dos anos, se traduziram em cerca de vinte convênios com prestigiosas universidades como as de Frankfurt, Freiburg, Autônomas de Madrid e Barcelona, Porto etc. Se consideramos que se trata da área de estudos humanísticos, clássicos e medievais, não é freqüente para a universidade brasileira um tal privilégio, sobretudo se se tem em conta que já passam de uma centena os volumes publicados (e temos exclusividade de artigos de pensadores tão notáveis como Josef Pieper, Julián Marías, Alfonso López Quintás etc.). Nos últimos anos, estas parcerias do CEMOrOc têm ocorrido principalmente com o IJI, *Instituto Jurídico Interdisciplinar* da Universidade do Porto (JL foi nomeado professor investigador desse Instituto), que – sob a segura presidência do ilustre jurista e filósofo Prof. Dr. Paulo Ferreira da Cunha – tantos frutos têm dado.

1. (Cf. <http://www.hottopos.com/revistas.htm>)

Citando outra apresentação em homenagem a JL, lembraria que em meio a esta quase esmagadora produtividade, poderia passar despercebido (mas somente para os despercebidos...) um traço marcante de sua obra – sua visão aberta, lúcida e equilibrada sobre questões de caráter teológico. (Não por acaso escolheu como tema para a prova de erudição de titular o bom humor do *Deus Ludens*.) Também por isso, JL foi o primeiro (e até agora o único) autor brasileiro a ser incluído no *site* da *Biblioteca* do Vaticano, integrando por duas vezes a seleção de artigos da *Congregazione per il Clero*. Tal reconhecimento revela uma consoladora verdade – a de que a inteligência cristã não se opõe mas afirma o todo da realidade, e que aqueles inúteis e falsos dilemas entre fé e razão, dogma e crítica, verdade e vida etc., só comparecem quando o pensador não consegue, como JL, posicionar-se no desejável nível de reflexão que essas instâncias requerem.

Seu amor à Igreja levou-o em 2005 a um ato inesperado, para nós, que há tantos anos conhecemos sua introversão (tão acentuada que JL chegou a publicar um manifesto contra a ditadura da extroversão²). Embora plenamente consciente da brutal exposição a que seria submetido, JL publicou *Opus Dei – os Bastidores*, um corajoso alerta à Igreja e à sociedade. Esse livro, já nascido *best-seller*, logo entrou para a lista dos dez mais vendidos no país, onde ficou por 6 semanas, custando a JL uma imensa exposição na mídia e dezenas de entrevistas em todo o país (além, é claro, de algumas desafeições...).

As conferências que o leitor tem em mãos são uma privilegiada amostra dessa postura de pensamento voltado para o *Logos*, para a leitura da realidade que nos circunda, a partir de uma tradição clássica e medieval, sempre renovada pelo diálogo e abertura para a realidade e a cultura do presente.

São Paulo, 25 de janeiro de 2007

SYLVIO HORTA

Prof. Doutor do DLO-FFLCH/USP

2. (Cf. <http://www.hottopos.com/videtur26/jean.htm>)

Deus Ludens – O Lúdico no Pensamento de Tomás de Aquino e na Pedagogia Medieval³

*Ludus est necessarius ad conversationem humanae vitae
O brincar é necessário para (levar uma) a vida humana
(Tomás de Aquino, Suma Teológica II-II, 168, 3, ad 3)*

I – Razões do Lúdico na Pedagogia Medieval

“No mercado de Olinda, que é um mercado pobre,
há mais alegria do que em toda a Suíça!”
(Julián Marías)

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

3. Texto da prova pública de erudição para o concurso de Professor Titular – História da Educação, Depto. de Filosofia e Ciências da Educação – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, dezembro de 2000. De acordo com a tradição do Departamento, desde sua fundação, os estudos de História de Educação são integrados aos de Filosofia. Assim, após uma breve exposição e discussão da prática do lúdico na pedagogia medieval, examinamos o pensamento de Tomás de Aquino, que explicita e articula fundamentos filosóficos dessa prática. Naturalmente, o pensamento de Tomás, como aliás é típico do pensamento medieval, não é puramente filosófico, mas sim – em profunda e espontânea interpenetração – filosófico-teológico. Só muito tardiamente surgirá a pretensão de uma filosofia alheia à Teologia. O afã de *Voraussetzungslosigkeit*, de uma asséptica independência da Teologia, é impensável para pensadores como Tomás. Para o tema da “filosofia cristã”, remetemos a Josef Pieper “O caráter problemático de uma filosofia não-cristã” (in *Oriente & Ocidente: Filosofia e Arte*, São Paulo, DLOFFLCHUSP, 1994, trad. de Gabriele Greggersen e L. Jean Lauand).

Naturalmente, não se trata só de Tomás de Aquino; a verdade é que o “homem da época”⁴ é muito sensível ao lúdico, convive com o riso, e cultiva a piada e o brincar.⁵ Tomás, por sua vez, situa o lúdico nos próprios fundamentos da realidade e no ato criador da Sabedoria divina.

Assim, diante do panegírico do brincar feito por Tomás – e diante da prática do lúdico em toda a educação medieval – torna-se difícil compreender como um erudito do porte de Umberto Eco⁶ possa ter querido situar no centro da trama de seu *O Nome da Rosa*,⁷ o impedimento “medieval” da leitura de um tratado de Aristóteles sobre o riso (e no romance S. Tomás é citado como autoridade respeitada não só pelo abade – p. 48 –, mas também pelo fanático bibliotecário Jorge – p. 158 –, para quem o riso é o pior dos males e está disposto a matar para obstruir o acesso a um livro de Aristóteles sobre o tema – pp. 529 e ss.).⁸ É difícil compreender o empenho de proibir essa leitura de

4. Passe a generalização, afinal “época” é sempre?? *epokhé*, uma suspensão, um subtrair à diferença.

5. Antecipando pontos que desenvolveremos depois, consideremos que o homem medieval recebe do cristianismo um vivo sentido de mistério, uma humildade anti-racionalista (não anti-racional, anti-racionalista!) que está na própria base do senso de humor. Pois o riso pressupõe o reconhecimento e aceitação da condição de criatura, de que o homem não é Deus, do mistério do ser, da não-pretensão de ter o mundo absoluta e ferreamente compreendido e dominado pela razão humana. O racionalismo, pelo contrário, é sério; leva-se demasiadamente a sério e, por isto mesmo, é tenso e não sabe sorrir. O homem medieval brinca porque acredita vivamente naquela maravilhosa concepção bíblica – que discutiremos detalhadamente – que associa a Sabedoria divina à obra da Criação: quando Deus criou o mundo e fez brotar as águas das fontes, assentou os montes, fez a terra e os campos, traçou o horizonte, firmou as nuvens no alto, impôs regras ao mar e assentou os fundamentos da terra “ali estava eu (a Sabedoria divina) com Ele, brincando (*ludens*) diante dEle o tempo todo, brincando (*ludens*) no orbe da terra e as minhas delícias são estar com os filhos dos homens ” (Prov. 8, 30-31).

6. Ele mesmo, aliás, um profundo conhecedor de Tomás: sua *laurea* em Filosofia foi com a tese: *Il problema estetico in Tommaso d'Aquino*, Milano, Bompiani, 1970 – English Translation: *The Aesthetics of Thomas Aquinas*, Cambridge: Harvard U.P., 1988. E em seu mais recente livro, chega a afirmar: “Quando me vejo assim tão perdido diante de questões de doutrina, recorro à única pessoa em quem confio, que é Tomás de Aquino” Eco, Umberto – Martini, Carlo Maria *Em que crêem os que não crêem*, Rio de Janeiro, Record, 2000, p. 50.

7. Eco, Umberto *O Nome da Rosa*, São Paulo, Nova Fronteira, 1983. O livro, como se sabe, teve um destino curioso: foi comprado por todos, lido por alguns, compreendido por muito poucos...

8. Naturalmente, a preocupação de Eco, não é tanto com a teologia medieval, mas com a cultura e a política contemporâneas.

Aristóteles, quando o próprio Aquinate – já solenemente canonizado antes de 1327, ano em que se dá a ação do romance – vai muito mais longe do que o Estagirita⁹ no elogio do lúdico...

Antes de entrarmos em diálogo com a filosofia da educação de Tomás, apresentemos alguns significativos exemplos¹⁰ do lúdico na Pedagogia Medieval: educadores e educadoras; monges e reis; os eruditos e o povo; na educação formal e informal, freqüentemente o lúdico está informando a prática educativa. Tal fato, afinal – ao contrário do preconceito que nos é imposto –, não é de estranhar: a própria decadência cultural, que marca, desde o início, a Idade Média encurta as distâncias – tão acentuadas em outras épocas (sobretudo no Renascimento) –, entre as culturas chamadas erudita e popular.

Assim, um primeiro fator que nos ajuda na compreensão dessa valorização medieval da cultura popular (e do lúdico...) está na própria situação em que surge a Idade Média: com a queda do Império Romano no Ocidente e a instalação dos reinos bárbaros, a cultura erudita sofreu um sério abalo. E é em função da valorização exclusiva da cultura erudita que são cunhadas as próprias expressões “Idade Média” e “Renascimento”, carregadas de valores e fruto da narcisista historiografia renascentista.¹¹ Em ambos os casos manifesta-se a auto-apreciação de uma época que pretende fazer “renascer” (ou, em alguns casos, imitar servilmente...) a erudição clássica depois de uma época “média” de mil anos. De fato, a Idade Média não tem, nem de longe, a erudição clássica; mas valoriza e fomenta a cultura popular. E é a partir do Renascimento, como faz notar Regine Pernoud, que encontramos até mesmo proibições legais da cultura popular: como as sentenças de 1542 do Parlamento, proibindo o teatro popular – de tradição medieval – precisamente por ser popular.¹²

9. Para o relativo caráter secundário do lúdico em Aristóteles, veja-se o cap. II.2 “Las indicaciones de Aristóteles” de Yepes, Ricardo *La región de lo lúdico – reflexión sobre el fin y la forma del juego*; Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1996.

10. Limitar-me-ei a citar publicações de obras por mim traduzidas e que discuto em cursos na FEUSP.

11. Cfr. Nunes, Ruy A. C. *História da Educação na Idade Média*, São Paulo, EPU-Edusp, pp. 10 e ss. e Pernoud, R. *Idade Média – o que não nos ensinaram*, Rio de Janeiro, Agir, 1979, pp. 17 e ss.

12. “Tanto os artesãos como os tocadores de música são pessoas ignaras, operários mecânicos, que não sabem A nem B, e que jamais foram instruídos e, além disto, não têm língua fecunda, nem linguagem própria, nem sequer os acentos da pronúncia decen-

A primeira característica essencial da Idade Média é – para tomar as clássicas expressões de Hegel¹³ – *diese Entzweiung, dies Gedoppelte*, a dualidade bárbaro-romana. O bárbaro – ainda ontem não só analfabeto, mas ágrafo – instala-se hoje, triunfante, no espaço do extinto Império Romano no Ocidente...

É nessa situação – aparentemente desesperadora – que um dos mais geniais educadores de todos os tempos, Boécio, o “último romano e primeiro escolástico” (na consagrada fórmula de Martin Grabmann), cria seu projeto pedagógico – o único cabível para a Primeira Idade Média – que consiste em manter acesa uma pequena chama-piloto, apresentando aos novos povos traduções de precários resumos da ciência e da cultura clássicas. Esse projeto pode-se sintetizar na sentença do começo do livro II do *Ars Geometrica*: “*Quamvis succincte tamen sunt dicta*”, embora resumida e precariamente, aí estão traduzidos os fundamentos da cultura antiga...¹⁴

Outros educadores (Cassiodoro, Beda, Isidoro, Alcuíno...) seguiram o paradigma boeciano – *succincte tamen...* – e, bem ou mal, a cultura antiga foi de algum modo preservada, até haver condições, no século XII, de um “renascimento”.¹⁵

Outro aspecto pouco lembrado e que guarda relação com o lúdico é o fato – específico da época – de a Idade Média ser, em diversos sentidos, jovem. A juventude e a velhice não se predicam só das pessoas singulares, mas também das épocas e regiões. Pieper faz notar¹⁶ que a média de idade dos grandes autores da época – passe o trocadilho, estamos falando de lúdico – “a idade média na Idade Média”, está entre 20 e 30 anos: «Nada mais inexistente

tes... estas pessoas não letradas, de condição infame, como um marceneiro, um sargento, um tapeceiro, um vendedor de peixes, estão a representar os Atos dos Apóstolos...” cit. por Pernoud *Idade Média – o que não nos ensinaram*, Rio de Janeiro, Agir, 1979, pp. 46-47.

13. Cit. por Pieper, *Scholastik*, München, DTV, 1981, p. 20.

14. Trato desse projeto pedagógico de Boécio, nos capítulos dedicados a esse educador em meus livros: *Cultura e Educação na Idade Média* (seleção, trad. e estudos introd.), S. Paulo, Martins Fontes, Coleção Clássicos-Educação, 1998; e *Educação, Teatro e Matemática Medievais*, S. Paulo, Perspectiva, 2a. ed., 1990, ampliada com novos textos e estudos.

15. Naturalmente, a escolástica, no sentido fundacional boeciano, deve ser entendida como aprendizagem pouco original dos rudimentos de saberes, que só séculos depois terão condições de florescer. É a chama-piloto que, só no séc. XII, receberá combustível para dar lugar a um renascimento: da escola monástica passar-se-á à universidade; dos livros de *Sentenças*, às Sumas.

16. *Scholastik*, cap. V.

do que imaginar monges de barba branca, afastados do mundo em sua cela, caligrafando sutis tratados em pergaminhos» (op. cit. p.71).

É também por esse caráter jovem dos novos povos que a Idade Média cultiva o lúdico. Embora referindo-se ao lúdico em sentido muito mais amplo de que o nosso brincar, cabe aqui a conclusão de Huizinga em seu clássico *Homo Ludens*: "À medida que uma civilização vai se tornando mais complexa e vai se ampliando e revestindo-se de formas mais variadas e que as técnicas de produção e a própria vida social vão se organizando de maneira mais perfeita, o velho solo cultural vai sendo gradualmente coberto por uma nova camada de idéias, sistemas de pensamento e conhecimento; doutrinas, regras e regulamentos; normas morais e convenções que perderam já toda e qualquer relação direta com o [lúdico] jogo [*Spiel*]".¹⁷

II Quatro Educadores Medievais e o Lúdico

Já brinquei de bola, já soltei balão,
mas tive que fugir da escola para aprender esta lição
(Chico Buarque "Meu Refrão")

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

II.1 Alcuíno

Alcuíno, o homem mais erudito de seu tempo, ensina por meio de adivinhas, charadas e anedotas. E consubstancia formalmente seu princípio pedagógico numa carta¹⁸ dirigida ao Imperador Carlos Magno: "Deve-se ensinar divertindo!"

Antológico, nesse sentido, é o diálogo entre Alcuíno¹⁹ e Pepino, então um garoto de 12 anos. Junto com a discussão dos grandes temas existenciais – o que são a vida e a morte; o que é o homem etc. – o mestre propõe divertidas charadas ao aprendiz: "Psst, não conta para ninguém, quero ver se você sabe qual é a caçada na qual o que apanhamos não trouxemos conosco

17. Huizinga, J. *Homo Ludens*, São Paulo, Perspectiva- Edusp, 1971, p. 85.

18. Epístola 101, in *PL* 100, 314, C.

e o que não podemos caçar, sim, trouxe conosco". O menino, prontamente, responde – mostrando que sabe – que é a caçada feita pelo caipira (os piolhos: os piolhos que “caçamos” não os trazemos conosco; os que não conseguimos caçar, sim, trazemos conosco! – p. 87)

Nas escolas monásticas, o lúdico e o jocoso tinham, além do caráter motivacional, uma outra função pedagógica: aguçar a inteligência dos jovens. *Ad acuendos iuvenes*²⁰ é o título de diversas coletâneas de exercícios de Aritmética. Nelas encontramos divertidos problemas como o seguinte: “*Problema do boi*. Um boi que está arando todo o dia, quantas pegadas deixa ao fazer o último sulco? R.: Nenhuma, em absoluto: as pegadas do boi, o arado as apaga”. (p. 98)

11.2 Petrus Alfonsus

Se, a propósito de Alcuíno, vimos o lúdico no ensino das escolas monásticas e na escola palatina, Petrus Alfonsus, por volta de 1100, inclui em sua *Disciplina Clericalis*²¹ – obra escrita para a formação do clero! – uma coleção de anedotas para servir de exemplo na pregação. O personagem principal é *Maimundus Nigrus*, o preto Maimundo, um servo preguiçoso e espertalhão (uma espécie de Macunaíma ou de Pedro Malazartes) que sempre se sai bem.²²

19. Os dois próximos textos citados encontram-se em Lauand (org.) *Educação, Teatro e Matemática Medievais*, S. Paulo, Perspectiva, 2a. ed., 1990.

20. Ao próprio Alcuíno é atribuída uma coletânea de divertidos problemas “para aguçar a inteligência dos jovens”.

21. Cito pela tradução das anedotas da *Disciplina Clericalis* que se encontra em Lauand, L. J. (org.) *Cultura e Educação na Idade Média*, São Paulo, Martins Fontes, 1998.

22. O senhor de Maimundo ordenou-lhe, certa noite, que fosse fechar a porta. Maimundo – que, oprimido pela preguiça, nem podia se levantar – respondeu que a porta já estava fechada.

Ao alvorecer, disse-lhe o senhor:

— Maimundo, vai abrir a porta.

— Como eu sabia que o senhor havia de querê-la aberta hoje, nem cheguei a fechá-la ontem.

O senhor, percebendo que, por preguiça, não a tinha fechado, disse-lhe:

— Levanta-te e faz o que tens de fazer, pois é dia e o sol já está a pino.

— Se o sol já está a pino, então dá-me de comer – respondeu Maimundo.

— Servo mau, nem amanheceu e já queres comer?

— Bom, se não amanheceu, então deixa-me continuar dormindo. (*ed. cit.* p. 247)

Um exemplo: "*Anekdota do Pastor e do Mercador*: Um pastor sonhou que tinha mil ovelhas. Um mercador quis comprá-las para revendê-las com lucro e queria pagar duas moedas de ouro por cabeça. Mas o pastor queria duas moedas de ouro e uma de prata por cabeça. Enquanto discutiam o preço, o sonho foi-se desvanecendo. E o vendedor, dando-se conta de que tudo não passava de um sonho, mantendo os olhos ainda fechados, gritou: "Uma moeda de ouro por cabeça e você leva todas..." (ed. cit. pp. 249-250)

II.3 Rosvita de Gandersheim

No mosteiro beneditino de Gandersheim – na época de nossa educadora (em torno do ano 1000) um importante centro cultural, onde havia monjas de cultura esplendorosa – Rosvita, após um hiato de séculos, re-inventa o teatro, re-introduz a composição teatral no Ocidente. E compõe seis peças de caráter educativo (*Sapientia*, por exemplo, traz embutida toda uma aula de matemática!) – que combinam drama e comédia. Entre inúmeras outras situações cômicas, destacamos aqui a hilariante seqüência das cenas IV a VII da peça *Dulcicio*.

O governador pagão, Dulcicio, está encarregado da impossível tarefa de demover três virgens cristãs – Ágape, Quiônia e Irene – de sua fé. Confiante em seu poder de sedução e atraído pela beleza das moças, manda trancafiá-las na despensa, ao lado da cozinha do palácio, e, de noite – enquanto elas cantam hinos a seu Deus –, Dulcicio vai invadir a despensa, mas tomado de súbita loucura, equivoca-se e entra na cozinha e acaba, sofregamente, abraçando e beijando os caldeirões e panelas, tomando-as pelas prisioneiras, que o espiam pelas frestas e vêem-no cobrir-se de fuligem etc. Só quem ignora o papel do lúdico na pedagogia medieval pode se surpreender que uma mulher, uma monja, numa composição devota, para ser encenada no mosteiro, incluía uma cena "escabrosa" como essa.

II.4 D. Alfonso X o Sábio

O *Libro del Acedrex*, o primeiro tratado de xadrez do Ocidente, composto em 1283 por Alfonso o Sábio, começa pela rotunda afirmação: "Deus quis que os homens naturalmente tivessem todas as formas de alegria para que pudessem suportar os desgostos e tribulações da vida, quando lhes

sobreviessem. Por isso os homens procuraram muitos modos de realizar com plenitude tal alegria e criaram diversos jogos que os divertissem (...) E esses jogos são muito bons etc.”.²³

11.5 Algumas características comuns aos educadores medievais

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

No diálogo de Alcuino e Pepino, a seqüência de adivinhas começa quando o menino pergunta: “O que é a fé?” (fala 165). Ao que o mestre responde: “A certeza das coisas não sabidas e *admiráveis*”. Ora, *admirável* (*mirum*) é precisamente um termo para designar adivinha: as adivinhas servem de modelo para a fé. Tanto num como noutro caso, temos já uma revelação mas não ainda a luz total, que só vem quando o enigma é resolvido e, no caso da fé, com a *visio beatífica* (a ligação dos enigmas com a fé remonta ao apóstolo Paulo, ao Pseudo-Dionísio Areopagita etc.).²⁴

Petrus Alfonsus usa suas anedotas para a formação do clero e tira conseqüências espirituais delas. Assim, a anedota da venda das ovelhas, é utilizada para ilustrar a máxima religiosa: “As riquezas deste mundo são transitórias como os sonhos de um homem que dorme e que, ao despertar, perde, irremediavelmente, tudo quanto tinha...” (*op. cit.* p. 250).

23. Cito pela tradução que está em Lauand, L. J. “O xadrez na Idade Média”, São Paulo, Perspectiva-Edusp, 1988.

24. São Paulo, referindo-se à fé, diz: “Presentemente vemos de modo confuso como por um espelho em *enigmas* (*in aenigmate*); mas então veremos face a face” (I Cor 13, 12). E na *Hierarquia Eclesiástica* do Pseudo-Dionísio Areopagita reencontramos a metáfora do enigma: nos mistérios da revelação e da Liturgia – *Hierarquia Eclesiástica*. 2, 3, 1; 3, 3, 3 e 5, 1, 2.

Também Rosvita apresenta suas peças com explícitos objetivos religiosos. Na seqüência que selecionamos, pode-se empreender – como o fazem críticos como Sticca e Bertini – também uma interpretação alegórica – sempre tão presente na Idade Média e em Rosvita:²⁵ a noite, a dispensa, as panelas, a fuligem, o próprio Dulcício são projeções simbólicas do Inferno e do demônio. Nessa linha, o imperador Diocleciano, Dulcício e seu assistente Sisínio representam respectivamente os clássicos inimigos do cristão: o mundo, o demônio e a carne; epicamente vencidos pelas virtudes (alegorizadas nos nomes das virgens mártires) da caridade (Ágape), pureza (Quiônia – nívea) e da paz (Irene).

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

Se a cultura erudita medieval tem já esse cunho popular e lúdico, o que não dizer das manifestações culturais espontâneas do povo: o teatro anônimo, os cantadores de feiras etc.?²⁶

III O lúdico em Tomás

“Não está totalmente errado o tipógrafo quando troca ‘cósmico’ por ‘cômico’ ” (Chesterton)²⁷

III.1 A base ético-antropológica do *ludus*

Voltemo-nos agora para o alcance e o significado do lúdico em Tomás.²⁸ Como dizíamos, se há uma marca característica da cultura medieval é precisamente o fato de que toda a cultura, na época, era pensada em termos religiosos: a religião como o “tema transversal”, por excelência e radicalmente.²⁹

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

26. Cfr. Lauand (org.) *Idade Média: Cultura Popular*, São Paulo, FFLCH-Edix, 1995.

27. “G.K. Chesterton once observed that when a typesetter substitutes ‘comic’ for ‘cosmic’ he is not really too much in error” (cit. por Jonathan Williams <http://www.jargonbooks.com/broughton.html>).

28. Citei Tomás pelo título latino da edição eletrônica de Roberto Busa *Thomae Aquinatis Opera Omnia* cum hypertextibus in CD-ROM. Milano, Editoria Elettronica Editel, 1992.

29. Nesse sentido, já no marco inicial da cultura da Idade Média – o ano 529 – coincidem dois fatos emblemáticos: o fechamento da Academia de Atenas por decreto imperial (desde então não haverá lugar para a cultura pagã) e a fundação, por Bento de Núrsia, do mosteiro

Quando no século XII, ocorre a redescoberta de Aristóteles (ou do “Aristóteles arabizado”) no Ocidente a cristandade medieval é confrontada, pela primeira vez, com uma completa visão-de-mundo elaborada à margem do cristianismo. A divisão que este fato produz entre os eruditos é fácil de prever: surgem, por assim dizer, dois partidos: o daqueles que se aferram ao enfoque tradicional, “espiritualista” e, por outro lado, o daqueles que se fascinam com a investigação natural – à margem da Bíblia – propiciada pelo referencial aristotélico. Tomás – junto com Alberto Magno – está no meio, sofrendo incompreensões por parte dos dois bandos, enfrentando o desafio de harmonizar a teologia bíblica com a plena aceitação da realidade natural, a partir de Aristóteles...³⁰

O tratamento dado ao brincar, é bastante representativo dessa postura de Tomás: por um lado, ele segue a antropologia da *Ética a Nicômaco* nos dois breves estudos que tematicamente ele dedicou ao tema: os artigos 2 a 4 da questão 168 da II-II da *Suma Teológica* e o *Comentário à Ética de Aristóteles* IV, 16. Seu ponto de vista em ambos é antropológico e ético: o papel do lúdico na vida humana, a necessidade de brincar, as virtudes e os vícios no brincar. Por outro lado, em outras obras (e de modo não sistemático) guiado pela Bíblia, aprofunda de modo inesperado e radical no papel do lúdico na constituição do ser.

O *ludus* de que Tomás trata na *Suma* e na *Ética* é sobretudo – o brincar do adulto (embora se aplique também ao brincar das crianças). É uma virtude moral que leva a ter graça, bom humor, jovialidade e leveza no falar e no agir, para tornar o convívio humano descontraído, acolhedor, divertido e agradável (ainda que possam se incluir nesse conceito de brincar também as brincadeiras propriamente ditas). Ao falarmos do lúdico, note-se que nos escritos de Tomás *ludus* e *iocus* são praticamente sinônimas³¹.

de Monte Cassino (e o período que vai do século VI ao século XI será conhecido como era beneditina).

30. Cfr. a já citada *Scholastik*, caps. VII a IX.

31. Em latim, a palavra *iocus* tende a ser mais empregada para brincadeiras verbais: piadas, enigmas etc. *Ioca monachorum*, por exemplo, é o título que designa as coleções de charadas, enigmas e brincadeiras verbais dos monges nos mosteiros medievais. A forma inglesa *joke*, conserva essa ênfase no verbal. Já *ludus* – da qual se originaram as nossas: *aludir*, *deludir*, *desiludir*, *eludir*, *iludir*, *ineludível*, *interlúdio*, *ludâmbulo*, *ludibriar*, *lúdico*, *prelúdio* etc. – refere-se mais ao brincar não verbal: por ação. No entanto, no século XIII *iocus* e *ludus* empregam-se freqüentemente como sinônimas. Assim, por exemplo, diz

O papel que o lúdico adquire na ética de Tomás decorre de sua própria concepção de moral: **a moral é o ser do homem**,³² doutrina sobre o que o homem é e está chamado a ser. A moral é um processo de auto-realização do homem;³³ um processo levado a cabo livre e responsabilmente e que incide sobre o nível mais fundamental, o do ser-homem:

“Quando porém se trata da moral, a ação humana é vista como afetando não a um aspecto particular mas à totalidade do ser do homem... ela diz respeito ao que se é enquanto homem” (I-II, 21, 2 ad 2).

A moral, assim entendida, pressupõe conhecimento sobre a natureza humana (e, em última instância, a Deus, como seu autor). A forma imperativa dos mandamentos (“Farás x...”, “Não farás y...”), na verdade, expressa enunciados sobre a natureza humana: “O homem é um ser tal que sua realização requer x e é incompatível com y”. E numa sentença só à primeira vista surpreendente: “As virtudes nos aperfeiçoam para que possamos seguir devidamente nossas inclinações naturais” (II-II, 108,2).

III.2 *Ludus* e Educação na *Suma* e na *Ética*

Na *Suma Teológica*, Tomás, sem a preocupação de glosar, trata do brincar mais livremente do que o faz no *Comentário à Ética*.

A afirmação central da valorização do brincar encontra-se no ad 3 do artigo 3 da q. 168 da II-II: *Ludus est necessarius ad conversationem humanae vitae*, o brincar é necessário para a vida humana (e para uma vida humana). A razão dessa afirmação (como sempre, o ser do homem) a encontraremos desenvolvida no artigo 2 (da mesma q. 168): Tomás afirma que assim como o homem precisa de repouso corporal para restabelecer-se pois, sendo suas forças físicas limitadas, não pode trabalhar continuamente; assim também precisa de repouso para a alma, o que é proporcionado pela brincadeira.³⁴

Tomás: “As palavras ou ações – nas quais se busca só a diversão chamam-se lúdicas ou jocosas”, “A diversão acontece por brincadeiras (*ludicra*) de palavra e de ação (*verba et facta*)” (II-II, 168, 2, c).

32. Cfr. p. ex. o Prólogo da parte II da *Suma Teológica*.

33. É o que significa por exemplo a caracterização, tantas vezes por ele repetida, da virtude como *ultimum potentiae*.

34. É interessante observar que assim como a palavra refeição indica um “re-fazer-se” das forças físicas, assim também pelo recreio, há uma “re-criação” das forças da alma.

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

Daí decorrem importantes conseqüências para a Filosofia da Educação: o ensino não pode ser aborrecido e enfadonho: o **fastidium** é um grave obstáculo para a aprendizagem.³⁵

Em outro lugar da *Suma Teológica*, no tratado sobre as paixões, Tomás –jogando com as palavras – analisa um interessante efeito da alegria e do prazer (*delectatio*) na atividade humana: o efeito que ele chama metaforicamente de *dilatação* (*dilatatio*): que amplia a capacidade de aprender tanto em sua dimensão intelectual quanto na da vontade (o que designariamos hoje por motivação): *delectatio/dilatatio*, a deleitação produz uma dilatação essencial para a aprendizagem.³⁶ E, reciprocamente, a tristeza e o fastio produzem um estreitamento, um bloqueio, ou, para usar a metáfora de Tomás, um peso (*aggravatio animi*), também para a aprendizagem.³⁷ Por isso em II-II, 168, 2 ad 1, Tomás recomenda o uso didático de brincadeiras e piadas: para descanso dos ouvintes ou alunos.

Não é de estranhar, portanto, que, tratando do relacionamento humano, Tomás chegue – com um realismo prosaico – a afirmar a necessidade ética de um trato divertido e agradável, baseado no fato (empírico) tão simples de que: *nullus potest per diem morari cum tristi, neque cum non delectabili*³⁸ – ninguém agüenta um dia sequer com uma pessoa aborrecida e desagradável.

35. *Suma Teológica*, prólogo.

36. Diz Tomás: “A largura é uma dimensão da magnitude dos corpos e só metaforicamente se aplica às disposições da alma. ‘Dilatação’ indica uma extensão, uma ampliação de capacidade, e se aplica à ‘deleitação’ (Tomás joga com as palavras *dilatatio-delectatio*) com relação a dois aspectos. Um provém da capacidade de apreender que se volta para um bem que lhe convém e por tal apreensão o homem percebe que adquiriu uma certa perfeição que é grandeza espiritual: e por isso se diz que pela deleitação sua inteligência cresceu, houve uma dilatação. O segundo aspecto diz respeito à capacidade apetitiva que assente ao objeto desejado e repousa nele como que abrindo-se a ele para captá-lo mais intimamente. E assim se dilata o afeto humano pela deleitação, como que entregando-se para acolher interiormente o que é agradável” (I-II, 33, 1).

37. *ibidem*, I-II, 37, 2, ad 2.

38. Non posset vivere homo in societate... sine delectatione, quia sicut Philosophus dicit, in *VIII Ethic.*: “Nullus potest per diem morari cum tristi, neque cum non delectabili”. Et

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

Basicamente as mesmas teses da *Suma* reaparecem no comentário de Tomás aos pontos da *Ética a Nicômaco* que Aristóteles dedica à virtude do brincar. O comentário do Aquinate é cerca de três vezes mais volumoso do que o original aristotélico (1127 b 30 – 1128 b 10) e segue passo a passo a tradução de que Tomás dispunha. Tal tradução, se bem que muito boa para os padrões da época, é obscura em certas passagens, como naquela em que se dá a própria interpretação da palavra *eutrapelia*. Aristóteles quando se vale do vocábulo *eutrapelia* está comparando essa virtude da alma à agilidade como qualidade do corpo: “o bem voltar-se” corporal, com flexibilidade e desembaraço. Já o significado que a tradução deu a *eutrapelus*, *bene vertente*, sugere a Tomás a errônea (mas feliz...) interpretação “aquele que bem converte”, aquele que “converte” adequadamente em riso as incidências do quotidiano.³⁹ Também na *Ética*, Tomás retoma os temas do brincar como virtude e os pecados por excesso e por falta: “853 – Aqueles que não querem dizer algo engraçado e se irritam com os que o dizem, na medida em que assim se agastam, tornam-se como que duros e rústicos, não se deixando abrandar pelo prazer do brincar”.

ideo homo tenetur ex quodam debito naturali honestatis ut homo aliis delectabiliter convivat... *ibidem*, II-II, 114, 2 ad 1.

39. “Aristóteles mostra o que é o termo médio da virtude no brincar. E diz que aqueles que se portam convenientemente no que diz respeito ao brincar são chamados *eutrapeli*, que significa “os que bem convertem”, porque convertem em riso, de modo conveniente e versátil, as coisas que se dizem ou fazem” (854). Cito pela minha tradução em *Cultura e Educação na Idade Média*, S. Paulo, Martins Fontes, Coleção Clássicos-Educação, 1998, p. 292.

Outra passagem ilustrativa da desorientação de Tomás, suscitada pelas deficiências de tradução é aquela em que Aristóteles para ilustrar a diferença entre a atitude viciosa e a virtuosa contrapõe as antigas às novas comédias. Diz o original aristotélico: “Para os antigos autores cômicos era a obscenidade o que provocava o riso; para os novos, é antes a insinuação, o que constitui um progresso”. Já na tradução de que Tomás se vale não há tal contraposição e o Aquinate entende “suspeita” onde o original diz “insinuação”. Daí sua afirmação, interessante, mas que nada tem que ver com o texto aristotélico: “E (Aristóteles) diz que tal critério é especialmente manifesto quando consideramos os diálogos tanto nas antigas como nas novas comédias. Porque se em algum lugar nessas narrações ocorria alguma fala torpe, isso gerava em alguns a irrisão enquanto tais torpezas se convertiam em riso. Para outros, porém, gerava a suspeita, enquanto suspeitavam que aqueles que falavam torpezas possuíam algum mal no coração” (859), ed. cit., p. 294.

III.3 O *ludus* na teologia da obra criadora divina.

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

"Cum eo eram cuncta componens et delectabar per singulos dies ludens coram eo omni tempore, ludens in orbe terrarum et deliciae meae esse cum filiis hominum" (Prov. 8, 30-31)

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

"*Praecurre prior in domum tuam, et illuc advocare et illic lude, et age conceptiones tuas*" (Eclo. 32, 15-16).

(Corre para tua casa, e lá recolhe-te e brinca e realiza tuas concepções).⁴⁰

Para Tomás, o brincar é coisa séria. Para ele, é o próprio *Logos*, o *Verbum*, o Filho, a Inteligência Criadora de Deus, quem profere as palavras de Prov. 8, 30:

*A própria Sabedoria fala em Prov. 8, 30: "Com Ele estava eu etc.". E esse atributo encontra-se especialmente no Filho, enquanto imagem de Deus invisível e por cuja Forma tudo foi formado (...), pois como diz João I, 3: "Tudo foi criado por Ele".*⁴¹

Nesses versículos encontram-se os fundamentos da criação divina e da

40. Se Tomás escrevesse hoje, seguiria a *Nova Vulgata*, de 1986, que oferece as seguintes versões: "Cum eo eram ut artifex: delectatio eius per singulos dies ludens coram eo omni tempore, ludens in orbe terrarum et deliciae meae esse cum filiis hominum" (Prov. 8, 30-31). E "Praecurre autem prior in domum tuam, et illuc advocare et illic lude, et age conceptiones tuas" (Eclo. 32, 15-16).

Já para este último versículo, a Bíblia de Jerusalém apresenta a tradução: "*Corre para casa e não vagueies. Lá diverte-te, faz o que te aprouver, mas não peques falando com insolência*". E para o versículo de Provérbios: "*Eu estava junto com ele como o mestre-de-obras, eu era o seu encanto todos os dias, todo o tempo brincava em sua presença: brincava na superfície da terra, e me alegrava com os homens*".

41. *Et ipsa sapientia loquitur, Prov. 8, 30: 'Cum eo eram cuncta componens...'. Hoc etiam specialiter Filio attributum invenitur, in quantum est imago Dei invisibilis, ad cuius formam omnia formata sunt: unde Col. 1, 15: qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae, quoniam in ipso condita sunt universa; et Joan. 1, 3: omnia per Ipsum facta sunt. (In I. Sent.)*

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

Assim, para Tomás, a criação é também um “falar” de Deus, do *Verbum*⁴² (razão, razão materializada em palavra): as coisas criadas são, porque são pensadas e “proferidas” por Deus: e **por isso** são cognoscíveis pela inteligência humana.⁴³ Nesse sentido encontramos aquela feliz formulação do teólogo alemão Romano Guardini, que afirma o “caráter verbal” (*Wortcharakter*) de todas as coisas criadas. Ou, em sentença quase poética de Tomás: “as criaturas são palavras”. “Assim como a palavra audível manifesta a palavra interior,⁴⁴ assim também a criatura manifesta a **concepção** divina (...); as criaturas são como palavras que manifestam o Verbo de Deus” (*In Sent.* I d. 27, 2, 2 ad 3).

Esse entender a Criação como pensamento de Deus, “fala” de Deus, foi muito bem expresso em uma aguda sentença de Sartre (ainda que para negá-la): “Não há natureza humana porque não há Deus para a conceber.⁴⁵” E, como vimos, essa mesma palavra – *conceptio* – é essencial na interpretação de Tomás.

Como num brinquedo ou jogo, o *Verbum* compõe (*componens*) a articulação intelectual das diversas partes e diversos momentos da criação. Pois o ato criador de Deus não é um mero “dar o ser”, mas um “dar o ser”

42. Em seu *Comentário ao Evangelho de João*, Tomás até discute a conveniência de traduzir *Logos* por *Ratio* e não por *Verbum*. Esta última forma parece-lhe melhor, pois se ambas indicam pensamento, *Verbum* enfatiza a “materialização” do pensamento (em criação/palavra). Sua resposta é: “*Ratio* propriamente designa o conceito da mente, enfatizando aquilo que está na mente (mesmo que não venha a se materializar), enquanto *verbum* é o pensamento que faz referência ao exterior. Por isso – como o evangelista ao dizer *Logos* não só indicava a existência do Filho no Pai, mas também a potência operativa do Filho pela qual ‘por Ele todas las coisas foram criadas’- os antigos traduziram *Logos* por *Verbum* (que enfatiza a referência ao exterior) e não por *ratio*, que só sugere o conceito na mente” (*Super Io.* I, 1, 32).

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

44. O conceito, a idéia.

45. Sartre, Jean-Paul *O Existencialismo é um Humanismo*, in *Os Pensadores* (vol. XLV Sartre-Heidegger). São Paulo, Abril, 1973, p. 11.

que é *design*, projeto intelectual do Verbo:⁴⁶ "(Qualquer criatura...) Por ter uma certa forma e espécie representa o Verbo, porque a obra procede da *concepção* de quem a projetou" (I, 45,8).

A criação como "brinquedo de composição" liga-se também ao modo como Tomás – seguindo, aliás, uma tradição patrística – encara as três obras⁴⁷ dos seis dias:⁴⁸ criação (propriamente dita, *opus creatus*, no primeiro dia); distinção (*opus distinctionis*, no segundo e terceiro dias) e ornamento (*opus ornatus*, quarto, quinto e sexto dias).⁴⁹ Para ele, seguindo Agostinho, as três obras do relato dos seis dias do início da Bíblia são obra do Verbo.⁵⁰

46. "*Deus Pater operatus est creaturam per suum Verbum*", "Deus Pai opera a Criação pelo seu Verbo,..." (I, 45, 6).

47. "Na recapitulação da obra divina, diz Gn 2,1: 'Assim perfizeram-se os céus e a terra com todos seus ornamentos'. Nessas palavras, podem-se distinguir três obras: a obra da criação, que produziu os céus e a terra, porém informes; a obra da distinção, que perfez os céus e a terra (...) e a estas duas deve-se ajuntar a obra de ornamento. Ornamento difere de perfazer, pois a perfeição do céu e da terra parece referir-se à sua constituição intrínseca, enquanto o ornamento refere-se a coisas que lhes são distintas: tal como um homem, que se perfaz pelas suas próprias partes e formas e é ornamentado pelas vestes ou coisas do gênero. (...) Assim, é próprio da obra de ornamento a produção de coisas que se movem tanto no céu como na terra" (*Summa Th. I, 70, 1*). *In recapitulatione divinatorum operum, Scriptura sic dicit, igitur perfecti sunt caeli et terra, et omnis ornatus eorum. In quibus verbis triplex opus intelligi potest, scilicet opus creationis, per quod caelum et terra producta leguntur, sed informia. Et opus distinctionis, per quod caelum et terra sunt perfecta, sive per formas substantiales attributas materiae omnino informi, ut Augustinus vult; sive quantum ad convenientem decorem et ordinem, ut alii sancti dicunt. Et his duobus operibus additur ornatus. Et differt ornatus a perfectione. nam perfectio caeli et terrae ad ea pertinere videtur quae caelo et terrae sunt intrinseca, ornatus vero ad ea quae sunt a caelo et terra distincta. Sicut homo perficitur per proprias partes et formas, ornatus autem per vestimenta, vel aliquid huiusmodi. Distinctio autem aliquorum maxime manifestatur per motum localem, quo ab invicem separantur. Et ideo ad opus ornatus pertinet productio illarum rerum quae habent motum in caelo et in terra.*

48. Cfr. John F. McCarthy "The First Four Days According To St. Thomas", *Living Tradition*, November 1993, No. 49, Ponce, <http://www.rtforum.org/lt/lt49.html>.

49. *Considerandum est de creatura corporali. In cuius productione tria opera scriptura commemorat, scilicet opus creationis, cum dicitur: "In principio creavit Deus caelum et terram, etc."; opus distinctionis, cum dicitur: "Divisit lucem a tenebris, et aquas quae sunt supra firmamentum, ab aquis quae sunt sub firmamento"; et opus ornatus, 10 cum dicit: "Fiant luminaria in firmamento etc." (I, 65, prol.)*

50. "A pessoa do Filho é mencionada tanto na criação das coisas como em sua distinção e ornamento, mas de modos diferentes. A distinção e o ornamento pertencem à formação das coisas. E tal como a formação das obras de arte dá-se pela forma artística que está na mente do artista, que podemos chamar de verbo inteligível, assim também a forma-

Tomás – como, aliás, toda a tradição medieval – tem um extraordinário desembaraço em interpretar a Bíblia. As palavras com que se abrem os livros sagrados “No princípio...” são entendidas por ele *pessoalmente* – na pessoa do Verbo – e não adverbialmente: “no começo”... Essa atitude dá-lhe, como veremos, inesperadas possibilidades exegéticas. Começemos, seguindo sua análise – em *Comentário às Sentenças I*- do já tantas vezes citado versículo de *Provérbios*: “Com Ele estava eu, compondo tudo, e eu me deleitava em cada um dos dias, brincando diante dEle o tempo todo...”

“**Com Ele estava eu, compondo tudo**” – O Verbo estava junto ao Pai (em outro lugar, Tomás explica⁵¹ que esse “Com Ele estava eu, compondo tudo” significa que o Verbo estava com Ele (Deus Pai) como **princípio** da Criação.

“**Eu me deleitava**”, *delectabar*, compartilhando a glória do Pai. “*Delectabar, consors paternae gloriae*” (In I Sent. d.2 q.1 a.5 ex).

“**Brincando**”, *ludens*, a sabedoria de Deus cria brincando, pois é próprio da sabedoria o ócio da contemplação, tal como se dá nas atividades do brincar, que não se buscam por um fim que lhes é extrínseco, mas pelo prazer que dão por si mesmas (In I Sent. d.2 q.1 a.5 ex).

“**Em cada um dos dias**”. É precisamente quando comenta o “*per singulos dies*”, “em cada um dos dias”, que o pensamento de Tomás atinge sua máxima profundidade. *Dia* tem dois significados: 1) a diversidade da obra do Verbo, conhecimento criador, que opera algo novo em cada um dos dias da Criação, mas também: 2) o dia como luz, luz conhecedora, inscrita na criatura, que “repassa” sua luminosidade para o conhecimento do homem. Quanto a este último sentido, lemos no *Comentário a I Tim 6, 3*: “Tudo o que é conhecido chama-se luz. Mas qualquer ente é conhecido por seu ato,

ção das criaturas dá-se pelo Verbo de Deus. E é por isso que as obras de distinção e de ornamento remetem ao Verbo. Já na obra da criação o Filho é mencionado como princípio, quando se diz (Gn 1, 1): ‘No Princípio, criou Deus...’ (I, 74, 3 ad 1).

51. No *Comentário ao Evangelho de João* (cp 1, lc 2), Tomás explica que se trata de ação do Pai pelo *Verbum*: “Quia enim evangelista dixerat ‘omnia per Ipsum facta sunt’, posset intelligi Patrem excludi ab omni causalitate; ideo consequenter addit ‘et sine ipso factum est nihil’. Quasi dicat: sic per eum facta sunt omnia, ut tamen Pater cum eo omnia fecerit. Nam tantum valet sine eo, ac si dicatur non solus; ut sit sensus: non ipse solus est per quem facta sunt omnia, sed ipse est alius, sine quo factum est nihil. Quasi dicat sine ipso, cum alio operante, scilicet Patre, factum est nihil; iuxta illud prov. viii: cum eo eram cuncta componens”.

sua forma: daí que o que o ente tem de ato, tem de luz (...) e o que tem de ser, tem de luz”.⁵²

Juntando os dois significados de “dia”, Tomás diz que o Verbo fala “em cada um dos dias” por causa de suas diversas ações na obra dos seis dias: a concepção das diversas “razões” das criaturas, que de per si são trevas, mas em Deus são luz: “*Per singulos dies, quantum ad rationes creaturarum quae in Deo sunt lux, quamvis creaturae in seipsis sint tenebrae*” (In I Sent. d.2 q.1 a.5 ex).

Essa luz do *design* do Verbo embutida no ser da criatura (ou melhor: que é o próprio ser da criatura!) é, como dizíamos, o que a torna cognoscível para o intelecto humano. Assim não é descabido que a inteligência humana tente captar também o senso lúdico do *Verbum*. Na já citada I, q. 70 (da *Summa*), Tomás vai associando a obra de ornamentação aos elementos mencionados na Criação: no quarto dia são produzidas as luminárias, ornamento do céu; no quinto, as aves e os peixes (que ornamentam o ar e a água); e no sexto, os animais, para a terra.

Se bem que o pecado do homem afetou a criação irracional, aventuremos – neste breve parêntese – a adivinhar o senso lúdico na criação dos animais, que ornamentam a terra. É o que faz Guimarães Rosa em uma enigmática sentença de sua visita ao Zoológico:⁵³ após contemplar toda a cômica variedade (“O cômico no avestruz: tão cavalhar e incozinhável...”; “O macaco: homem desregulado. O homem: vice-versa; ou idem”; “O dromedário apesar-de. O camelo além-de. A girafa, sobretudo”), desfere a “adivinha”: “O macaco está para o homem assim como o homem está para x”. Ao que poderíamos ajuntar: o homem está para x assim como x para y...

III.4 O lúdico divino/humano no Comentário ao *De Hebdomadibus*

Se no Comentário às *Sentenças*, Tomás fala do *Deus Ludens*, comentando passo a passo *Prov. 8, 30-31*; no Comentário ao *De hebdomadibus* de

52. “Illud quo aliquid cognoscitur quocumque modo, dicitur lux. Unumquodque autem cognoscitur per suam formam, et secundum quod est actu. unde quantum habet de forma et actu, tantum habet de luce (...) est, in quantum habet de entitate et luce”. Tomás diz no *De veritate* (I,2): *res naturalis inter duos intellectus constituta est* – a realidade natural está situada entre dois cognoscentes: o *intellectus divinus – mensurans* e *non mensuratum* – e o *intellectus humanus: mensuratum*, que recebe sua “medida” das coisas que, por sua vez, receberam sua “medida” do Verbo.

53. *Ave Palavra*, 2a. ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1978, pp. 94 e ss.

Boécio ele apresenta uma interpretação mais sugestiva do mesmo tema, desta vez aplicada ao homem e a propósito de *Eclesiástico* 32, 15-16, que é posto precisamente como epígrafe de seu livro e objeto de todo o "Prólogo". Tomás interpretará de modo originalíssimo este "*Brinca e realiza as tuas concepções...*" (com aquele sem-cerimonioso modo medieval, a que já aludimos, de interpretar não literalmente a Bíblia).

Aparentemente este versículo é um conselho moral bíblico a mais (assim o entende Agostinho no *Speculum*⁵⁴); um conselho secundário, que passou quase inteiramente despercebido aos autores anteriores (e também aos posteriores...) ao Aquinate⁵⁵. Um conselho que, como vimos, a *Bíblia de Jerusalém*, traduz pela anódina fórmula: "*Corre para casa e não vagueies. Lá diverte-te, faze o que te aprouver, mas não peques falando com insolência*".

Tomás, porém, vê nesse versículo um convite ao homem a exercer seu conhecimento, seguindo – a seu modo – os padrões lúdicos de Deus. Seu *Prólogo* fundamenta todo um programa pedagógico, que aponta para o fim por excelência⁵⁶ da educação: a *contemplatio* (palavra que, como se sabe, traduz a *theoria* grega).

Acompanhemos Tomás em seu Prólogo⁵⁷, desde a epígrafe: "*Praecurre prior in domum tuam, et illuc advocare et illic lude, et age conceptiones tuas*" (Eclo. 32,15-16).

54. *Speculum*, cp. 23. Cito pela edição eletrônica da Brepols – *Cetedoc Library of Christian Latin Texts*, Universitas Catholica Lovaniensis, 1994.

55. O próprio Tomás só o menciona no comentário a Boécio (exceção feita ao *Super Evangelium Matthei* cp 13, lc 13, onde considera o fato de que Cristo explica as parábolas reservadamente aos apóstolos e, citando nosso versículo, comenta: "*si velimus secreta investigare, debemus in secretum intrare*").

56. A esse respeito, veja-se o tópico 3.2 "Contemplação" de minha tese de doutoramento *O que é uma Universidade*, São Paulo, Perspectiva-Edusp, 1987. Cfr. também Rosa, Antonio Donato *O papel da contemplação na educação segundo os escritos filosóficos de Santo Tomás de Aquino*; dissertação de mestrado, FEUSP, São Paulo, 1993.

57. **Praecurre prior in domum tuam, et illuc advocare et illic lude, et age conceptiones tuas.** (Eccli. 32, 15 – 16). Habet hoc privilegium sapientiae studium, quod operi suo prosequendo magis ipsa sibi sufficiat. In exterioribus enim operibus indiget homo plurimorum auxilio; sed in contemplatione sapientiae tanto aliquis efficacius operatur, quanto magis solitarius secum commoratur. Et ideo sapiens in verbis propositis hominem ad seipsum revocat, dicens: "Praecurre prior in domum tuam", idest ad mentem tuam ab exterioribus sollicite redeas, antequam ab alio occupetur, per cuius sollicitudinem distrahatur: Unde dicitur Sap. 8: "Intrans in domum meam, conquiescam cum illa", idest cum sapientia. Sicut autem requiritur ad contemplationem sapientiae quod mentem

“Corre para tua casa, e lá recolhe-te, brinca e ‘age’ tuas concepções” (Eccl 32, 15). Tomás começa dizendo que a aplicação à Sabedoria tem o privilégio da auto-suficiência: ao contrário das obras exteriores, não depende senão de si mesma: tudo que o homem necessita para aplicar-se à sabedoria é recolher-se em si mesmo. Daí que o Sábio (o autor do *Eclesiástico*), diga:

“Corre para tua casa”. Trata-se de um convite (cfr. nota 50) à fecundidade da solidão e do silêncio, ao recolhimento, a entrar em si mesmo, solicitamente (daí o **“Corre”**) e afastando toda a distração e os cuidados alheios à sabedoria.

“Recolhe-te”. Com a palavra *advocare*, Tomás quer reforçar – como em tantas outras passagens⁵⁸ em que emprega esse vocábulo – o recolhimento de quem foi chamado, convocado para outra parte, a serena concentração – que se abre à contemplação intelectual da realidade, da maravilha da Criação.

“Brinca” – Além das duas razões que aponta em *I Sent.* – o brincar é deleitável e as ações do brincar não se dirigem a um fim extrínseco –, aqui,

suamaliquis praeoccupet, ut totam domum suam contemplatione sapientiae impleat, ita etiam requiritur quod ipse totus per intentionem interius adsit, ne scilicet eius intentio ad diversa trahatur: et ideo subdit: **“et illuc advocare”**, idest totam intentionem tuam ibi congrega. sic igitur interiore domo totaliter evacuata, et homine totaliter per intentionem in ea existente, quid agendum sit exponit subdens, **“et illic lude”**. Ubi considerandum est, quod sapientiae contemplatio convenienter ludo comparatur, propter duo quae est in ludo invenire. primo quidem, quia ludus delectabilis est, et contemplatio sapientiae maximam delectationem habet: unde Eccli. 36 xxiv, dicitur ex ore sapientiae: “Spiritus meus super mel dulcis”. Secundo, quia operationes ludi non ordinantur ad aliud, sed propter se quaeruntur. Et hoc idem competit in delectationibus sapientiae. contingit enim quandoque quod aliquis apud seipsum delectatur in consideratione eorum quae concupiscit, vel quae agere proponit. Sed haec delectatio ordinatur ad aliquid exterius, ad quod nititur pervenire; quod si deficiat vel tardetur, delectationi huiusmodi adiungitur non minor afflictio, secundum illud Prov. xiv: “risus dolore miscebitur”. Sed delectatio contemplationis sapientiae in seipsa habet delectationis causam: unde nullam anxietatem patitur, quasi expectans aliquid quod desit. propter quod dicitur Sap. viii: “non habet amaritudinem conversatio illius, nec taedium convictus illius”, scilicet sapientiae. Et ideo divina sapientia suam delectationem ludo comparat, Prov. viii: “delectabar per singulos dies, ludens coram eo...” ut per diversos dies, diversarum veritatum considerationes intelligantur. Unde et hic subditur: **“et illic age conceptiones tuas”**, per quas scilicet homo cognitionem accipit veritatis. (In Boet. de Hebd. Lc-).

58. Por exemplo, em II-II, 175, 4, diz que para conhecer as coisas altíssimas de Deus é necessário que *tota mentis intentio illuc advocetur*.

Tomás acrescenta que no brincar há puro prazer,⁵⁹ sem mistura de dor: daí a comparação com a felicidade de Deus.⁶⁰ E é por isso que diz – juntando as duas passagens chave – que Prov. 8 afirma: “eu me deleitava em cada um dos dias, brincando diante dEle o tempo todo”.

A conclusão de Tomás é de uma densidade insuperável: “A divina sabedoria fala em ‘diversos dias’ indicando as considerações das diversas verdades. E por isso ajunta **‘Realiza as tuas concepções’**, concepções pelas quais o homem acolhe a verdade”. Infelizmente, Tomás não diz como concebe essa imitação do Logos divino pela inteligência humana.

Tomás não diz como se dá este “*lude et age conceptiones tuas*” (brinca e realiza tuas descobertas); seja como for trata-se de um convite ao homem – com sua limitada inteligência – a entrar no jogo do *Verbum* (na *Suma I*, 37, 1, diz que *verbum* é vocábulo *ad significandum processum intellectualis conceptionis*, “para significar o processo intelectual de concepção”), a descobrir sua peças, seu sentido: a “**lógica lúdica**” do *Logos Ludens*. Certamente, trata-se da contemplação da sabedoria (o que inclui a contemplação “terrena”, da maravilha da criação), mas, nada impede que estendamos este convite ao exercício racional-lúdico a outros campos: num tempo como o nosso em que alguns antevêem o fim da sociedade do trabalho, o fim da burocracia, o fim da racionalidade sem imaginação, Domenico de Masi, o profeta da sociedade do lazer – não por acaso napolitano; Tomás também era da região de Nápoles – nos vem anunciar “a importância do espírito lúdico, sem o qual não se constrói a ciência”.⁶¹

59. Certamente, diz Tomás, alguém pode encontrar prazer em atividades que têm fim fora de si mesmas, mas, neste caso, quando esta meta exterior falha ou tarda, ajunta-se a aflição ao prazer, o que nunca ocorre com a contemplação da sabedoria...

60. Deus é feliz e suas delícias são estar com os filhos dos homens. Isto impede qualquer interpretação do brincar de Deus na Criação como uma piada de mau gosto, no sentido de Macbeth (Ato V): “(Life) it is a tale told by an idiot, full of sound and fury, signifying nothing”. Aliás, num outro comentário importante a Prov. 8, 30-31, “as minhas delícias são estar com os filhos dos homens”, Tomás diz que Deus ama as criaturas, especialmente o homem, a quem comunica o ser e a graça, para fazê-lo partícipe de Sua felicidade (*Super Ev. Io.* 15, 2).

61. Domenico de Masi, em entrevista a “Roda Viva”, janeiro de 1999, citado por Gilberto de Mello Kujawski “A sociedade do lazer e seu profeta” O Estado de S. Paulo, 25-2-99, p. 2. A citação vem a propósito do conhecido caso dos prêmios Nobel da Escola de Biologia de Cambridge, que descobriram o DNA. “Os cientistas produziram diversos desenhos da possível estrutura do DNA, a priori, sem base experimental. Na hora de testar aqueles

Afirmar o *Logos Ludens* é afirmar a *contemplatio* – os deleites do conhecimento que têm um fim em si –, contemplação que é formalmente fim da educação proposta por Tomás. Mas o reconhecimento do *Logos Ludens* traz consigo também o sentido do mistério: mistério, que se dá não por falta mas por excesso de luz. A criação é excesso de luz e nunca pode ser plenamente compreendida pelo homem: daí que a busca da verdade – da que Tomás em famosa questão de *Quodlibet* afirma ser a mais veemente força no homem – conviva com a despreensão de compreender cabalmente sequer a essência de uma mosca (como o Aquinate afirma no começo do *Comentário ao Credo*).⁶²

Isto é, o brincar do homem que busca o conhecimento deve significar também o reconhecimento desta nota essencial na visão-de-mundo de Tomás: o mistério.

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

desenhos surgiu a questão: qual deles? A resposta foi: o mais belo. Testou-se o desenho mais formoso e elegante. E não é que deu certo? O esquema do DNA era aquele mesmo” art. cit. Cfr. o cap. “A Escola de Biologia de Cambridge” D. de Masi *A Emoção e a Regra*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1997. Ainda a propósito do *Logos Ludens* e da ciência, meu amigo (e colega de direção editorial) Dr. Wilson Miguel Salvagnini – professor da EPUSP-Química, que orientou a primeira tese sobre água de coco na USP –, sabendo destas minhas pesquisas, comentou-me o seguinte: “A água de coco como que manifesta uma inteligência e um propósito: trata-se de um líquido que – além de agradável – é espantosamente isotônico, estéril e contém sais e açúcares, tudo como que ‘sob medida’ para a necessidade humana: a tal ponto que pode ser, por exemplo, até tomada por lactentes e é perfeitamente injetável intravenosamente!” Cfr. P. ex. Dupaigne, P. “Un jus de fruit peu ordinaire: l’eau de coco”. *Fruits*, v. 26, n. 9, pp. 625 e ss. E poderíamos acrescentar: não haverá algo de lúdico – lembremos do cósmico/cômico de Chesterton – em esconder esse valioso líquido num coco, no alto de um coqueiro?!

62. A esse aspecto do pensamento de Tomás, Pieper dedicou sua obra – de tão sugestivo título – *Unaustinkbares Licht*. Um parágrafo, a título de resumo: “Temos certamente a potência de conhecimento das coisas, contudo não nos é possível conhecer formalmente a sua *verdade*; conhecemos a imagem imitativa (*Nachbild*), mas não a sua correspondência ao arquétipo (*Urbild*): a relação existente entre o ser-pensado (*Erdachtsein*) e o seu projeto” Pieper, J. “Luz Inabarcável – o Elemento Negativo na Filosofia de Tomás de Aquino”, cito pela tradução de G. Greggersen em *Convenit* 1, Salamanca, Ed. Arvo, 2000, [http://www.hottopos.com/convenit/jp1.htm#\(*\)](http://www.hottopos.com/convenit/jp1.htm#(*)). Para o tema do mistério, veja-se o capítulo correspondente em Lauand *O que é uma Universidade*, São Paulo, Perspectiva-Edusp, 1987.



Cartonagem

A prima hábil, com tesoura e papel, pariu a mágica:
emendadas, brincando de roda, 'as neguinhas da Guiné'.

Minha alma, do sortilégio do brinquedo, garimpou:
eu podia viver sem nenhum susto.

A vida se confirmava em seu mistério.

(*Poesia Reunida*, São Paulo, Siciliano, 1991, p. 111)⁶³

A partir da estrutura dual de um *Logos Ludens*, compreende-se a dualidade fundamental do conhecimento humano: conhecemos, mas no claro escuro do mistério, particularmente no que se refere ao alcance do pensamento humano em relação aos arcanos de Deus: nEle não há uma liberdade compatível com a contradição de um Ockham, – personagem referencial de frei Guilherme de Baskerville, o herói de *O Nome da Rosa* – nem tampouco as férreas "*rationes necessariae*" de um Anselmo de Canterbury.⁶⁴

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

What's in a name? That which we call a rose

By any other name would smell as sweet.

(*Romeo and Juliet*, Act II)

Se a rosa tivesse outro nome, deixaria de ser aquilo que é? Deixaria de ser luz e fonte de luz, do *Verbum Ludens* de Deus (Jo 1,4)?

63. Veja-se também, por exemplo,

"Rebrinco":

"(...) Ia chamar Leticia pra brincar.

Medo que eu tinha era não ter mistério". (p.115)

64. Cfr. p. ex. Pieper *Scholastik*, München, DTV, 1978, cap. XI.

Antropologia e Formas quotidianas – a Filosofia de Tomás e nossa Linguagem do Dia-a-Dia

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

A partir da discussão metodológico-temática sobre a linguagem e a antropologia filosófica (guiados pelo clássico S. Tomás de Aquino), essas fórmulas de convivência mostram-se autênticas mensagens cifradas, por vezes infinitamente surpreendentes e sábias... Como diz Isidoro de Sevilha, sem a etimologia não se conhece a realidade e com ela mais rapidamente atinamos com a força expressiva das palavras.⁶⁵

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

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

Tal apropriação, dizíamos, não é fácil nem imediata. Nossa tendência é antes a de embotamento e esquecimento do profundo sentido originário que acabou por se consubstanciar nesta ou naquela formulação. Pois, sempre vige aquela verdade fundamental, ressaltada tanto pela antropologia ocidental

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

quanto pela oriental: o homem é, essencialmente, um ser que esquece!⁶⁶ E, assim, a linguagem, a língua viva do povo, acaba por ser em muitos casos a depositária das grandes experiências esquecidas. E se quisermos resgatar o sentido do humano que elas encerram, devemos voltar-nos, criticamente, para esse depósito... Não é de estranhar, pois, que num clássico como Tomás de Aquino encontremos uma filosofia altamente comprometida com a linguagem. Nesse sentido, é oportuno recordar alguns de seus princípios metodológicos.

- 1) Nossas palavras, freqüentemente, só alcançam fragmentariamente – Tomás usa o advérbio *divisim* – a realidade, que é complexa, que supera, de muito, a capacidade intelectual humana. Aliás, é de Tomás a aguda observação de que “filósofo algum jamais chegou a esgotar sequer a essência de uma mosca”. Ao contrário de Deus, que expressa tudo num único Verbo, “nós temos de expressar fragmentariamente os conhecimentos em muitas e imperfeitas palavras”.⁶⁷
- 2) Outro fenômeno interessante, também ele ligado à limitação de nosso conhecimento/linguagem, é o que poderíamos denominar: *efeito girassol*, assim explicado por Tomás: “Já que os princípios essenciais das coisas são por nós ignorados, freqüentemente, para significar o essencial (que não atingimos) nossas definições incidem sobre um aspecto accidental”.⁶⁸ Assim, por exemplo, todo o ser da planta que chamamos girassol é designado por um fenômeno-gancho, accidental e periférico, no caso o do heliotropismo.
- 3) Daí, também, que não escape ao Aquinate o fato de que, freqüentemente, é diferente o gancho, o aspecto, o caminho pelo qual cada língua acessa uma determinada realidade: o mesmo objeto que me protege contra a água (*guarda-chuva*) produz uma sombrinha (*umbrella*). Daí, diz Tomás, que “línguas diferentes expressem a mesma realidade de modo diverso”.⁶⁹

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

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

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

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

“Muito obrigado” – os três níveis da gratidão

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

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

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

Este ensinamento, aparentemente tão simples, pode ser reencontrado nos diferentes modos de que as diversas línguas se valem para agradecer: cada uma acentuando um aspecto da multifacética realidade da gratidão. Algumas línguas expressam a gratidão, tomando-a no primeiro nível: expressando mais nitidamente o reconhecimento do agraciado. Aliás reconhecimento (como *reconnaissance* em francês) é mesmo um sinônimo de gratidão. Neste sentido, é interessantíssimo verificar a etimologia: na sabedoria da língua inglesa *to thank* (agradecer) e *to think* (pensar) são, em sua origem, e não por acaso, a

mesma palavra. Ao definir a etimologia de *thank* o Oxford English Dictionary é claro: "*The primary sense was therefore thought*".⁷⁰ E, do mesmo modo, em alemão, *zu danken* (agradecer) é originariamente *zu denken* (pensar). Tudo isto, afinal, é muito compreensível, pois, como todo mundo sabe, só está verdadeiramente agradecido quem pensa no favor que recebeu como tal. Só é agradecido quem pensa, pondera, considera a liberalidade do benfeitor. Quando isto não acontece, surge a justíssima queixa: "Que falta de consideração!".⁷¹ Daí que S. Tomás – fazendo notar que o máximo negativo é a negação do grau ínfimo positivo (a última à direita de quem sobe é a primeira à esquerda de quem desce...) – afirme que a falta de reconhecimento, o ignorar é a suprema ingratidão:⁷² "o doente que não se dá conta da doença não quer se curar".⁷³

A expressão árabe de agradecimento *shukran*, *shukran jazylan* situa-se diretamente naquele segundo nível: o de louvor do benfeitor e do benefício recebido. Já a formulação latina de gratidão, *gratias ago*, que se projetou no italiano, no castelhano (*grazie, gracias*) e no francês (*merci, mercè*)⁷⁴ é relativamente complexa. Tomás diz (I-II, 110, 1) que seu núcleo, *graça* comporta três dimensões: 1) obter graça, cair na graça, no favor, no amor de alguém que, portanto, nos faz um benefício; 2) graça indica também dom, algo não devido, gratuitamente dado, sem mérito por parte do beneficiado; 3) a retribuição, "fazer graças", por parte do beneficiado. No tratado *De Malo* (9,1), acrescenta-se um quarto significado de *gratias agere*: o de louvor; quem considera que o bem recebido procede de outro, deve louvar.

No amplo quadro que expusemos – o das expressões de gratidão em inglês, alemão, francês, castelhano, italiano, latim e árabe – ressalta o caráter profundíssimo de nossa forma: "obrigado".⁷⁵ A formulação portuguesa, tão

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

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

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

73. "Quia dum morbum non cognoscit, medicinam non quaerit", *ibidem*.

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

75. Infelizmente, nestes últimos anos, no Brasil, "obrigado" vem sendo substituído pelo inosso "valeu!".

encantadora e singular, é a única a situar-se, claramente, naquele mais profundo nível de gratidão de que fala Tomás, o terceiro (que, naturalmente, engloba os dois anteriores): o do vínculo (*ob-ligatus*), da obrigação, do dever de retribuir. Podemos, agora, analisar a riqueza de sugestões que se encerra também na forma japonesa de agradecimento.⁷⁶ *Arigatô* remete aos seguintes significados primitivos: “a existência é difícil”, “é difícil viver”, “raridade”, “excelência (excelência da raridade)”. Os dois últimos sentidos acima são compreensíveis: num mundo em que a tendência geral é a de cada um pensar em si, e, quando muito, regular-se as relações humanas pela estrita e fria justiça, a excelência e a raridade salientam-se como característica do favor. Mas, “dificuldade de existir” e “dificuldade de viver”, à primeira vista, nada teriam que ver com o agradecimento. No entanto, S. Tomás ensina (II-II, 106, 6) que a gratidão deve – ao menos na intenção – superar o favor recebido. E que há dívidas por natureza insaldáveis: de um homem em relação a outro, seu benfeitor, e sobretudo em relação a Deus: “Como poderei retribuir ao Senhor – diz o Sl. 115 – por tudo o que Ele me tem dado?”. Nessas situações de dívida impagável – tão frequentes para a sensibilidade de quem é justo – o homem agradecido sente-se embaraçado e faz tudo o que está a seu alcance (*quidquid potest*), tendendo a transbordar-se num *excessum* que se sabe sempre insuficiente⁷⁷ (cfr. III, 85, 3 ad 2). *Arigatô* aponta assim para o terceiro grau de gratidão, significando a consciência de quão difícil se torna a existência (a partir do momento em que se recebeu tal favor, imerecido e, portanto, se ficou no dever de retribuir, sempre impossível de cumprir...).

Sinônimos?

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

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

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

mesma realidade, *não são sinônimas* porque não a enfocam sob o mesmo aspecto".⁷⁸

Assim, para Tomás, duas (ou mais) palavras são sinônimas se (e somente se...) em quaisquer contextos puderem ser comutadas sem real alteração de sentido: o exemplo que dá, no *Comentário às Sentenças*, é *tunica*, *vestis* e *indumentum*. O que quer que se afirme (ou negue) de *tunica*, será afirmado (ou negado...) também de *vestis*.⁷⁹ É como trocar "meia-dúzia" por "seis"... Nós, hoje, com menos precisão, admitimos como sinônimas justamente palavras que – embora com diferentes títulos ou ênfases – apontam para a mesma realidade. Assim, de "sinônimo", diz o *Aurélio*: "palavra que tem *quase* (sic) a mesma significação que outra". Já o *Larousse*, explicita melhor: "*mots qui se présentent dans la langue avec des sens très proches et qui se différencient entre eux par une nuance (trait particulier)*". Já o *Oxford* distingue e registra dois sentidos, o estrito e o lato: "*Synonym – 1. Strictly, a word having the same sense as another (in the same language); but more usually (grifo nosso), either or any of two or more words (in the same language) having the same general sense, but possessing each of them meanings which are not shared by the other or others, or having different shades of meaning (grifo nosso) or implications appropriate to different contexts: e.g. serpent, snake; ship, vessel etc.*".

Para Tomás, pelo contrário, como dizíamos, duas palavras podem referir-se à mesma e única realidade e, no entanto, não serem sinônimas: porque diferentes são suas *rationes*. É o caso, por exemplo, dos diversos nomes pelos quais designamos a Deus ou seus atributos (Criador, Onipotente, a Bondade, a Justiça etc.): todos incidem sobre a mesma realidade, mas não são sinônimos.⁸⁰ Seja como for, do ponto de vista metodológico, são de especial

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

79. "Sicut patet etiam in synonymis; tunica enim et vestis eandem rem significant, tamen nomina sunt diversa; et similiter indumentum. Unde affirmationes et negationes quae pertinent ad rem, non possunt verificari, ut dicatur: tunica est alba, indumentum non est album" (*In I Sent.* d. 34, q.1, a.1, r.2)

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

interesse para o filósofo, dois pontos: 1) a busca de contextos da linguagem comum em que uma palavra não pode – sem alteração de sentido – ser substituída por nenhum “sinônimo”: este é um fecundo procedimento para atinar com a realidade antropológica significada pelo vocábulo e 2) O segundo ponto a destacar é o fato de que cada “sinônimo” tem sua *ratio*, aponta para um determinado aspecto diferente da mesma e única realidade: tal como quando falamos em “casa”, “lar”, “domicílio” ou “residência”. Em si, a realidade a que se referem estas palavras é a mesma e única edificação – na Rua Tal, número tal –, mas ninguém diz “domicílio, doce domicílio”, nem a Prefeitura cobra impostos sobre meu *lar*, etc.⁸¹. Essa multiplicidade de formas de linguagem para a mesma *res* tem importância na análise que Tomás faz do amor.

“Meu caro”

A riqueza (e a precisão) de vocabulário vivo para determinado assunto em uma língua denota o interesse vital dos falantes por aquele tema. Nesse sentido, note-se, por exemplo, o incrível detalhamento a que chegou o léxico futebolístico no Brasil, em que a resolução da linguagem chega a distinguir: bicicleta, meia-bicicleta, puxeta e voleio! Do mesmo modo, S. Tomás apresenta distinções entre diversos “sinônimos” de amor em latim, interessantes do ponto de vista da antropologia filosófica. Assim, ao afirmar (em *I Sent.* d.10, q.1, a. 5, ex) que o Espírito Santo é *amor* ou *caritas* ou *dilectio* do Pai e do Filho, precisa que *amor* indica a simples inclinação de afeto para o amado, enquanto *dilectio* (“como a própria etimologia indica”) pressupõe escolha e é, portanto, racional. Já *caritas*, objeto de particular estudo neste tópico, enfatiza a veemência do amor (*dilectio*) enquanto se tem o amado por inestimável preço (“*in quantum dilectum sub inaestimabili pretio habetur*”), no mesmo sentido em que dizemos que as coisas (o custo de vida, as compras) estão caras (“*secundum quod res multi pretii carae dicuntur*”).

Há aqui um fato surpreendente e muito sugestivo. Não é por acaso que, também em outras línguas, se use a mesma e única palavra para dizer: “meu caro amigo” e “o feijão está caro” (“my dear friend”, “beans are too dear”;

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

"mon cher ami" e "haricots sont trop cher"). Para o realismo medieval, não há nenhum choque em que a palavra "caridade", escolhida para designar o amor de Deus (e o amor ao próximo por Deus) seja a palavra, pré-cristã, ligada a dinheiro, preço: caridade, o amor pelo amado, insiste Tomás, indica aquilo (uma coisa, um objeto) que consideramos de inestimável preço, como caríssimo: "*Caritas dicitur, eo quod sub inaestimabili pretio, quasi carissimam rem, ponat amatum caritas*" (In III Sent. d.27, q.2, a.1, ag7). Assim, quando dizemos "meu caro amigo" ou "caríssimo Fulano", estamos valendo-nos de metáforas de preço (daí, também, a-preço, prezado, menos-prezo, des-prezo etc.), de estima, de estimativa.

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

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

"Parabéns"

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

Começemos pela fórmula castelhana: *Enhorabuena!*, literalmente "em boa hora". *Enhorabuena* indica que um determinado caminho (os anos de estudo que desembocaram numa formatura, o árduo trabalho de montar uma empresa que se inaugura etc.) chega, nesta hora, em que se dão as felici-

tações, a seu termo: esta é que é a hora boa, *enhorabuena!* Precisamente o fato de ser a hora da conclusão é que a torna uma boa hora. A sabedoria dos antigos fala da “hora de cada um”, de horas boas e más. Mas a hora boa, a hora melhor é a da conclusão, a da consumação, a do bom termo do caminho, a hora do fim, que é melhor do que a do começo: “*Melior est finis quam principium*” (Ecl. 7,8), diz a própria Sabedoria divina.

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

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

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

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

“Meus pêsames”

“Carregava uma tristeza...”, diz o antigo samba de Paulinho da Viola: a tristeza é – evidentemente – um peso, os famosos pesares...! E para carregar o peso da dor, da tristeza, nada melhor – ensina Santo Tomás – do que a ajuda dos amigos: “porque a tristeza é como um fardo pesado que se torna mais leve para carregar, quando compartilhado por muitos: daí que a presença dos amigos seja tão apreciada nos momentos de dor”.⁸²

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

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

“Perdoe-me”

“*Perdonare*” é uma forma tardia que não se encontra em Tomás. A palavra correspondente e usual, por ele empregada, é *parcere*. No entanto, encontramos em S. Tomás as razões filosóficas que justificam a grandiosa etimologia das formas modernas: “perdoar”, “perdão”, “perdonar”, “pardon”, “pardonner” etc.

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

Como o Aquinate pensa o tema do perdão e como o relaciona com o máximo da doação? Há aí influências bíblicas e litúrgicas. Na liturgia, Tomás impressiona-se com a oração, por ele freqüentemente citada,⁸³ da missa do X domingo depois de Pentecostes (e, ainda hoje, preservada no XXVI domingo do tempo comum), que diz: “Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maxime manifestas” (“Deus, que manifestais vossa onipotência, principalmente perdoando...”). E afirma que o perdão de Deus é poder superior ao de criar os céus e a terra (II-II, 113, 9, sc).

Por outro lado, ele lê na tradução latina da epístola aos efésios: “sede benignos e ‘doai-vos’ uns aos outros, tal como Deus, em Cristo, vos ‘doou’” (Ef 4,32).⁸⁴ E em II Cor 2: 10 “A quem vós ‘doeis’ eu também ‘doo’ e o que eu ‘doei’ etc.”.⁸⁵ Tomás não tem dúvidas: o doar, por excelência, não é doar dinheiro ou tempo ou qualquer outra coisa, mas sim perdoar.⁸⁶

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

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

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

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

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

O Pecado Capital da Acídia na Análise de Tomás de Aquino

Um apelo ao imaginário

A sesquimilenar idéia de pensar as forças da auto-destruição em sete pecados capitais continua exercendo irresistível atração sobre o homem contemporâneo. Trata-se, sem dúvida, de uma idéia 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: uma simples busca no Google⁸⁷ revela que há, em nosso meio, dezenas de páginas da Internet falando dos “sete pecados capitais”: da pequena empresa, da mídia, da tecnologia, da psicologia, da publicidade; do atendimento ao cliente, do treinador etc. etc.

Além do mais, o tema dos pecados capitais continua suscitando grande interesse popular. Só para lembrar alguns poucos exemplos brasileiros recentes e bastante conhecidos, os sete pecados foram objeto de uma coleção temática de livros,⁸⁸ de uma muito difundida série de sorvetes⁸⁹ e até de samba-enredo no Carnaval do Rio em 2001. Neste caso, além do mais, a Viradouro realizou literalmente a mentalidade profundamente alegórica medieval.⁹⁰

87. Feita em 22-03-04, para as expressões “os sete pecados da” e “os sete pecados do”.

88. A Coleção “Plenos Pecados”, lançada em 1998 pela editora Objetiva. Cf. http://www.objetiva.com/releases/plenos_pecados.htm

89. Os sorvetes Magnum da Kibon. http://www.kibon.com.br/1/f_index.html

90. Destacando-se Luma de Oliveira, que, alegorizando o pecado capital da luxúria (ver link abaixo), foi aclamada no desfile das grandes campeãs com o título de “Rainha das rainhas” de bateria: <http://jbonline.terra.com.br/jb/evento/carnaval2001/rio/materia/2001/03/cariomat20010304015.html>

Preguiça ou acídia?

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.⁹¹

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

1866 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.⁹²

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?⁹³

Na verdade, parece que o *Catecismo* não quer, por um lado, propor como pecado 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 pecadinho simpático. Em “Os sete pecados capitais”, samba-enredo da Viradouro, à preguiça são dedicados os versos:

91. Esse fato – aliado à ignorância do assunto – permite “liberdades” como a da peça publicitária da Kibon, que inovou radicalmente, afirmando ser a vingança um pecado capital...!

92. Ponto 1866.

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

Quero sombra e água fresca
Eu quero na minha rede balançar
Brasil, meu Brasil!

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, 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.⁹⁴

Mais adiante, quando tivermos discutido os conceitos de pecado capital e de acídia, poderemos avaliar melhor o significado e 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.

Esse esvaziamento a que se refere Pieper 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

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

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,⁹⁵ 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-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. Por exemplo, a filha da inveja chamada *sussurratio* (e que traduzimos academicamente por *murmuração*) é, pura e simplesmente, a *fofoca* de inveja.

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 afinamento da realidade esvazia (ou deforma) as palavras... Faltam-nos as palavras, faltam-nos os conceitos, faltam-nos os juízos, falta-nos acesso à realidade. Como tão bem apontou Fernando Pessoa, numa das “Quadras ao gosto popular”, para o caso da saudade:

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

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

Quando a realidade é viva, o léxico é vivo: para o futebol, no Brasil, há um vocabulário riquíssimo: para diferentes ângulos de uma jogada bastante semelhante, dispomos dos termos: bicicleta, meia-bicicleta, puxeta e voleio. Para a realidade ética e antropológica, nosso léxico é pobre. Como diz o filósofo espanhol Julián Marías:

Há uma coisa que me preocupa, e já o disse muitas vezes. Que, enquanto o vocabulário de uma área particular, de um campo profissional técnico, de um ambiente específico, na agricultura, por exemplo, ou na pecuária – enquanto esses vocabulários específicos possuem uma riqueza enorme, tudo o que um homem pode sentir por outra pessoa resume-se – em todas as línguas que conheço – a meia dúzia de palavras. Algumas positivas, como “amizade”, “amor”, “ternura”, “simpatia”, “carinho”, e outras tantas negativas. Parece-me muito restrito. Eu tenho quatro filhos, já adultos, e os amo de quatro maneiras diferentes. Há uma variedade imensa do amor, e a língua não reflete essa variedade. É uma limitação esquisita. Talvez devida a uma certa desatenção pelos sentimentos, pelos conteúdos anímicos, em contraste com a refinada atenção dedicada às técnicas da agricultura, da medicina... E às mil maneiras de dar um chute numa bola! E isso porque há um interesse especial. Muitas pessoas gostam de futebol e precisam distinguir os diferentes matizes dessa atividade. E, em contraste, o que uma pessoa sente por outra — é algo mais difícil, sem dúvida — não desperta tanto interesse. Eu fico muito perplexo com este fato.⁹⁶

A necessidade da existência de uma linguagem viva para as virtudes e vícios supera, portanto, o mero âmbito lexical e instala-se na própria possibilidade de visualizar a realidade de que se trata.⁹⁷

Mas voltemos aos sete pecados capitais.

96. Entrevista a Jean Lauand et al., <http://www.hottopos.com/videtur8/entrevista.htm>

97. Além disso, o relacionamento entre ética e linguagem torna-se ainda mais problemático por conta da conhecida “lei” – C. S. Lewis estuda isto brilhantemente em

Os pecados 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*.⁹⁸

Enquanto os dez mandamentos estão enunciados na Bíblia, a doutrina dos pecados capitais é uma elaboração de pensamento, que é fruto, como diz o novo *Catecismo da Igreja Católica*, da “experiência cristã”.⁹⁹

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.

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*”¹⁰⁰ – para conhecer

seu clássico *Studies in Words* – que registra a inflação semântica das palavras que exprimem realidades morais. O pior é que não se trata só de esvaziamento das palavras fundamentais, mas, por vezes, de autêntica inversão de polaridade: a palavra que designava uma virtude passa a designar um vício. É o que ocorreu, por exemplo, com a palavra “simples” (*simplex*) e com a palavra “prudência” (*prudentia*). Cf. p. ex. <http://www.hottopos.com/mirand14/evucc.htm>. É por essa razão que Pieper fala de inversão, de perversão na moderna substituição da acídia pela preguiça.

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

99. Ponto 1866.

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

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 (acertadamente cognominado *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:

“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 freqüência 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*)”.¹⁰¹

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.

101. *Conlationes* V, 9

Nesse sentido, os vícios capitais são sete vícios especiais, que gozam de uma especial “liderança”.¹⁰² O vício (e o vício capital compromete muitos aspectos da conduta) é uma restrição à autêntica liberdade e um condicionamento para agir mal.

A palavra acídia na obra de Tomás

Tomás de Aquino emprega 233 vezes a palavra acídia;¹⁰³ 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 carregaa (a Sabedoria) e não ‘acidies’ 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. De resto, encontramos 9 passagens nos *Comentários às Sentenças*; 24 em outras questões da *Suma Teológica*, 3 no *De Veritate*; 5 em outras questões do *De Malo*; 1 no *In Job*; 2 na *Catena Aurea in Lucam*; 1 no *Super I ad Cor. I*; 1 no *In Ps.* e 1 no *Ad Titum*.

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: para evitá-la ou arrastados pelo peso da tristeza. E

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

103. 115 vezes grafada como *accidia*; 128, como *acedia*)

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,¹⁰⁴ 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;¹⁰⁵

<i>DER Radwechsel</i>	A troca de pneu
<i>Ich sitze am Straßenhang</i>	Fico sentado à beira da estrada
<i>Der Fahrer wechselt das Rad</i>	O chofer troca o pneu
<i>Ich bin nicht gern, wo ich herkomme</i>	Não “tô legal”, lá de onde venho
<i>Ich bin nicht gern, wo ich hinfahre</i>	Não “tô legal”, lá para onde vou
<i>Warum sehe ich den Radwechsel</i>	Por que sigo a troca do pneu
<i>Mit Ungeduld?</i>	Com impaciência?

Da mesma frieza e acidez da alma decorre também a atitude tediosa e aborrecida, como nos versos de Drummond:

Cidadezinha qualquer

Casas entre bananeiras
mulheres entre laranjeiras
pomar amor cantar.

104. 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).

105. <http://members.aol.com/mdersch/brecht.html>

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

Esta vida besta, meu Deus.

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*".¹⁰⁶ O "demônio do meio-dia" é o da acídia.¹⁰⁷

106. 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*.

107. 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

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.¹⁰⁸

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 isto 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.¹⁰⁹ Nessa mesma linha, seria interessante, para nós hoje, considerarmos também – para além da realidade da depressão como doença (hoje em dia, 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 comunicação 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.

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).

108. *Op. cit.* p. 272.

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

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”:

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.¹¹⁰

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.¹¹¹

Os melancólicos têm os *corpos* sempre incomodados pela má complexão...¹¹²

110. 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, inquantum sentitur, delectationem causat, et per consequens tristitiam mitigat.

111. I-II, 32, 8 ad 2.

112. *In Sent.* IV, d. 49. q. 3, a. 5, c.

A tristeza existencial – o transtorno bipolar¹¹³

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,¹¹⁴ decorrente da *ciência*, dom do Espírito Santo.

Também 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. Reproduzimos dois textos de sua autoria sobre a acídia, como anexos a este trabalho. 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

(trad.: J. Lauand e H. Marianetti Neto)

O mundo está constituído de tal forma que quem o compreendesse a fundo poderia ser precipitado num abismo 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...”.

113. Trato mais detalhadamente deste aspecto em “Transtorno Bipolar: a Normal ‘Patologia’ de Tomás de Aquino”, *Mirandum* 9, Porto, GFM – Univ. do Porto, 2002. Disponível também *on line* em: <http://www.hottopos.com.br/mirand9/bipolar.htm>

114. Trato mais detalhadamente deste aspecto em “Transtorno Bipolar: a Normal ‘Patologia’ de Tomás de Aquino”, *Mirandum* 9, Porto, GFM – Univ. do Porto, 2002. Disponível também *on line* em: <http://www.hottopos.com.br/mirand9/bipolar.htm>

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 quotidiano. Essa incapacidade de se deixar abalar, de sentir a vertigem existencial do apelo da realidade, traz consigo a “tranquilidade” do anestesiado, que só se inquieta para reagir quando algo ameaça romper a segura redoma em que instalou seu pequeno mundo.¹¹⁵

115. Tomás – comentando aquela inquietante cena do Evangelho na qual, após Cristo livrar a cidade de um energúmeno furioso, os habitantes unanimemente rogam-lhe que vá embora (Mt 8, 34; Mc 5, 17; Lc 8, 37) – desfere um terrível diagnóstico: “*Infirma enim mens... non potest pondus sustinere sapientiae*”, a mediocridade não suporta a grandeza da sabedoria... Só a partir da “felicidade” do néscio, se faz, de algum modo, compreensível a mudança de sentido da palavra “*nice*” (do latim *nescius*) em inglês (cfr. OED): desde seu significado original – *1. Foolish, stupid, senseless. (common in 14th and 15th c.)* –

O pólo positivo do transtorno bipolar

Na realidade, a criatura é mais do que seu ser aparente. É uma questão de saber ver, de *epistème 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*”,¹¹⁶ também ela, fala do transtorno bipolar, da “alma ciclótica”! – para testemunhar esse *plus* de visão:

“De vez em quando Deus me tira a poesia.

Olho pedra, vejo pedra mesmo”.¹¹⁷

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.¹¹⁸

“Meditei em todas as tuas obras e em todas as coisas feitas pelas tuas mãos”.¹¹⁹ 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 estudos¹²⁰ sobre a criação: Deus, como artífice e artista, deixa sua marca nas coisas criadas.¹²¹

Assim, a criação impõe um convite a meditar,¹²² 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*

até o atual: 15. *Agreeable; that one derives pleasure or satisfaction from; delightful*. O OED observa ainda – no sentido do Aquinate: “*Dicitur enim aliquis insensatus, si in aetate perfecta discretione careat, non autem in puerili aetate*” (In Met. X, 6, 20) – que *nice* se aplica propriamente a adultos. *The Oxford English Dictionary*, 2nd. Edition on Compact Disk, Oxford University Press, 1992.

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

117. *Ibidem*, “Paixão”.

118. Também para a doutrina da participação, veja-se o já citado: “Transtorno Bipolar...”

119. “*Meditatus sum in omnibus operibus tuis, et in factis manuum tuarum meditabar*”.

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

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

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

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 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).¹²³

Tudo isto é muito bonito e está na base não só da doutrina do ser de Tomás, mas também de sua estética.¹²⁴ 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)

Quanto mais *scientia*, maior a depressão: porque se constata quão deficientes são as coisas do mundo "*Ad lugendum autem movet praecipue*

123. "Sicut bonum creatum est quaedam similitudo et participatio boni increati, ita adeptio boni creati est quaedam similitudinaria beatitudo".

124. Cfr. p. ex. meu estudo: "A doutrina da participação na Estética clássica", *Revista Internacional d'Humanitats*, Univ. Autònoma de Barcelona – Dep. de Ciències de l'Ant. i de l'Edat Mitjana/ Edf-Feusp, Barcelona-S. Paulo, vol. II, 1999, pp. 51-58.

scientia, per quam homo cognoscit defectus suos et rerum mundanarum; secundum illud Eccle. I qui addit scientiam, addit et dolorem" (I-11, 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. Adquiri servos e servas, e tive servos nascidos em casa; também tive grandes possessões de gados e ovelhas, mais do que todos os que houve antes de mim em Jerusalém. Amontoei também para mim prata e ouro, e tesouros dos reis e das províncias; provi-me de cantores e cantoras, e das delícias dos filhos dos homens; e de instrumentos de música de toda a espécie. E fui engrandecido, e aumentei mais do que todos os que houve antes de mim em Jerusalém; perseverou também comigo a minha sabedoria. 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. [...] Os olhos do homem sábio estão na sua cabeça, mas o louco anda em trevas; então também entendi eu que o mesmo lhes sucede a ambos. Assim eu disse no meu coração: Como acontece ao tolo, assim me sucederá a mim; por que então busquei eu mais a sabedoria? 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. Também eu odiei todo o meu trabalho, que realizei debaixo do sol, visto que eu havia de deixá-lo ao homem que viesse depois de mim. E quem sabe se será sábio ou tolo? Todavia, se assenhoreará de todo o meu trabalho que realizei e em que me houve sabiamente debaixo do sol; também isto é vaidade. Então eu me volvi e entreguei o meu coração ao desespero no tocante ao trabalho, o qual realizei debaixo do sol.¹²⁵

Essa situação “ciclotímica” do homem foi também notavelmente expressa por Adélia Prado em um poema desgarrado, “Acácias”,¹²⁶ que fala do transtorno – angústia –, ante a beleza de uma criatura, uma simples acácia que seja.

ACÁCIAS

Minha alma quer ver a Deus.
 Eu não quero morrer.
 Quero amar sem limites
 E perdoar a ponto de esquecer-me
 Radical, quer dizer pela raiz
 O perdão radical gera alegria
 Exorciza doenças, mata o medo
 Dá poder sobre feras e demônios
 Falo. E falo é também membro viril,
 Todo léxico é pobre,
 Idiomas são pecados;
 Poemas, culpas antecipadamente perdoadas
 Eis, esta acácia florida gera angústia
 Para livrar-me, empenho-me

125. Neste trecho e o anterior, cito pela Bíblia *on line* da Nathan: <http://www.nathan.co.za/bibliopor.asp>

126. A autora ofertou-me o único manuscrito – durante a entrevista que me concedeu em 5-11-93 e que foi publicada em Lauand, L. J. *Interfaces*, São Paulo, Hottopos, 1997 – com a sugestiva dedicatória “com a esperança do Reino, que já está aqui”.

Em esgotar-lhe a beleza
Beleza importuna,
Magnífica insuficiência,
Porque ainda convoca
O poema perfeito.

Toda essa doutrina de Tomás encontra uma inesperada e discreta confirmação até na canção “Garota de Ipanema”, de Vinicius e Tom Jobim.¹²⁷ A letra, como todos recordam, vai falando da beleza:

Olha que coisa mais linda,
mais cheia de graça
É ela, menina,
que vem e que passa

e de como “o mundo inteirinho se enche de graça etc.” e, de repente, o verso, tão profundo quanto inesperado e (só) aparentemente contraditório:

“Oh, por que tudo é tão triste?”

Por que a beleza traz consigo também a sensação de solidão e tristeza? Talvez também porque se adivinha que a criatura tem a beleza de modo precário e contingente; só Deus é a Beleza incondicional e *simpliciter*.¹²⁸

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

127. Note-se que Tom Jobim afirma uma concepção de arte como participação, no sentido tomasiano, como procurei mostrar em “A Filosofia da arte de S. Tomás e Tom Jobim”, *Atualidade*, semanário da PUC-PR, N. 246, 28-7 a 3-8-91, p.8. Nesse sentido está “... o depoimento, imensamente profundo, de Tom Jobim sobre a criação artística em recente entrevista quando foi contemplado nos EUA com a mais alta distinção com que pode ser premiado um compositor, o *Hall of Fame*: ‘Glória? A glória é de Deus e não da pessoa. Você pode até *participar* dela quando faz um samba de manhã’. E complementa: ‘Glória são os peixes do mar, é mulher andando na praia, é fazer um samba de manhã’”.

128. “*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).

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 vêem o mundo claramente demais, perderam a vantagem seletiva da cegueira.¹²⁹

E do ponto de vista meramente médico, empírico:

Pessoas que atravessaram uma depressão e estão estabilizadas freqüentemente 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.¹³⁰

A acídia, tristeza em relação aos bens interiores

A partir de agora, voltamos 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.

Começemos 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.

129. *Op.cit.*, p. 380.

130. *Op.cit.*, p. 381.

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 carnis) 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 – mais importantes ou menos importantes – extraídos de observações esparsas na obra de Tomás, podem nos ajudar na compreensão desse pecado 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.¹³¹

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.¹³²

Há dois vícios capitais que são tristezas: acídia e inveja. A acídia é a tristeza pelo próprio bem espiritual; a inveja, pelo bem alheio.¹³³

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

132. Accidia autem intensionem tristitia, 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).

133. 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 – tal como os outros pecados capitais – 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.¹³⁴

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 (da qual ainda havemos de falar), 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.¹³⁵

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.¹³⁶

134. *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).*

135. *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 deiectionis 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).*

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

Tanto a *Suma Teológica* (II-II, 35) como o *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.¹³⁷

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.¹³⁸ 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

136. 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 tristitiis constitutus non de facili aliqua magna et iucunda cogitat, sed solum tristia, nisi per magnum conatum se avertat a tristibus. (II-II, 20, 4, ad 3).

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

138. Ad secundum dicendum quod passiones appetitus sensitivi et in se possunt esse peccata venialia, et inclinant animam ad peccatum mortale. et quia appetitus sensitivus habet organum corporale, sequitur quod per aliquam corporalem transmutationem homo fit habilior ad aliquod peccatum. Et ideo potest contingere quod secundum aliquas transmutationes corporales certis temporibus provenientes aliqua peccata nos magis impugnent. Omnis autem corporalis defectus de se ad tristitiam disponit. Et ideo ieiunantes, circa meridiem, quando iam incipiunt sentire defectum cibi et urgeri ab aestibus solis, magis ab acedia impugnantur. (II-II, 35, 1 ad 2).

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.¹³⁹

Uma 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”.¹⁴⁰ 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”¹⁴¹) manifesta-se – bem o sabem os que passaram por depressão – até no ato de 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

139. 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).

140. Respondeo dicendum quod acedia, secundum Damascenum, est quaedam tristitia aggravans, quae scilicet ita deprimit animum hominis ut nihil ei agere libeat; sicuti ea quae sunt acida etiam frigida sunt. Et ideo acedia importat quoddam taedium operandi, ut patet per hoc quod dicitur in glossa super illud Psalm., “omnem escam abominata est anima eorum”; et a quibusdam dicitur quod acedia est torpor mentis bona negligentis inchoare. (II-II, 35, 1).

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

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 coma 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.¹⁴²

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.¹⁴³

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,

142. *Op.cit.*, p. 381.

143. Respondeo dicendum quod, cum acedia sit tristitia de spirituali bono, si accipiatur spirituale bonum communiter, non habebit acedia rationem specialis vitii, quia sicut dictum est, omne vitium refugit spirituale bonum virtutis oppositae. Similiter etiam non potest dici quod sit speciale vitium acedia inquantum refugit spirituale bonum prout est laboriosum vel molestum corpori, aut delectationis eius impeditivum, quia hoc etiam non separaret acediam a vitiis carnalibus, quibus aliquis quietem et delectationem corporis quaerit. Et ideo dicendum est quod in spiritualibus bonis est quidam ordo, nam omnia spiritualia bona quae sunt in actibus singularum virtutum ordinantur ad unum spirituale bonum quod est bonum divinum, circa quod est specialis virtus, quae est caritas. unde ad quamlibet virtutem pertinet gaudere de proprio spirituali bono, quod consistit in proprio actu, sed ad caritatem pertinet specialiter illud gaudium spirituale quo quis gaudet de bono divino. et similiter illa tristitia qua quis tristatur de bono spirituali quod est in actibus singularum virtutum non pertinet ad aliquod vitium speciale, sed ad omnia vitia. Sed tristari de bono divino, de quo caritas gaudet, pertinet ad speciale vitium, quod acedia vocatur. (II-II, 35, 2, c).

sem maiores explicações – é que a acídia se opõe ao mandamento de guardar o sábado, que prescreve o repouso da mente em Deus.¹⁴⁴

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 observar 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. 2bco; 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).

Ainda nesse artigo, a terceira objeção é também sugestiva: se a acídia – como diz Cassiano – é experimentada principalmente pelos varões perfeitos, pelos ascetas, então como pode ser pecado? Tomás responde dizendo que

144. Ad primum ergo dicendum quod acedia contrariatur praecepto de sanctificatione sabbati, in quo, secundum quod est praeceptum morale, praecipitur quies mentis in Deo, cui contrariatur tristitia mentis de bono divino. (II-II, 35, 3 ad 1).

os santos estão sujeitos aos “sintomas” da acídia, não que consentam com essa tentação de repugnância pelos bens do espírito.¹⁴⁵

Artigo 4: as filhas da acídia

O artigo 4 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 árdios 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

145. Ad tertium dicendum quod in viris sanctis inveniuntur aliqui imperfecti motus acediae, qui tamen non pertingunt usque ad consensum rationis. (II-II, 35, 3 ad 3).

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.¹⁴⁶

A primeira das filhas da acídia é o desespero. Este ponto foi especialmente analisado por Pieper (a quem sigo de perto neste parágrafo), 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

146. Gregorius conveniente assignat filias acediae. Quia enim, ut Philosophus dicit, in VIII Ethic., nullus diu absque delectatione potest manere cum tristitia, necesse est quod ex tristitia aliquid dupliciter oriatur, uno modo, ut homo recedat a contristantibus; alio modo, ut ad alia transeat in quibus delectatur, sicut illi qui non possunt gaudere in spiritualibus delectationibus transferunt se ad corporales, secundum philosophum, in X Ethic. In fuga autem tristitiae talis processus attenditur quod primo homo fugit contristantia; secundo, etiam impugnat ea quae tristitiam ingerunt. spiritualia autem bona, de quibus tristatur acedia, sunt et finis et id quod est ad finem. fuga autem finis fit per desperationem. Fuga autem bonorum quae sunt ad finem, quantum ad ardua, quae subsunt consiliis, fit per pusillanimitatem; quantum autem ad ea quae pertinent ad communem iustitiam, fit per torporem circa praecepta. Impugnatio autem contristantium bonorum spiritualium quandoque quidem est contra homines qui ad bona spiritualia inducunt, et hoc est rancor; quandoque vero se extendit ad ipsa spiritualia bona, in quorum detestationem aliquis adducitur, et hoc proprie est malitia. in quantum autem propter tristitiam a spiritualibus aliquis transfert se ad delectabilia exteriora, ponitur filia acediae evagatio circa illicita (...). Illa autem quae Isidorus ponit oriri ex tristitia et acedia reducuntur ad ea quae Gregorius ponit. nam amaritudo, quam ponit isidorus oriri ex tristitia, est quidam effectus rancoris. Otiositas autem et somnolentia reducuntur ad torporem circa praecepta, circa quae est aliquis otiosus, omnino ea praetermittens et somnolentus, ea negligenter implens. omnia autem alia quinque quae ponit ex acedia oriri pertinent ad evagationem mentis circa illicita. quae quidem secundum quod in ipsa arce mentis residet volentis importune ad diversa se diffundere, vocatur importunitas mentis; secundum autem quod pertinet ad cognitivam, dicitur curiositas; quantum autem ad locutionem, dicitur verbositas; quantum autem ad corpus in eodem loco non manens, dicitur inquietudo corporis, quando scilicet aliquis per inordinatos motus membrorum vagationem indicat mentis; quantum autem ad diversa loca, dicitur instabilitas. vel potest accipi instabilitas secundum mutabilitatem propositi. (II-II, 35, 4 ad 2).

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,¹⁴⁷ 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, convidando 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*?

Paulinho da Viola,¹⁴⁸ cuja obra representa o avesso da acídia, a atitude de festa da alma (quem assistiu ao filme "Meu tempo é hoje" – com as inesquecíveis

147. Tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne pas savoir demeurer en repos dans une chambre.

148. Também ele autor de uma canção intitulada "Pecado Capital", que começa dizendo: "Dinheiro na mão é vandaval...". E em outra de suas canções, encontram-se os sugestivos versos: "Carente de ternura, eu fiz tanta loucura, andei de mão em mão".

cenas da Velha Guarda da Portela, da roda de samba com Zeca Pagodinho, dos trabalhos com madeira de Paulinho etc – concordará imediatamente), apresenta-nos agudamente a acídia em nosso quotidiano, na canção “Sinal Fechado”.

SINAL FECHADO

Paulinho da Viola

Olá, como vai?
Eu vou indo e você, tudo bem?
Tudo bem eu vou indo, correndo
Pegar um lugar no futuro, e você?
Tudo bem, eu vou indo em busca
De um sono tranqüilo, quem sabe?
Quanto tempo... pois é...
Quanto tempo...
Me perdoe a pressa
É a alma dos nossos negócios
Oh! Não tem de quê
Eu também só ando a cem
Quando é que você telefona?
Precisamos nos ver por aí
Pra semana, prometo talvez nos vejamos
Quem sabe?
Quanto tempo... pois é...
Quanto tempo...
Tanta coisa eu tinha a dizer
Mas eu sumi na poeira das ruas
Eu também tenho algo a dizer
Mas me foge a lembrança
Por favor, telefone, eu preciso
Beber alguma coisa, rapidamente
Pra semana
O sinal...
Eu procuro você
Vai abrir...
Prometo, não esqueço

Por favor, não esqueça, por favor
Adeus...
Não esqueço
Adeus... Adeus...

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).¹⁴⁹

Começa assim o famoso “ciclo vicioso”: o desespero leva-me 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

149. Ad tertium dicendum quod appetitus naturalium divitiarum non est infinitus, quia secundum certam mensuram naturae sufficiunt. sed appetitus divitiarum artificialium est infinitus, quia deservit concupiscentiae inordinatae, quae non modificatur, ut patet per Philosophum in I polit. Aliter tamen est infinitum desiderium divitiarum, et desiderium summi boni. nam summum bonum quanto perfectius possidetur, tanto ipsomet magis amatur, et alia contemnuntur, quia quanto magis habetur, magis cognoscitur. Et ideo dicitur Eccli. XXIV, qui edunt me, adhuc esurient. Sed in appetitu divitiarum, et quorumcumque temporalium bonorum, est e converso, nam quando iam habentur, ipsa contemnuntur, et alia appetuntur; secundum quod significatur Ioan. IV, cum dominus dicit, qui bibit ex hac aqua, per quam temporalia significantur, sitiet iterum. Et hoc ideo, quia eorum insufficientia magis cognoscitur cum habentur.

acídia. Um significativo anúncio publicitário, do começo da era dos videogames, dizia:

Atari. Antes com ele do que mal-acompanhado. Atari. Transforma um simples aparelho de TV numa máquina que vai além da imaginação. Atari. O fascínio da ficção dentro da realidade da sua casa (...). Atari. De manhã, de tarde, de noite, a hora que você quiser. Atari. Muitos cartuchos já lançados. Atari. Todos os meses, novos hits. (...) Atari. Companheiro dos solteiros, dos solitários, dos mal-amados, dos descasados. Atari. Um sistema de 6a. geração combatendo a solidão...
http://jean_lauand.tripod.com/page005.html

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.¹⁵⁰

ANEXO

As filhas da acídia. A contribuição de Pieper.

Quando se compreende o significado das filhas da acídia, vê-se imediatamente a enorme atualidade e o alcance existencial do tema. Lembremos que Gregório havia enumerado: desespero, pusilanimidade, torpor, rancor, malícia e divagação da mente. Quanto a esta última, Isidoro, por assim dizer, a desdobra em: *importunitas mentis, curiositas; verboritas; inquietudo corporis e instabilitas*.

Anexo 1 – Ácídia e curiositas – Texto de Josef Pieper¹⁵¹

Há um desejo de ver que perverte o sentido original da visão e leva o próprio homem à desordem. O fim do sentido da vista é a percepção

150. 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)

151. *Virtudes Fundamentais*, Lisboa, Aster, 1960, pp. 280-282. Trad. de Narino e Silva e Beckert da Assumpção

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

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

Ciência e *Weltanschauung* – a Álgebra como Ciência Árabe

1. A Ciência e seu contexto cultural

Neste estudo, analisaremos a Álgebra como ciência árabe. Começemos 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;¹⁵² 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...

152. 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/ DloFfichusp, 1996, N. 2, pp.29 e ss.

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,¹⁵³ 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 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.¹⁵⁴

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”¹⁵⁵), no seio da “Casa da Sabedoria” (*Bayt al-Hikma*) de Bagdad, promovida pelo califa Al-Ma’amun¹⁵⁶, uma ciência nascida em língua árabe e criada por Al-Khwarizmi, pioneiro da ciência árabe e “antagonista da ciência grega”.¹⁵⁷

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,

153. 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.

154. 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.

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

156. 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.

157. E, como indicaremos, não são casuais as definições euclidianas de *razão* e *proporção* (e os limites impostos a esses conceitos nos *Elementos*) nem tampouco a reação dos matemáticos árabes a essas definições.

elementos que vão desde as estruturas gramaticais do árabe à teologia muçulmana da época...

2. *Al-jabr e al-muqabalah*

Muhammad Ibn Musa Al-Khwarizmi foi membro da «Casa da Sabedoria», a importante academia científica de Bagdad, que alcançou seu esplendor sob Al-Ma'amun (califa de 813 a 833). A ele, Al-Khwarizmi dedicou seu *Al-Kitab al-muhtasar fy hisab al-jabr wa al-muqabalah* («Livro breve para o cálculo da *jabr* e da *muqabalah*»), o livro fundador da Álgebra.

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*¹⁵⁸ 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 *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 barbearias.¹⁵⁹ “Álgebra” no sentido de “ortopedia” vigorou, por muito tempo, também na língua portuguesa.¹⁶⁰

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

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

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

Por que Al-Khwarizmi escolhe a palavra *jabr* para o procedimento fundamental de sua nova ciência? Precisamente porque – analogamente à ortopedia – a Álgebra é “forçar cada termo a ocupar seu devido lugar”. Já no começo de seu *Kitab*, Al-Khwarizmi distingue seis formas de equação, às quais toda equação dada pode ser *reduzida* (e, portanto, canonicamente resolvida). Em notação de hoje:

$$1. ax^2 = bx$$

$$2. ax^2 = c$$

$$3. ax = c$$

$$4. ax^2 + bx = c$$

$$5. ax^2 + c = bx$$

$$6. bx + c = ax^2$$

Al-jabr é a operação que soma um mesmo fator (afetado do sinal +) a ambos os membros de uma equação para eliminar um fator afetado com o sinal –.

Já a operação que elimina termos iguais ou semelhantes de ambos os lados da equação é *al-muqabalah* (que, por sua vez, deriva do radical *q-b-l*, cujo significado é: estar frente a frente – daí a *qiblah* na mesquita indicar a direção de Meca –; cara a cara – daí também que *qabila* seja também beijar –; confrontar; equiparar – “toma lá, dá cá” – etc.).

Seja, então, um problema em que os dados podem ser postos sob a forma:

$$2x^2 + 100 - 20x = 58.$$

Al-Khwarizmi procede do seguinte modo:

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

Divide por 2 e reduz os termos semelhantes:

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

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*",¹⁶¹ Roshdi Rashed, para mostrar a conexão entre Alcorão, ciência e vida prática, exemplifica precisamente com a Álgebra: *'ilm al-fara'id* (ciência da partilha, da herança). Os próprios juristas referem-se à Álgebra como *hisab al-fara'id*, o cálculo da herança, segundo a lei corânica. E aí temos já um primeiro condicionamento histórico-cultural, próprio do Islam, no qual o caso da herança é emblemático. Trata-se da sólida união que se dá no Islam entre a ordem religiosa e a temporal.

Por coincidência, o mesmo problema da herança (para o muçulmano, sob a legislação direta de Allah) é proposto a Cristo. Cristo, que declara – algo impensável na visão muçulmana – “A César o que é de César; a Deus o que é de Deus”, recusa-se a estabelecer concretamente os termos da herança.

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

Bem diferentes são as coisas no mundo muçulmano. Roger Garaudy, no capítulo “Fé e Política” mostra como a *tawhid* (unidade, dogma central islâmico) muçulmana se projeta sobre a política, o direito e a economia: “Deus

161. In *Quatre conférences publiques organisées par l'Unesco*, UNESCO, 1981, p. 152.

é o único proprietário e ele é o único legislador. Tal é o princípio de base do Islam em sua visão de unidade (*tawhid*)¹⁶².

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".¹⁶³

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,¹⁶⁴ 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 herdaram só os pais, um sexto é para a mãe. Etc., etc.". E conclui: "De vossos ascendentes ou descendentes, não sabeis quais vos são os mais úteis. Isto compete a Allah. Allah é onisciente, sábio".

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

Daí que a Igreja defenda tenazmente a lei moral, lei natural da dignidade do ser do homem, que lhe foi conferida pelo ato criador do *Verbum*. Mas, precisamente por essa mesma concepção teológica, o cristão pode afirmar a mais decidida autonomia das realidades temporais: **porque** o mundo é obra do *Verbum*, a realidade temporal tem sua verdade própria, suas leis próprias, naturais, descartando o clericalismo.¹⁶⁵

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

163. 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).

164. E se só há filhas...

165. Tratamos mais amplamente do tema em *Tomás de Aquino hoje*, Curitiba-S. Paulo, PUC-PR – GRD, 1993.

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* (166) afirma: “nenhuma atividade humana pode ser subtraída ao domínio de Deus”, ajunta: “é preciso reconhecer que a cidade terrena, a quem são confiados os cuidados temporais, se rege por princípios próprios”. E a *Gaudium et Spes* (1, 3, 36): “Se por autonomia das realidades terrestres entendemos que as coisas criadas e as mesmas sociedades gozam de leis e valores próprios, a serem conhecidos, usados e ordenados gradativamente pelo homem, é absolutamente necessário exigí-la. Isto não é só reivindicado pelos homens de nosso tempo, mas está também de acordo com a vontade do Criador. Pela própria condição da criação, todas as coisas são dotadas de fundamento próprio, verdade, bondade, leis e ordem específicas. O homem deve respeitar tudo isto, reconhecendo os métodos próprios de cada ciência e arte”.¹⁶⁷

Em extremo sentido contrário, um Ayyatulah Khomeini¹⁶⁸ pôde afirmar: “Costuma-se dizer que a religião deve ser separada da política e que as autoridades religiosas não se devem imiscuir nos assuntos de Estado. (...) Tais afirmações só emanam dos ateus: são ditadas e espalhadas pelos imperialistas. A política estava separada da religião no tempo do Profeta? (Que Deus o abençoe, a Ele e aos seus fiéis)” (p. 27). “O Islam tem preceitos para tudo o que diz respeito ao homem e à sociedade. Esses preceitos procedem do Todo-Poderoso e são transmitidos pelo seu Profeta e Mensageiro. (...) Não existe assunto sobre o qual o Islam não haja emitido seu juízo” (p. 19). “A instauração de uma ordem política secular equivale a entrar o progresso da ordem islâmica. Todo poder secular, seja qual for a forma pela qual se manifesta, é forçosamente um poder ateu, obra de Satanás. É nosso dever exterminá-lo e combater seus efeitos. (...) Não temos outra solução senão derrubar todos os 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)

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

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

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

O Islam, ao contrário do cristianismo, afirma uma absoluta transcendência de Deus (transcendência acentuada pela doutrina mu'atazilita) e uma revelação ditada,¹⁶⁹ “descida” (em árabe, o verbo *nazala*, que se aplica à revelação divina, significa também “descer”). A revelação de Allah e sua *tawhid* estão sinalizadas¹⁷⁰ 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,¹⁷¹ também de um modo prático: uma sociedade sob a forte e urgente necessidade de obedecer à lei do Altíssimo, precisa operacionalizar as soluções dos graves problemas de partilha. A Álgebra surge como uma ciência voltada para a resolução desse problema suscitado pelo Alcorão.¹⁷² 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 *tawhid*, 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

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

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

171. “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).

172. Este é um fato tão notório, que é destacado por todos os historiadores da matemática árabe. Citaremos aqui apenas três dos mais conhecidos: Yousch-kewitch, A. P. *Les mathématiques arabes*, Paris, Vrin-CNRS, 1976. Dalmedico, A. – Peiffer, J. *Une histoire des mathématiques*, Paris, Seuil, 1988. Waerden, B. L. van der *A History of Algebra*, New York, Springer Verlag, 1985. Note-se que precisamente a parte sobre problemas práticos de herança, a parte III do *Kitab...*, que ocupa mais da metade do livro de Al-Khwarizmi, é omitida nas traduções latinas de Roberto de Chester – feita em Segóvia em 1145 – e de Gerardo de Cremona – falecido em 1187 –, em Toledo.

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".¹⁷³

Nesse sentido, um importante instrumento de ligação entre as ciências é precisamente a Álgebra. Referindo-se à época em que surge a Álgebra de Al-Khwarizmi, Roshdi Rashed diz: "O começo do século IX é um grande momento de expansão da matemática helenística em língua árabe. Ora, é precisamente nesse período e nesse meio (o da "Casa da Sabedoria" de Bagdad) que Muhammad Ibn Musa al-Khwarizmi redige um livro com assunto e estilo novos. De fato, é nessas páginas que surge, pela primeira vez, a Álgebra como disciplina matemática distinta e independente. Tal surgimento – e já os contemporâneos se apercebem disso – foi de importância crucial, tanto pelo estilo dessa matemática, como pela **ontologia de seu objeto** (grifo nosso) e, mais ainda, pela riqueza de possibilidades que com ela se 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".¹⁷⁴

4. A Álgebra no sistema língua/pensamento árabe.

Neste tópico resumiremos algumas características do sistema língua/pensamento, no sentido que essa expressão tem em Lohmann¹⁷⁵ e as relações entre seus dois pólos: língua e pensamento. Essa análise permitir-nos-á uma melhor compreensão de aspectos da Álgebra como ciência árabe e de sua evolução (em contraposição à Geometria, ciência grega).

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

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

175. Lohmann, Johannes "Santo Tomás e os Árabes – Estruturas linguísticas e formas de pensamento" *Revista de Estudos Árabes*, Centro de Estudos Árabes/FFLCHUSP, São Paulo, Ano III, n. 5-6, pp. 33-51. Tit. orig.: "Saint Thomas et les Arabes (Structures linguistiques et formes de pensée)", *Revue Philosophique de Louvain*, t. 74, fév. 1976, pp. 30-44. Trad.: Ana L. Carvalho Fujikura e Helena Meidani.

Uma primeira observação sobre as relações entre língua e forma de pensamento é a de que “o que nos interessa não são as línguas em si, mas as línguas enquanto pré-determinam uma certa concepção de mundo para o falante, ou como diz Heidegger, *eine Erschlossenheit des Daseins*”,¹⁷⁶ Em outras palavras, o alcance do pensamento condiciona-se pela linguagem. Não só pelo maior ou menor número e profundidade de conceitos e potencial expressivo dos vocábulos, mas também (e principalmente) pelas estruturas peculiares de cada língua ou famílias de línguas.

Assim, cabe falar num sistema língua/pensamento, que, no caso do grego, é justamente designado por *logos* e, no caso do árabe, por *ma'na*. “O conceito de *ma'na*, ‘intencionalidade’,¹⁷⁷ é tão característico da forma árabe de pensamento, como o é a noção específica do termo grego *logos*, em sua concepção original, para a forma de pensamento do grego clássico. E, além do mais, justamente por essas duas noções, ou, por assim dizer, sob os auspícios dessas duas noções, é que essas duas formas de pensamento, encarnadas, cada uma em uma língua determinada – o grego clássico e o árabe clássico – exprimiram-se como tais em uma filosofia”.¹⁷⁸

E, poderíamos complementar: exprimiram-se também em Álgebra e Geometria.

Pois o sistema grego, *logos*, busca estabelecer uma exata correspondência entre pensamento e realidade. Correspondência biunívoca já programaticamente estabelecida por Parmênides quando afirma: *Tò gâr auto noein estin te kai einai* (“Na verdade, pensar e ser é, ao mesmo tempo, a mesma coisa”). Tal pretensão de pensamento é possibilitada por diversos fatos de linguagem. Destacaremos dois para efeito de contraste com o árabe.

1) Ao contrário do árabe, no centro semântico do sistema grego, “encontra-se o verbo *esti* (ser), que, segundo Aristóteles, está implicitamente contido em qualquer outro verbo”.¹⁷⁹ O verbo ser, característica central do sistema *logos*

176. Art. cit. p. 38. Mesmo reconhecendo uma certa radicalização na posição de Lohmann, não resta dúvida de que há – senão uma determinação – pelo menos um forte condicionamento do pensamento pelas estruturas da língua. Talvez fosse melhor falar em interação dialética, na medida em que também o pensamento influencia a formação da língua.

177. No sentido técnico-filosófico de *intentio*, apresentado por Lohmann.

178. Art. cit. p. 35-36.

179. Art. cit. p. 35.

(e de todo o indo-europeu), permitiria o enlace exato entre a realidade em si mesma e o pensamento: pelo verbo ser o pensamento homo-*loga* o real.

Um exemplo ajudar-nos-á a compreender essa relação. Seja o caso de especialistas em segurança contra incêndio que *homologam* um determinado edifício. Eles dispõem de um *logos*, um corpo de normas técnicas racionalmente estabelecidas e, inspecionando um prédio, verificam se a *realidade* (a presença de tantos extintores de incêndio, tais e tais mangueiras, portas corta-fogo, saídas de emergência etc.) daquele edifício está no *mesmo logos* (homologação) da norma. Do mesmo modo, para o sistema grego, o pensamento está em homologia com a realidade.

2) A língua grega flexiona temas (enquanto a árabe flexiona a própria raiz de uma palavra). No exemplo tradicional das gramáticas elementares de latim (e, obviamente, o mesmo se dá com o grego), o radical *ros* de rosa permanece fixo, pois uma rosa é uma rosa; qualquer outro fator (seu relacionamento com o mundo exterior, com o pensamento humano ou com qualidades que *são* nela): da cor da rosa (genitivo) ao mosquito nela pousado (ablativo), é refletido pelas desinências *rosam*, *rosarum*, *rosae* etc. O árabe, por sua vez, não tem radicais fixos: o radical trilitere é *intra-flexionado*: SaLaM; iSLaM; SaLyM; muSLiM etc. (correspondente à *ousía*, à *substantia*).

Lohmann interpreta este fato do seguinte modo: "O árabe, como o semítico em geral, de um lado, e o grego, de outro, estabelecem relações com o mundo: um, principalmente pelo ouvido e o outro, pelo olho. Tal fato levou o falante semítico a uma preponderância da religião, enquanto o grego tornou-se o inventor da teoria. Daí decorre (ou procede...?) uma diferença análoga das respectivas línguas, quanto a seu tipo de expressão. Cada um desses dois tipos caracteriza-se por um procedimento gramatical específico: flexão de raízes no semítico e flexão de temas no indo-europeu antigo".¹⁸⁰

A omnipresença do verbo ser e a flexão de temas, como agudamente indica Lohmann, favorecem um sistema *logos* ("ocular", "especular") de correspondência exata entre pensamento e realidade que, como veremos, é característica também da Geometria grega.

Já o árabe tende ao sistema *ma'na* – pensamento "auricular", "pensamento confundente"¹⁸¹ – pela ausência da amarra do verbo ser como verbo de ligação, pela indeterminação semântica de seus radicais triliteres etc.

180. Art. cit., p. 36.

181. No sentido "técnico" que Ortega y Gasset e Julian Marías dão à expressão.

Configura-se, assim, uma despreensão de atingir a *ousia*, a *substantia*.

Tal posicionamento é confirmado pela religião e, particularmente, pela doutrina mu'atazilita, que é o pensamento teológico imposto oficialmente pelo califa Al-Ma'amun em Bagdad, à época de Al-Khwarizmi. Pode-se aplicar à Álgebra as considerações de Lohmann sobre as "distorções" na recepção da filosofia grega pelos árabes e, principalmente, por Averróes: "(Um aspecto) que se deve conhecer para se compreender a intenção do Comentador (subjacente à sua interpretação de Aristóteles) é a noção de *essentia* (como tradução da palavra árabe *dhat*). *Dhat* – conceito profundamente arraigado no aristotelismo árabe na especulação teológica islâmica do século IX da nossa era, em Bagdad – é a *essência* de Deus, em oposição aos atributos, por cuja mediação, fala-se de Deus no Alcorão. A essência de Deus, segundo a doutrina *mu'tazilita* – teologia oficial de Bagdad na primeira metade do século IX – é absolutamente transcendente em oposição a esses atributos. Essa transcendência absoluta de Deus – expressa pela noção *dhat* e traduzida em latim por *essentia* –, em oposição a todas as noções descritivas (*sifat*, em árabe), transformou-se em S. Tomás (e, de certa maneira, já no Comentador, considerado uma autoridade por S. Tomás) em uma transcendência da coisa real com relação ao intelecto humano – transcendência que conduziu, em seguida e enfim, ao *Ding an sich* de Kant".

Junte-se a estas considerações, o critério – certamente não casual – da seleção de fontes de Al-Khwarizmi. Solomon Gandz, o moderno editor de Al-Khwarizmi, considera essencial, no fundador da Álgebra, seu caráter oriental, não-grego e mesmo anti-grego. Vale a pena transcrever sua introdução ao capítulo "Mensuração" do *Kitab*:

Al-Khwarizmi, o antagonista da influência grega

Na universidade de Bagdad, fundada por Al-Ma'amun (813-33), a chamada *Bayt al-Hikma*, onde Al-Khwarizmi trabalhou sob o patrocínio do Califa, floresceu também um velho colega seu, chamado Al-Hajjaj ibn Yusuf ibn Matar. Este homem era o líder da corrente a favor da recepção da ciência grega pelos árabes. Dedicou toda sua vida a traduzir para o árabe as obras gregas. Já no califato de Harun al-Rashid (786-809), Al-Hajjaj tinha traduzido *Os Elementos* de Euclides. Quando Al-Ma'amun tornou-se califa, Al-Hajjaj tentou obter seu favor para uma segunda edição de sua tradução de Euclides. Posteriormente (829-830), traduziu o *Almagesto*. Ora, Al-Khwarizmi nunca menciona seu colega nem

tampouco suas obras. Euclides e sua Geometria, embora disponíveis pela boa tradução do colega, são totalmente ignorados por Al-Khwarizmi, quando ele escreve sobre Geometria. E mais, no “Prefácio” de sua *Álgebra*, Al-Khwarizmi claramente enfatiza seu objetivo de escrever um tratado popular que, ao contrário da matemática teórica grega, sirva a fins práticos do povo em seus negócios de heranças e legados, em seus assuntos jurídicos, comerciais, de exploração da terra e de escavação de canais. Al-Khwarizmi aparece não como um discípulo dos gregos, mas muito pelo contrário, como o adversário de Al-Hajjaj e da escola grega. Ele é o representante das ciências populares nativas. Na Academia de Bagdad, Al-Khwarizmi representa, antes, uma reação contrária à introdução da matemática grega. Sua *Álgebra* causa uma impressão de protesto contra a tradução de Euclides e contra toda a tendência de acolhimento das ciências gregas.¹⁸²

5. Árabe x Grego: os conceitos de *razão e proporção*

A geometria grega é o modelo acabado do sistema grego,¹⁸³ de uma “língua de visão”, em correspondência, tanto quanto possível, bijetora com o real.

Esse “tanto quanto possível” impõe seus limites: na matemática grega, não encontraremos o número zero (o zero não tem correspondente-*logos* com o real) e é conhecido o escândalo histórico produzido pela descoberta da incomensurabilidade de grandezas (o número irracional, para os gregos *a-logos!*, entra em contradição com o próprio sistema de pensamento grego). E, de um modo positivo, Euclides¹⁸⁴ afirma que o *um* é a realidade e a unidade é aquilo pelo que cada uma das coisas que são é chamada de **um!**

Já o árabe é diferente. Seu sistema língua/pensamento não é *logos*, mas *ma'na*: prevalece não a pretensão de a linguagem acompanhar *pari passu* o

182. Cit. por Waerden, B. L. op. cit., pp. 14-15.

183. Já a geometria contemporânea, ligada à moderna concepção de sistemas axiomáticos, aproximar-se-ia de uma outra forma de pensamento (derivada do sistema *logos*, mas já independente) – também discutida por Lohmann no artigo citado –, paradigmaticamente pelo inglês falado nos dias de hoje.

184. Livro VII, def. 1. Citaremos pela ed. de HEATH, Thomas L. *The Thirteen books of Euclid's Elements*, translated from the text of Heiberg with Intr. and Comm. New York, Dover, 2nd. ed., s.d., vol. I-III.

ente, mas o sentido mental (*intentio, ma'na*), independentemente da correspondência-*logos* com o real. Daí que a ciência árabe, por excelência, seja a Álgebra (com zero e números negativos). E o irracional, na incomensurabilidade geométrica, é aceito com total naturalidade pelo árabe.

Descreveremos neste tópico, sucintamente, a superação do sistema *logos* no caso paradigmático da conceituação matemática de *razão e proporção*¹⁸⁵. Essa superação tem um importante marco inicial no matemático e poeta Omar Khayyam,¹⁸⁶ que abre caminho para os números irracionais.

Para analisar os conceitos de *razão e proporção* nos *Elementos*, comecemos pela observação de Heath: “É digno de nota, o fato de que a teoria das proporções recebe duplo tratamento em Euclides: refere-se a grandezas em geral, no livro V, e só ao caso particular de números, no livro VII”.¹⁸⁷

Para Heath, Euclides teria seguido a tradição: reproduzindo a antiga teoria de proporções (anterior à crise dos incomensuráveis) e também a nova, atribuída a Eudoxo (a do livro V). Esta definição (V, def. 5) reza: “Diz-se que magnitudes estão na mesma razão – a primeira para a segunda e a terceira para a quarta – quando: para quaisquer equimúltiplos que sejam tomados da primeira e da terceira comparados a quaisquer equimúltiplos que sejam tomados da segunda e da quarta, os primeiros equimúltiplos coincidem em superar (igualar ou inferar) os segundos equimúltiplos respectivamente tomados na ordem correspondente”.

Vuillemin observa que esta teoria permite eludir o problema dos irracionais.¹⁸⁸ Subtrai-se o conceito de *razão* ao âmbito da medida (e evita, portanto, o escândalo dos incomensuráveis). E é precisamente essa definição de razão que será objeto de crítica por parte de Omar Khayyam: para ele, Euclides não teria atinado com o verdadeiro significado de *razão*, que se

185. Para um estudo da recepção do conceito euclidiano de *razão* entre os árabes, veja-se Plooi, E. B. *Al-Djajjâni – Commentary on Ratio in Euclid's conception of Ratio as criticized by arabian commentators*, Rotterdam, Uitgeuerij W.J. van Hengel, 1950.

186. Omar Khayyam está tão distante do ideal grego de *homologação* do real e tão imerso nos *amthal* do sistema *ma'na*, que numa das *Rubayyat* – a de número XCIV (cito pela edição *Les Quatrains d'Omar Khayyam*, trad. intr. et notes de Charles Grolleau, Paris, Champ Libre, 1980 – chega a escrever: “Para falar claramente e **sem** parábolas: / Nós somos as peças do jogo, jogado pelo Céu / Que brinca conosco no tabuleiro da existência / E depois voltamos, um a um, para a caixa do Nada”.

187. Op. cit. v. II, p. 113.

188. Vuillemin, J. *De la Logique a la Théologie*, Paris, Flammarion, 1967, pp. 12 e ss.

encontra no processo de medida de uma grandeza por outra.¹⁸⁹ Assim, Omar Khayyam define $A : B = C : D$

Todos os múltiplos da primeira são retirados da segunda, até que se tenha um resto menor do que a primeira e, igualmente, todos os múltiplos da terceira são retirados da quarta, até que se tenha um resto menor do que a terceira. E o número de múltiplos da primeira na segunda é igual ao número de múltiplos da terceira na quarta. E mais: extraímos da primeira, todos os múltiplos do resto da segunda, até obter um novo resto menor que o resto da segunda e igualmente, extraímos da terceira, todos os múltiplos do resto da quarta, até obter um novo resto menor que o resto da quarta. E o número de múltiplos do resto da segunda é igual ao número de múltiplos do resto da quarta. Etc. E, assim, *ad infinitum*. Então, a razão entre a primeira e a segunda é necessariamente a que se dá entre a terceira e a quarta. Esta é que é a verdadeira proporcionalidade a modo geométrico.¹⁹⁰

Este processo – já mencionado por Aristóteles – é o que os gregos chamam de *antanairesis* ou *antiphayresis*. A quantidade menor, digamos B, é subtraída de A, com resto R_1 . E assim,

$$R_1 = A - q_1B.$$

A seguir, R_1 é subtraído – tanto quanto possível – de B:

$$R_2 = B - q_2R_1,$$

E assim por diante...

Após afirmar a excelência da *antiphayresis*, Omar Khayyam levanta a questão decisiva para o estabelecimento dos números irracionais: se a razão deve ser entendida como um tipo de número. Desprendidos do compromisso grego de correspondência pensamento/realidade, autores árabes como Nasir ad-Din at-Tusi não verão inconveniente em considerar todas as razões (e os limites das *antiphayresis*) como números.

Um tal acolhimento só é possível no sistema *ma'na*...

189. Como observa Dirk J. Struik em "Omar Khayyam Mathematician" *The Mathematics Teacher*, April 1958: "Omar is here on the road to the extension of the number concept which leads to the notion of the real number".

190. Omar Khayyam cit. por Werden, B. L. v. der *A History of Algebra – From al-Khwarizmi to Emmy Noether*, N. York, Springer Verlag, 1985, p. 30.

A Filosofia da Educação no novo Catecismo Católico

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

Introdução: uma “filosofia da educação” no Catecismo

A recente publicação do texto definitivo do *Catecismo da Igreja Católica*¹⁹¹ brinda-nos a ocasião de reflexão sobre a “filosofia da educação” que nele se propõe. Naturalmente, quando falamos em “filosofia da educação” no CC, estamos pensando principalmente em certos princípios e teses – sobretudo de antropologia filosófica – e não em um tratamento filosófico sistemático e detalhado, que não é – e nem pretende ser – a proposta da Igreja, e menos em seu *Catecismo*.

Na verdade, a Igreja deixa em aberto também a opção por sistemas filosóficos (desde que não contradigam sua doutrina): dogmas, só os há para verdades de fé e não para filosofias. No entanto, as verdades de fé não são teoremas abstratos e desencarnados, harmonizam-se com as verdades naturais – quer provenham do conhecimento comum, da ciência ou da filosofia... – e, em certo sentido, delas dependem. Daí que o próprio CC afirme:

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

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

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

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

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

Sem excluir contribuições de outras linhas de pensamento, a “base filosófica” do CC é tomada – em grande medida – do pensamento de Tomás de Aquino, como indicaremos a propósito dos fundamentos da moral e do conceito de participação (essencial para a compreensão da graça).¹⁹²

Os fundamentos da proposta moral do CC

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

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

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

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

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

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

Nesses pontos, como dizíamos, já se vê a referência ao pensamento de Tomás de Aquino: naturalmente, aqui, "razão" e "natureza" são entendidos em seu significado clássico de *ratio* e *natura*, tal como aparecem em S. Tomás.

Ratio, razão, não é no CC (porque não é em Tomás) a razão do "racionalismo", nem sequer somente a faculdade racional humana. Dentre os múltiplos significados da palavra latina *ratio* (que acompanha alguns dos diversos sentidos do vocábulo grego *logos*), interessam-nos principalmente dois: um que aponta para algo intrínseco à realidade das coisas; e, outro, para um peculiar relacionamento da razão humana com a realidade. *Ratio* é derivado do verbo *reor*, contar, calcular. *Ratio* originalmente é conta; *rationem reddere* é prestar contas. Mas *ratio* significa também: razão, faculdade de calcular e de raciocinar; juízo, causa, porquê; título, caráter etc. Em filosofia, aparece como tradução de *logos* que, como ensina Pierre Chantraine,¹⁹³ entre muitos outros significados: "acabou por designar a *razão imanente*", isto é:

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

a estruturação interna de um ente, e este é o primeiro significado que nos interessa neste estudo; o segundo é a capacidade intelectual humana de abrir-se à *ratio* das coisas e captá-la.¹⁹⁴

No âmbito da fé, não é por acaso, portanto, que S. João emprega, em seu Evangelho, o vocábulo grego *Logos* (razão, palavra) para designar a segunda Pessoa da Ssma. Trindade que “se fez carne” em Jesus Cristo: o *Logos* não só é imagem do Pai, mas também princípio da Criação (cfr. Ap 3, 14), o responsável pela articulação intelectual das coisas. Pois a Criação deve ser entendida também como essa “estruturação por dentro”: projeto, *design* das formas da realidade, feito por Deus através do Verbo, *Logos*. E em seu *Comentário ao Evangelho de João*, Tomás chega a discutir a questão da conveniência de traduzir *Logos* por *Ratio* em vez de *Verbum*. Esta última forma parece-lhe melhor, pois se ambas indicam pensamento, *Verbum* enfatiza a “materialização” do pensamento (em criação/palavra).

Assim, para Tomás, a criação é também “fala” de Deus: as coisas criadas são pensadas e “proferidas” por Deus: daí decorre a possibilidade de conhecimento do ente pela inteligência humana.¹⁹⁵

É nesse sentido que a Revelação Cristã fala da “Criação pelo Verbo”; e a Teologia – na feliz formulação do teólogo alemão Romano Guardini – afirma o “caráter verbal” (*Wortcharakter*) de todas as coisas criadas. Ou, em sentença de S. Tomás: “Assim como a palavra audível manifesta a palavra interior,¹⁹⁶ assim também a criatura manifesta a concepção divina (...); *as criaturas são como palavras* que manifestam o Verbo de Deus” (I d. 27, 2.2 ad 3).

292 Insinuada no Antigo Testamento, revelada na Nova Aliança, a ação criadora do Filho e do Espírito, inseparavelmente una com o Pai, é claramente afirmada pela regra de fé da Igreja: “Só existe um Deus...: ele é o Pai, é Deus, é o Criador, é o Autor, é o Ordenador. Ele fez todas as coisas *por si mesmo*, isto é, pelo seu Verbo e Sabedoria”, “pelo Filho e pelo Espírito”, que são como que “suas mãos”. A criação é obra comum da Santíssima Trindade.

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

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

196. O conceito, a idéia, a *ratio*.

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

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

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

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

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

algo rígido, como uma camisa de força metafísica, mas como um projeto vivo, um impulso ontológico inicial (ou melhor, “principal”), um “lançamento no ser”, cujas diretrizes fundamentais são dadas precisamente pelo ato criador que, no entanto, tem de ser completado pelo agir livre e responsável do homem. Assim, todo o agir humano (o trabalho, a educação, o amor, etc.) constitui uma colaboração do homem com o agir divino, precisamente porque Deus – cuja *ordem* conta com as causas segundas – quis contar com essa cooperação.

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

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

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

Para estabelecermos uma comparação,¹⁹⁷ poderíamos dizer que assim como o manual de instruções de um complicado aparelho elétrico não é outra coisa que uma decorrência do *design*, do processo de criação e de fabricação daquela máquina, assim também a moral deve ser entendida não como um conjunto de imposições arbitrárias ou convencionais, mas pura e simplesmente como o reconhecimento da verdadeira natureza humana, tal como projetada por Deus. E da mesma forma que não ficamos revoltados contra o fabricante que nos indica: “Não ligará em 220V”, ou “Conservará em lugar seco”, mas lhe agradecemos essas informações, assim também devemos enxergar, digamos, os Dez Mandamentos não como imposições arbitrárias, mas como verdades elementares sobre o ser do homem.

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

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

Algumas sentenças de Tomás, a título de exemplo:

A razão reproduz a natureza.

Ratio imitatur naturam (I,60,5).

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

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

“Natureza” procede de nascer.

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

O moral pressupõe o natural.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Tudo que vá contra a razão é pecado.

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

Se não há uma "moral católica" (no sentido de normas morais que obrigariam os católicos, mas não os outros homens¹⁹⁸), se não há "moral católica" além da moral natural; sim, há, um *modo* católico de encarar a moral, mas sobre isto falaremos após examinarmos o conceito de participação.

O conceito de participação em Tomás

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

De fato – como procuraremos mostrar – a proposta do CC depende da doutrina da participação nas quatro grandes partes em que se divide o CC: a doutrina da fé (parte I); a liturgia (parte II), a moral (parte III) e até a vida de oração (parte IV).¹⁹⁹ Essa dependência é particularmente visível quando

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

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

nos voltamos para aquilo que o CC apresenta de novo (sobretudo ao relacionar a vida de fé à vida quotidiana) e o que apresenta como especificamente cristão e católico.

Para bem compreender a doutrina da participação é necessário que nos voltemos para Tomás de Aquino, pois esse é um dos tantos pontos em que o CC se apóia no pensamento de Tomás, o pensador que formulou essa doutrina teológico-filosófica.²⁰⁰

Participação é um conceito central em S. Tomás,²⁰¹ para o qual vale a sugestiva observação de Weisheipl: “Tomás, como todo mundo, teve uma evolução intelectual e espiritual. O fato assombroso, porém, é que, desde muito jovem, Tomás apreendeu certos princípios filosóficos fundamentais que nunca abandonou”.²⁰²

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

Como sempre, voltemo-nos para a linguagem. Começemos reparando no fato de que na linguagem comum, “participar” significa – e deriva de – “tomar parte” (*partem capere*). Ora, há diversos sentidos e modos desse “tomar parte”.²⁰³ 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 simples-

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

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

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

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

mente um “ter” em oposição a “ser”; um “ter” pela dependência (participação) com outro que “é”. Tomás, ao tratar da Criação, utiliza este conceito: a criatura *tem* o ser, por participar do ser de Deus, que *é* ser. E a graça nada mais é do que *ter* – por participação na filiação divina que *é* em Cristo – a vida divina que *é* na Santíssima Trindade.

Há – como indica Weisheipl²⁰⁴ – três argumentos subjacentes à doutrina da participação: 1) Sempre que há algo comum a duas ou mais coisas, deve haver uma causa comum. 2) Sempre que algum atributo é compartilhado por muitas coisas segundo diferentes graus de participação, ele pertence propriamente àquela que o tem de modo mais perfeito. 3) Tudo que é compartilhado “procedente de outro” reduz-se causalmente àquele que é “per se”.

No pensamento de Tomás, tanto o ato de ser da criatura como a graça são casos de participação. Na criação, Deus que *é* o ato puro de ser, dá, em participação o ser às criaturas, que **têm** o ato de ser.²⁰⁵ Essa primazia do ser exclui todo “essencialismo” de Tomás, que *é*, no dizer de Maritain “o mais existencialista de todos os filósofos”.²⁰⁶

Nesse sentido, estão as metáforas de que Tomás se vale para explicar a participação. Ele compara o ato de ser (conferido em participação às criaturas pelo ato criador de Deus) ou a graça (a filiação divina que nos é conferida pela participação na Filiação de Cristo) à luz e ao fogo: um ferro em brasa *tem* calor porque participa do fogo, que “*é* calor”;²⁰⁷ um objeto iluminado “*tem* luz” por participar da luz que *é* na fonte luminosa.²⁰⁸ Tendo em conta

204. *Op. cit.*, pp. 240-241.

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

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

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

208. 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 Quitauna”. As coisas se complicam – e é o caso contemplado por Tomás – quando uma das realidades

essa doutrina, já entendemos melhor a sentença de Guimarães Rosa: “O sol não é os raios dele, é o fogo da bola”.²⁰⁹

A graça como participação no CC

Analisemos, agora, o tema que é de decisiva importância para a educação cristã: a diferença essencial do cristianismo: a **graça**. É precisamente pela

designadas pela palavra é fonte e raiz da outra: em sua concepção de participação a rigor, não poderíamos predicar “quente” do sol, se a cada momento dizemos que o dia ou a casa estão quentes (se o dia ou a casa *têm* calor é porque o sol é quente). Assim, deixa de ser incompreensível para o leitor contemporâneo que, no artigo 6 da *Questão disputada sobre o verbo*, Tomás afirme que não se possa dizer que o sol é quente (*sol non potest dici calidus*). Ele mesmo o explica, anos depois, na *Summa Contra Gentiles* (I, 29, 2), que acabamos dizendo quente para o sol e para as coisas que recebem seu calor, porque a linguagem é assim mesmo: “Como os efeitos não têm a plenitude de suas causas, não lhes compete (quando se trata da ‘verdade da coisa’) o mesmo nome e definição delas. No entanto (quando se trata da ‘verdade da predicação’), é necessário encontrar entre uns e outros alguma semelhança, pois é da própria natureza da ação, que *o agente produza algo semelhante a si* (Aristóteles), já que todo agente age segundo o ato que é. Daí que a forma (deficiente) do efeito encontra-se a outro título e segundo outro modo (plenamente) na causa. Daí que não seja unívoca a aplicação do mesmo nome para designar a mesma *ratio* na causa e no efeito. Assim, o sol causa o *calor* nos corpos inferiores agindo segundo o calor que ele é em ato: então é necessário que se afirme alguma semelhança entre o calor gerado pelo sol nas coisas e a virtude ativa do próprio sol, pela qual o calor é causado nelas: daí que se acabe dizendo que o sol é quente, se bem que não segundo o mesmo título pelo qual se afirma que as coisas são quentes. Desse modo, diz-se que o sol – de algum modo – é semelhante a todas as coisas sobre as quais exerce eficazmente seu influxo; mas, por outro lado é-lhes dessemelhante porque o modo como as coisas possuem o calor é diferente do modo como ele se encontra no sol. Assim também, Deus, que distribui todas suas perfeições entre as coisas é-lhes semelhante e, ao mesmo tempo, dessemelhante”. Todas essas considerações parecem extremamente naturais quando nos damos conta de que ocorrem em instâncias familiares e quotidianas de nossa própria língua: um grupo de amigos vai fazer um piquenique em lugar ermo e compra alguns pacotes de gelo (desses que se vendem em postos de gasolina nas estradas) para a cerveja e refrigerantes. As bebidas foram dispostas em diversos graus de contato com o gelo: algumas garrafas são circundadas por muito gelo; outras, por menos. De tal modo que cada um pode escolher: desde a cerveja “estupidamente gelada” até o refrigerante só “um pouquinho gelado”... Ora, é evidente que o grau de “gelado” é uma qualidade *tida*, que depende do contato, da participação da fonte: o gelo, que, ele mesmo, não pode ser qualificado de “gelado”... Estes fatos de participação são-nos, no fundo, evidentes, pois com toda a naturalidade dizemos que “gelado”, gramaticalmente, é uma *participio*...

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

sua peculiar concepção da graça que o catolicismo (junto com algumas outras igrejas cristãs) não é uma doutrina religiosa a mais, nem consiste em uma série de preceitos (mais ou menos comuns a outras religiões como o Islam ou o judaísmo...). Há esta diferença essencial: Trata-se no catolicismo de uma *vida nova, participação na própria vida íntima de Deus: a vida da graça que principia no sacramento do Batismo*. O alcance e o significado da vocação cristã estão ligados a uma compreensão do alcance e do significado do Batismo.

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

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

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

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

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

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

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

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

entes que *são* por um ato de Amor e de Volição divina. Mas, além desse “amor comum”, há ainda (formulação também de Tomás) um *amor specialis*, pelo qual Deus eleva o homem a uma vida acima das condições de sua natureza (vida sobre-natural) e o introduz numa nova dimensão do viver.

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

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

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

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

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

Nova é a afirmação de que essa identificação com Cristo dá-se – para a imensa maioria dos cristãos – na e a partir da imitação da vida oculta de Cristo

(a vida oculta de Cristo, que nem sequer era mencionada no Catecismo anterior – de Trento – e agora ocupa o destaque de todo um capítulo no novo Catecismo). Porque Cristo, princípio da Criação (Jo 1) e autor da Redenção, assumiu toda a realidade humana e toda a realidade do mundo. E assim como misteriosamente no pecado de Adão – Paulo desenvolve isto no Cap. 15 da I Cor – houve para todos um decaimento; em Cristo, novo Adão, há um reerguimento (Ele, pontífice – construtor de pontes – advogado, primogênito, primícias, “nossa paz” – nosso integrador, etc.). E – tanto em Adão como em Cristo – é afetada toda a criação: Ele é a cabeça do Corpo que é a Igreja. Ele é o Primogênito, o princípio em tudo. E por meio dele Deus reconciliou – e está a reconciliar – consigo todas as criaturas. É o Cristo de Nazaré, em seus 30 anos de vida oculta, anos em que não fez nenhum milagre e viveu uma vida (também ela divina e redentora) com toda a aparência de absolutamente normal: vida de família normal no lar de Nazaré, de trabalho normal na oficina de José, de relacionamento social normal, vida religiosa normal etc.

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

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

Cristo vivo nos cristãos, nos batizados. Cristo vivo no seo João da esquina e na D. Maria... Cristo que quer levar sua obra redentora à vida de família, ao mundo do trabalho, às grandes questões sociais etc... Isto não estava dito pelo Antigo Catecismo Romano (do concílio de Trento). Nele, após afirmar nossa conexão em Cristo pelo Batismo, o que se dizia era que, pelo Batismo, o cristão torna-se apto a todos os ofícios da piedade cristã (e é certo que o Batismo é a porta para a recepção de outros sacramentos etc.), *mas não se falava em identificação com Cristo na vida quotidiana*):

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

A Igreja, hoje, convoca cada cristão, o homem da rua, o profissional, o João da esquina e a D. Maria, cada um de nós a ter uma vida espiritual plena, *não apesar de, mas precisamente por* estar no meio do mundo, no dia de trabalho, na vida de família, de relacionamento social etc. É pelo Batismo que cada cristão está chamado – é uma vocação – a reproduzir na sua vida a vida de Cristo (Gal. 2, 20)... A Criação e a Redenção são projetos que se estendem aos cristos que são os cristãos. A partir do momento em que ocorre a Encarnação, o mundo – o mundo do trabalho, a vida quotidiana, a vida de família, a vida política, econômica e social etc. – torna-se algo do maior interesse religioso (cfr. p. ex. os capítulos 8 de Romanos e 1 de Colossenses: a criação anseia pela manifestação dos filhos de Deus, pois Cristo quer reformá-la em Si). Naturalmente, isto não tem nada que ver com integristas ou clericalismos (cfr. Lauand : <http://www.hottopos.com.br/notand5/algeb.htm>).

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

1692 O Credo professou a grandeza... de Sua criação e da redenção e da obra da santificação. Isto que a fé confessa, os sacramentos comunicam: pelos “sacramentos que os fizeram renascer” os cristãos se tornam “filhos de Deus” (Jo 1,12; 1 Jo 3,1), “participantes da

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

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

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

Neste mundo, em que tantos estão desprovidos de qualquer motivação, a educação cristã – que sabe que Cristo vive no cristão e está interessado em transformar toda a criação pela ação dos cristãos – torna-se fascinante. Sua vida fora desta consciência parece-lhe como o verso de Adélia Prado: "De de vez em quando Deus me tira a poesia e eu olho pedra e vejo pedra mesmo".

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

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

1368- A missa é também o sacrifício da Igreja. A Igreja, que é o Corpo de Cristo, participa da oferenda de sua Cabeça. Com Ele, ela se

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

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

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

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

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

Método e Linguagem no Pensamento de Josef Pieper

Primeiramente, quero parabenizar a ilustre Universidad Católica de Buenos Aires pela tão oportuna iniciativa de realizar este Congresso e agradecer a imerecida honra do convite para proferir esta conferência.

Tive o privilégio de manter constante contato epistolar com JP – pela sua imensa generosidade em responder às cartas de um jovem estudioso, desde o começo dos anos 80 até seu falecimento em 1997 –, com base na elaboração de minha tese de doutoramento,²¹⁰ dedicada a seu filosofar.

Nesta conferência vamos discutir algumas características do método em JP e sua conexão com o todo de seu filosofar, dedicando uma especial atenção ao peculiar papel exercido pela linguagem – elemento metodológico principal na articulação linguagem/pensamento/realidade – no filosofar

O problema do método: ciências e filosofar

Cada ciência estuda seu objeto sob um determinado ponto de vista: dirige-se a um determinado aspecto e todo o resto simplesmente não lhe interessa. Assim, uma mesma realidade, por exemplo, o homem, é estudada por diferentes ciências sob diferentes ângulos: um é o enfoque da Medicina; outro, o da Psicologia; outro, o da Sociologia etc. o objeto de estudo de uma ciência e, principalmente, seu peculiar ponto de vista²¹¹ condicionam, como é lógico, sua metodologia: de que servem, digamos, a *compreensão empática* para o matemático empenhado em demonstrar seus teoremas ou, reciprocamente, os teoremas do matemático para um historiador? E, como é evidente, o mesmo

210. *O que é uma universidade? Introdução à Filosofia da Educação de Josef Pieper*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo & Editora Perspectiva, 1987.

211. Além, é claro, das diferentes teorias, concepções, paradigmas dentro de uma mesma ciência...

pode-se dizer do instrumental de cada ciência, também neste caso o objeto é decisivo: é pelo seu objeto que a astronomia emprega o telescópio e não o microscópio; a física – ao contrário da matemática – requer um laboratório; etc.

É certo que a questão do método das ciências não é simples e suscita infinitas discussões. No entanto, quando se trata do filosofar – do genuíno filosofar, tal como o entenderam “os antigos” – a questão do método torna-se ainda mais problemática e isto não por um *maior grau* de complexidade, mas porque ela nos introduz em uma *nova ordem*: a mesma que distingue o filosofar das ciências. Por isso, o filosofar não tem nem pode ter – e nem sequer pretende ter... – *operacionalidade* metodológica, uma operacionalidade que pode se dar – em maior ou menor grau – nas ciências.

Neste sentido, baste-nos recordar que JP – seguindo a tradição clássica de pensamento europeu – entende por filosofar a busca do ser, guiada pela pergunta:

Que é, em si e afinal, isto?,²¹² tal como foi proposto por Platão:²¹³ o filósofo quer saber não se o rei que tem muito ouro é feliz ou não, mas o que é a felicidade.

Ou seja, o filosofar não se limita a um “ponto de vista” mas indaga, con Whitehead, “*What is it all about?*”,²¹⁴ indaga pelo todo, com que este objeto se relaciona e, portanto, não se pode esperar um método com pretensões de precisão ou “bem comportado”.

Isto não depõe contra a filosofia, muito pelo contrário: o próprio JP dedica um artigo – *Über das Verlangen nach Gewissheit*²¹⁵ –, à demonstração do fato de que o pouco que se pode obter na Filosofia (e na Teologia) é muito mais importante que os claros conhecimentos das ciências. O artigo é dedicado a comentar a contundente sentença de Santo Tomás:

Minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio quae habetur de minimis rebus, ut dicitur in XI “De animalibus” (I, 1, 5 ad. 1).

212. “*Was ist dieses überhaupt und im letzten Grunde?*” PIEPER *Was heisst Philosophieren*, München, Kösel, 1980, 8a. ed., p. 63.

213. *Teeteto* 175.

214. A conhecida sentença de Whitehead (“Remarks” *Philosophical Review* 46, 1937, p. 178) que Pieper cita con frequência.

215. “Über das Verlangen nach Gewissheit”, in *Erkenntnis und Freiheit*, pp. 63-68.

Pois só se pode ter precisão, clareza quantificável, se se trata de conhecimentos menores; já o pouco – e relativamente obscuro – que se pode obter em Filosofia é de sumo interesse. A propósito, é oportuno recordar que *precisão* – etimológica e realmente – significa corte (“*precision*”, explica o *Oxford English Dictionary*, provém de *praecisio*: *a cutting off abruptly*).

Daí que a ciência é precisa na medida em que, a partir de seu *ponto de vista*, diz: “Interessa-me este aspecto da realidade (e o resto não me interessa!)”; já o filósofo, quando pergunta pela realidade – perguntando, por exemplo, “o que é o homem?” –, não se limita a um determinado ponto de vista, mas abre-se omnidimensionalmente ao ser, àquilo que em si e em sus últimos fundamentos é tal realidade – o homem, a arte, o amor etc.

Além disso, nada impede que uma questão científica possa receber uma solução cabal, precisa e definitiva (por exemplo, só há dez anos, a matemática chegou, finalmente, à solução do “último teorema de Fermat”, que permaneceu indemonstrado por 350 anos), enquanto as questões filosóficas permanecem sempre no “ainda não” da esperança: quem poderá dizer que sabe plenamente “em si e em suas últimas razões” o que é o homem, o amor etc. Camões, o grande poeta português, diz que o amor é:

um não sei quê, que nasce não sei onde,
vem não sei como e dói não sei porquê.

Precisamente essa amplitude de perspectiva torna problemático o filosofar: para ele não há, dizíamos, uma metodologia que se possa operacionalizar em passos “objetivos” como os que se dão, por exemplo, na álgebra elementar, para resolver uma equação...

Método e pensamento em JP

Sem menoscabo do tão importante “conteúdo” de seu pensamento – objeto precisamente de brilhante exame neste Congresso – parece-me que vale a pena que nos detenhamos também nas riquíssimas contribuições específicas de JP no campo dos procedimentos metodológicos. E aliás, se seguimos o próprio JP, o método não deve ser considerado como uma realidade autônoma, mas que depende, decorre desse mesmo filosofar. A sentença de Fichte, citada por JP:²¹⁶ “A filosofia que se escolhe depende do homem que se é”

216. *Was heisst Philosophieren?*, p. 109.

pode ser parafraseada e aplicada a nosso tema: “O método que se escolhe depende da concepção de filosofar”.²¹⁷

Esta é a razão pela qual – no caso de JP – o método escapa a toda tentativa de “operacionalização”, de deixar-se expressar em “receitas” ou regras rígidas. Pois filosofar é, para JP:

um processo existencial que se desenvolve no centro do espírito, um ato espontâneo que arranca da vida interior²¹⁸

Aliás, como caberia falar em métodos rígidos em uma obra que tão acertadamente foi qualificada – por ninguém menos do que T. S. Eliot – como de *insight* e sabedoria?²¹⁹

Seja como for, há claramente um método em JP; um método tão dialeticamente unido a sua antropologia, que nem sequer é possível pensar uma dessas realidades separada da outra: seu método é o que é pela sua pessoal concepção de filosofar; e ele exerce o filosofar por meio do método.

No caso do filosofar de JP, isto – a conexão do método com seu filosofar, com sua antropologia filosófica – é muito forte e o fato de que o próprio JP não tenha dedicado diretamente ao tema método mais do que umas poucas páginas (poucas, mas muito luminosas) significa talvez que o método está tão vivamente integrado à sua antropologia que – parafraseando o célebre pensamento de McLuhan – pode-se dizer da obra de JP: “o método é a mensagem”.

O método: caminhos indiretos para o homem

Quando se contempla a vasta obra filosófica de JP e se constata que versa sobre temas tão variados como Metafísica, Filosofia da História, Ética etc., é natural que o pesquisador indague sobre a existência de possíveis constantes por detrás dessa multiforme variedade: Que há em comum (se é que há algo em comum...) em temas aparentemente tão distintos como por

217. Naturalmente, como o próprio JP faz notar, não se trata no caso do filosofar – nem no de seu método- de “escolher” (“certamente não é algo assim como se se ‘escolhesse’ uma filosofia; em todo caso, o que Fichte quer dizer é claro e também acertado”).

218. *Verteidigungsrede für die Philosophie*, p. 28

219. Eliot, T. S., *Insight and Wisdom in Philosophy*, p. 16.

exemplo em seus estudos sobre o filosofar, a virtude, ou o princípio metafísico da verdade das coisas?²²⁰

O tema, o grande tema que subjaz a todos os escritos pieperianos é o homem, a antropologia filosófica. Mas – e com isto tocamos um dos traços principais do pensamento/método de JP – a essa realidade fundamental, o homem, só há acesso por caminhos indiretos.

Repito: esta afirmação (“ao objeto fundamental do filosofar, o homem, só há acesso por caminhos indiretos”) está na própria raiz do pensamento/método de JP. e vale a pena que nos detenhamos em explicá-la um pouco, lançando luz sobre o método e sobre a dialética método/conteúdo de que falamos há pouco.

Memória, mãe das musas

Em um texto isolado: “*Erinnerung: Mutter der Musen*”²²¹ – um breve discurso em homenagem a uma artista plástica –, JP expressa algo de muito importante sobre o homem e indiretamente sobre o método de seu filosofar.

A Memória, *Mnemosyne*, é a mãe das Musas: não há memória para o homem – diz JP citando Safo – sem as Musas. O homem é um ser esquecediço e precisa das musas para recordá-lo – agora citando Píndaro – da grandeza da obra divina.

JP resume a sugestiva cena apresentada por Píndaro, em seu “Hino a Zeus”. Zeus decide intervir no caos e, então, toda a confusão informe vai dando lugar à harmonia e à ordem: *kosmos*. E quando, finalmente, o mundo alcança seu estado de perfeição (estreando a terra, os rios, os animais, o homem...), Zeus oferece um banquete para apresentar aos deuses – atônitos ante tanta beleza – sua criação... Mas, para surpresa dos convidados, ante a pergunta (quase meramente retórica) sobre se falta algo ou se há algum defeito, ouve-se uma voz que indica a Zeus uma grave e insuspeitada falha: faltam criaturas que reconheçam e louvem a grandeza divina do mundo..., pois o homem é um ser que esquece. O homem, que recebeu da divindade a chama do espírito; o homem, está, afinal, mal feito, mal acabado: ele tende

220. Como, por exemplo, nos livros *Was heisst Philosophieren?*, *Menschliches Richtigsein*. *Die Kardinaltugenden neu bedacht* e *Wahrheit der Dinge*.

221. In *Nur der Liebende singt*, Stuttgart, Schweibenverlag, 1988.

à insensibilidade, a não reparar... a esquecer! As musas (filhas de Mnemosyne), as artes, aparecem como uma primeira tentativa de conserto de Zeus: a divindade as oferece como dádiva ao homem como companheiras, para ajudá-lo a lembrar-se...

Naturalmente, a missão de resgatar ao esquecimento importantes realidades não compete somente às artes.²²² O filosofar (e para JP o filosofar está muito próximo da arte) deve recordar-nos das grandes verdades que sabemos, mas das quais, uma e outra vez, nos esquecemos. Sempre atento à linguagem, JP faz notar que a língua inglesa dispõe de duas palavras para recordar: *remember* e *remind*. As musas são as grandes *reminders*, fazem com que o artista recorde e, por sua vez, faça recordar a outros.

Precisamente esse caráter esquecedor do homem (ele sim se lembra do trivial, mas se esquece do essencial), está nos fundamentos do método de filosofar de JP, um método que atinge seu objeto, o homem, por caminhos indiretos.

A experiência: sabemos mais do que o que sabemos

À primeira vista pode parecer contraditório falar de caminhos indiretos em um filosofar como o de JP, que – e esta é outra característica essencial do método – sempre se dirige ao fenômeno e se apóia na experiência. De fato, por exemplo em seu estudo sobre o sagrado, diz JP:

*Como sempre, começaremos por apontar do melhor modo possível a resposta (a uma indagação filosófica) dirigindo a atenção ao fenômeno, isto é, àquilo que se manifesta.*²²³

Desde o mais minúsculo artigo ao mais volumoso livro, sempre a análise pieperiana se alimenta da manifestação, do fenômeno: o *insight* e a sabedoria se encontram justamente no esforço de trazer à consideração tudo aquilo que realmente é significativo em relação a esta ou aquela experiência. E é por apoiar-se na experiência, que o pensamento de JP tem a viveza e o colorido do concreto, do vivido, e é por isso que suas obras são de leitura tão agradável e se impõem com o peso da realidade.

222. *Nur der Liebende singt*, Stuttgart, Schweibenverlag, 1988, p. 37.

223. *Über die Schwierigkeit heute zu glauben*, p. 25.

Mas precisamente neste voltar-se para a experiência é que reside o caráter problemático do filosofar e – paradoxalmente à primeira vista – a necessidade de um caminho indireto para o filosofar.

Pois o conteúdo das experiências não está totalmente disponível a nosso saber consciente. Pode ocorrer por exemplo que as experiências, as grandes experiências que podemos ter sobre o homem e o mundo, brilhem com toda a viveza por um instante na consciência e depois, sob a pressão do cotidiano, comecem a desvanecer-se, a cair no esquecimento... Seja como for, não é que se aniquilem (se se aniquilassem não restaria sequer a possibilidade de filosofar...), mas se transformam, se tornam...: *instituições, formas de agir do homem e linguagem*.

Estes são os três “sítios” (para usar uma metáfora da arqueologia) onde o filósofo deve penetrar para recuperar o que tinha sido oferecido na experiência.

Há um parágrafo essencial de JP sobre essas três vias privilegiadas de acesso:

Que significa experiência? (...) Um conhecimento com base num contato direto com a realidade (...) Mas os resultados que obtemos não desaparecem quando cessa o ato de experiência; acumulam-se e conservam-se: nas grandes instituições, no agir dos homens e no fazer-se da linguagem²²⁴

Uma e outra vez JP insiste em que não possuímos de modo consciente todo o conteúdo de nossas grandes experiências, como por exemplo em *Über das Ende der Zeit*:

Há experiências cujo conteúdo pode ser expresso e conhecido claramente por quem as faz e outras cujo objeto não pode ser expresso e “realizado” em seguida, mas permanecem, por assim dizer, latentes. (...) Por exemplo, eu nunca teria podido prever como se comportariam numa situação excepcional e extrema, pessoas a mim chegadas. Mas, no momento em que vivo esta situação não me surpreendo com sua reação; sem o saber já a esperava. Já antes tinha captado nessas pessoas qualquer coisa de sua mais profunda intimidade.²²⁵

224. *Verteidigungsrede für die Philosophie*, pp. 116-117.

225. Pp. 47 e 49.

Isto fica ainda mais claro em *Über den Begriff der Sünde*:

Em todos os fatos fundamentais da existência sabemos muito mais do que “sabemos”. E cita, endossando, Friedrich von Hügel: “Não se trata tanto do que alguém julga que pensa mas do que realmente pensa...” o que talvez só venha a descobrir – para sua própria surpresa – por ocasião de um forte abalo existencial.²²⁶

É neste ponto – sabemos muito mais do que “sabemos” – que radica a própria possibilidade do filosofar, enquanto busca do resgate desse *plus*.

Uma busca pelo *plus* que se encerra em instituições – os senhores se lembrarão quanto de antropologia JP extrai da instituição “universidade” –, no agir humano – como se sabe, para JP a análise do próprio filosofar remete ao próprio centro da antropologia – e na linguagem.

Aludíamos há pouco à posição de Santo Tomás – tão cara a JP –, que afirma a semelhança entre o filósofo e o poeta. Os senhores permitir-me-ão, portanto, apresentar essa busca do *plus* por meio daquela que é a mais importante poeta brasileira da atualidade, Adélia Prado (sua obra poética tem muitos pontos em comum com o filosofar de Pieper²²⁷), que soube expressar esse *plus* de visão nos tão sugestivos versos de seu poema “*De profundis*”.²²⁸

De vez em quando Deus me tira a poesia.

Olho pedra, vejo pedra mesmo.

Filosofar, resgate do *plus* nas instituições

Vale a pena transcrever agora o parágrafo inicial de *Offenheit für das Ganze*, no qual, antes de refletir filosoficamente sobre a instituição universidade, o próprio JP resume a essência de suas idéias metodológicas. As grandes experiências estão escondidas nas grandes instituições (e podemos acrescentar: na linguagem e nos modos de agir dos homens):

As grandes instituições costumam ser a expressão de grandes experiências, de experiências que estão como que vazadas nessas insti-

226. Pp. 14 e 15.

227. Cfr. p. ex. <http://www.hottopos.com.br/videtur9/renlaoan.htm>, No. 3: “Poesia e Filosofia – Entrevista com Adélia Prado”.

228. Prado, Adélia *Poesia Reunida*, São Paulo, Siciliano, 1991, p. 199.

tuições e, conseqüentemente, um tanto escondidas nelas. Esta é precisamente uma das razões pelas quais é tão difícil dizer cabalmente em que consiste o verdadeiro significado das instituições que condicionam e emolduram a vida humana. Com o simples atentar para o aspecto aparente, histórico-concreto do fenômeno, não se pode decifrar o que elas realmente são e devem ser; para fazê-lo, é necessário penetrar, através de um paciente e cauteloso esforço de interpretação, naquelas experiências, intuições e convicções que se incorporaram nas instituições e que as fundamentam e legitimam. Porém, quando se trata das grandes experiências que o homem tem consigo mesmo e com o mundo, das experiências que condicionam sua vida, não se pode dizer que elas possam ser apanhadas e formuladas facilmente, uma vez que não estão de modo algum ao alcance imediato da consciência reflexiva. Sabemos muito mais do que aquilo que somos capazes de exprimir de improviso, em palavras precisas, num determinado momento. E talvez aconteça que o que digamos de fato passe à margem de nossas verdadeiras convicções.²²⁹ [...] Precisamente as nossas certezas mais vitais – as que atingem nosso fundamento e o do mundo, de que temos tanta segurança que por elas orientamos nossas vidas – estão fadadas a se transformarem logo em existência viva; se tudo segue seu caminho normal, convertem-se em vida vivida, tornam-se realidades, concretizam-se. Passam, por exemplo, como dizíamos, a formar a organização estrutural das instituições, nas quais se configura e se perfaz o viver histórico do homem. Ainda que não se dêem a conhecer de modo imediato, essas experiências estão presentes e ativas, e quem queira expressá-las deve ultrapassar o que se manifesta na superfície e procu-

229. Daí a duvidosa validade das pesquisas de opinião, quando se trata de questões da existência interior: “Precisamente aí é que reside a dificuldade inerente às pesquisas de opinião, quando o seu objeto diz respeito não à existência exterior, mas à interior. As respostas expressam aquilo que os entrevistados acham que pensam, enquanto sua verdadeira opinião lhes escapa e se esconde a tais apressadas pesquisas. “O senhor crê na imortalidade?” (este foi o tema de uma recente pesquisa internacional). Não é um resultado muito significativo o fato de que na Alemanha Ocidental, 47% dos entrevistados tenham respondido afirmativamente. O que realmente um homem pensa da imortalidade possivelmente só se tornará claro (talvez até para sua própria surpresa) num momento de abalo existencial: uma rápida entrevista tem pouca probabilidade de penetrar na dimensão em que se situam tais convicções”.

rar atingi-las para, por assim dizer, retraduzi-las em forma de enunciado.

Caminhos de acesso à antropologia: a análise do próprio ato de filosofar

Resumindo: o filosofar parte da experiência, mas nossas grandes experiências não permanecem na consciência reflexiva com toda sua riqueza, mas nos escapam e se transformam inconscientemente em instituições, modos de agir e linguagem.

Portanto o método, o caminho, segue, de algum modo, aquilo que foi expresso por Heráclito numa conhecida sentença: *odos ano kato mia kai oyte*, o caminho para cima e o caminho para baixo é o mesmo e único. O espírito do homem, levado por uma necessidade dele, “desceu” para criar a universidade, para se pôr a filosofar, para enriquecer a linguagem... e depois, se queremos saber o que é o homem, o caminho, o método é subir: dessas realidades para o homem: *odos ano kato mia kai oyte*.

Consideremos esse ato humano particularmente importante que é o próprio filosofar. Não por casualidade – mas por exigências do próprio método e seguindo a grande tradição de Platão e Aristóteles – JP dedicou muito de sua obra à questão: “o que é filosofar?”.

Essa questão – assim se lê já no primeiro parágrafo de *Was heisst Philosophieren?* – é decisiva...

...eminentemente filosófica, é com ela nos situamos no próprio centro da filosofia.

E prossegue:

Mais precisamente: nada posso dizer sobre a essência da filosofia e do filosofar sem, ao mesmo tempo, fazer uma afirmação sobre a essência do homem.

A antropologia filosófica de JP se constrói, em grande parte, a partir da análise do filosofar.²³⁰

230. A este tema dediquei o livro *O que é uma universidade? Introdução à Filosofia da Educação de Josef Pieper*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo & Editora Perspectiva, 1987.

E o filosofar – isto é, manter a tensão da indagação: “que é isto?”, “que é isto em si e em suas últimas razões? (*überhaupt und im letzten Grunde*)”²³¹ – é tal que, por exemplo, uma de suas principais características é a “abertura para o todo”; formulação que remete a Platão e que é também o título do opúsculo, na introdução do qual JP discute seu método.

Não por casualidade, a estrutura do filosofar nos conduz à do homem: essa “abertura para o todo” expressa também “a própria natureza do espírito humano”²³² e ainda, diga-se de passagem, a essência da instituição universidade. Quer dizer, se o espírito humano desceu, produzindo a criação dessa instituição, que tem como forma precisamente a abertura que constitui esse espírito e, do mesmo modo, se o espírito humano se “objetiva”, se manifesta engendrando a atividade do filosofar; metodologicamente é “subindo” a partir da universidade e do filosofar que chegaremos a saber algo sobre o espírito do homem – *odos ano kato mia kai oyte*.

Filosofar e ciências

Como dizíamos no início, quem pensa cientificamente, limita-se a considerar seu objeto sob um aspecto particular:

Enquanto saber especializado toda ciência está feita de formulações que dizem respeito a um aspecto determinado sob o qual ela considera o real; cada ciência existe, por assim dizer, em função dos limites que a separam das outras ciências.²³³

Neste caso, não entram em jogo “Deus e o mundo”,²³⁴ que é precisamente – segundo Platão – aquilo que constitui a característica fundamental do verdadeiro filósofo: o permanente impulso “*para alcançar o todo das coisas divinas e humanas em universal*”.²³⁵ Para lançar luz sobre esses dois modos de relacionar-se com seu objeto, tomemos como exemplo a distinção que JP indica entre o tratamento científico e o filosófico de um mesmo tema: a morte.

231. *Was heisst Philosophieren?*, p. 62.

232. *Offenheit für das Ganze*, p. 20.

233. *Offenheit für das Ganze*, p. 20.

234. *Verteidigungsrede für die Philosophie*, p. 76.

235. PLATÃO, *A República*, 486a. “Ciência das coisas divinas e humanas” é, talvez, a mais clássica das definições de filosofia, mil vezes citada pelos antigos.

Na medida em que me interrogo, sob o ponto de vista fisiológico, o que acontece quando morre um homem, quer dizer, na medida em que, como cientista, eu formulo um aspecto parcial, não só não estou obrigado a falar de “Deus e o mundo”, como isso nem sequer me é permitido: seria algo claramente não-científico.²³⁶

Em seu livro sobre a morte, no qual a pesquisa não é feita do ponto de vista científico, mas é filosófica (e a filosofia, insistamos, não tem um “ponto de vista”, mas se abre para a visão da totalidade), JP indica que o filósofo deve manter uma:

firme vontade de tomar em consideração absolutamente todos os aspectos a nosso alcance, que possam de alguma forma dizer-nos algo sobre o fenômeno da morte ou, pelo menos, não deixar de lado nada do que for capaz de dar-nos alguma informação; sejam os dados procedentes da fisiologia clínica, da patologia, ou da experiência do médico, do sacerdote ou do capelão de prisões, ou o que se possa obter da legítima tradição sagrada.²³⁷

Daí se segue uma distinção de extrema importância que JP estabelece sobre os diferentes critérios de rigor e os diferentes modos de “ser crítico” que vigem para a ciência e para o filosofar:

Há, claramente, duas formas de se ‘ser crítico’.²³⁸

E na conferência *Über den Glauben*, JP explica:

Há uma forma muito especial de “ser crítico”, diferente da atitude crítica que, legitimamente, vige no âmbito da ciência. Para o cientista, quer dizer, para aquele que procura uma resposta exata para uma determinada questão particular, ser crítico significa: não admitir como válido nada que não tenha sido comprovado, ‘não deixar passar nada’ (*nichts durchlassen*). Mas para aquele que indaga pelas conexões totais, pelo último significado do mundo e da existência, isto é, para aquele que crê – e, aliás, também para quem filosofa – ser crítico é algo de funda-

236. *Was heisst Akademisch?*, p. 96.

237. *Tod und Unsterblichkeit*, p. 17.

238. “Zwei Weisen, ‘kritisch’ zu sein”, in *Buchstabier-Übungen*, pp. 37 e ss.

mentalmente diferente: a saber, com a máxima vigilância ocupar-se de que do todo do real e do verdadeiro nada lhe escape. O cientista diz "*nichts durchlassen*"; quem filosofa e quem crê diz: "*nichts auslassen*", não deixar de considerar nada.²³⁹

E assim, ao longo por exemplo de *Was heisst Philosophieren?*, JP vai indicando as características do filosofar, que corresponderão a outras tantas informações essenciais sobre o homem, que aqui só podemos indicar de modo meramente esquemático.

Que, por exemplo, o filosofar tem por fim a contemplação, a *theoria* e por princípio a admiração, que o filosofar requer a *skholé* como atitude fundamental e necessariamente se dá em um âmbito de mistério. Estas não são somente características do filosofar, mas que, por mediação delas, chegamos a saber algo sobre o que é o homem.

Se nos detemos nessas características do filosofar (a admiração, o mistério etc.), veremos, com JP, que remetem a uma categoria especial: a "creaturidade":

A estrutura e a condição do mundo e do próprio homem estão profundamente marcados por seu ser-criação.²⁴⁰

E a partir dessas notas do filosofar, JP conclui também que o homem tem uma estrutura dúplice, que comporta um elemento positivo e outro negativo: é o que JP denomina *Hoffnungsstruktur*, estrutura de esperança.²⁴¹ e a esperança não é sim nem não, mas um "ainda não".

A forma íntima do filosofar é praticamente idêntica à forma interna da admiração. (...) A admiração comporta um aspecto negativo e outro positivo. O aspecto negativo consiste em que aquele que admira não sabe, não compreende; não conhece o que está "por trás" (...) Portanto, quem admira não sabe, ou não sabe perfeitamente. (...) Nessa estreita união entre "Sim e Não" manifesta-se que a admiração tem a mesma

239. *Glauben, Hoffen, Lieben*. pp. 10-11. Certamente, JP distingue claramente entre fé e filosofar, pois este é tarefa "metodicamente disciplinada" do pensamento (Cf. *Offenheit für das Ganze*, p. 14).

240. "Kreatürlichkeit. Über die Elemente eines Grundbegriffs", in *Buchstabier-Übungen*, p. 40.

241. Por exemplo em *Was heisst Philosophieren?*, p. 12.

“estrutura de esperança”. O arcabouço da esperança é próprio do ato de filosofar, como o é da própria existência humana. Somos essencialmente *viatores*, caminhantes, que *ainda não são*.²⁴²

E aí se conectam também outras características do filosofar que já mencionamos. Por exemplo, uma questão científica pode receber uma resposta clara, precisa e definitiva; uma questão filosófica sempre manifesta o “ainda não” do homem, que – para recordar uma imagem da filosofia cara a JP – tal como *Eros* é “filho de Poro e de Penia, ou seja, da riqueza e da indigência, (...) jamais é rico nem pobre, e se encontra sempre a meio caminho entre a sabedoria e a ignorância”.²⁴³ A filosofia portanto não pode ser um sistema fechado, “a pretensão de possuir a ‘fórmula do mundo’ é antifilosófica e pseudofilosófica”.²⁴⁴

Daí que JP tenha dado tanta importância ao caráter negativo da filosofia. Quando publicamos a edição brasileira de *Unaustinkbares Licht*, que tem por subtítulo “O elemento negativo na visão de mundo de Tomás de Aquino”²⁴⁵ JP nos disse que se tratava de uma de suas obras mais fundamentais,²⁴⁶ imprescindível para um estudo de seu filosofar.

Para explicar o que é a *philosophia negativa*, JP recorda (para surpresa de muitos...) que a sentença: “*Rerum essentiae sunt nobis ignotae*”²⁴⁷ – as essências das coisas são desconhecidas para nós – encontra-se não na *Crítica da Razão Pura* de Kant mas nas *Quaestiones disputatae* do Aquinate.²⁴⁸ É esta uma dimensão do pensamento de S. Tomás para a qual:

o tomismo de escola em absoluto não nos preparou e que faz explodir qualquer ‘sistema’.²⁴⁹

242. *Idem*, pp. 72-73.

243. PLATÃO, *Banquete*, 203.

244. *Was heisst Philosophieren?*, p. 85.

245. *Unaustinkbares Licht*, subtítulo.

246. Carta a LJL, 4.4.83.

247. Cit. em *Unaustinkbares Licht*, p. 38. Tal sentença (*De Veritate*, 10, 1) é surpreendente não quando se considera o próprio Tomás (nele frequentemente se lê “*Principia essentialia rerum sunt nobis ignota*” (*In De Anima* I, 1, 15), “*formae substantiales per se ipsas sunt ignotae*” (*Quaest. disp. de spiritualibus creaturis* II ad 3.), etc. – loc. cit.) mas os “epigonos racionalistas de Tomás” (*La actualidad do Tomismo*, p. 21).

248. “Wie heisst man wirklich?” in *Über die Schwierigkeit...* p. 322.

249. *Thomas von Aquin: Leben und Werk*, p. 150.

Daí que JP não tenha admitido para si o rótulo de tomista:

Não pode haver um 'tomismo' porque a grandiosa afirmação que representa a obra de S. Tomás é grande demais para isso (...) S. Tomás nega-se a escolher algo; empreende o imponente projeto de 'escolher' tudo (...) A grandeza e a atualidade de Tomás consistem precisamente em que não se lhe pode aplicar um 'ismo', isto é, não pode haver propriamente um 'tomismo' ('propriamente', isto é: não pode haver enquanto se entenda por 'tomismo' uma especial direção doutrinária caracterizada por asserções e determinações polêmicas, um sistema escolar transmissível de princípios doutrinários²⁵⁰

Parte II – Método e Linguagem no Pensamento de Josef Pieper

A opção pela linguagem comum

Dizíamos que para JP, o filosofar parte da experiência, das grandes experiências que o homem tem consigo mesmo e com o mundo. E que – e aí radica a peculiar dificuldade para quem filosofa – essas experiências especialmente densas não têm brilho duradouro na consciência: logo se desvanecem, nos escapam... não que se aniquilem: condensam-se, escondem-se, depositam-se... na linguagem,²⁵¹ na linguagem comum, essa que nós mesmos falamos e ouvimos todos os dias.

Precisamente sobre o valor da linguagem comum para JP é o *Prólogo* de Hans Urs von Balthasar ao *Lesebuch* de JP: se se trata de filosofar e portanto da busca do ser em sua totalidade e de seu significado, impõe-se a consideração da linguagem comum, a que se faz a partir da sabedoria daqueles que inconscientemente "filosofam". "A palavra da linguagem comum humana encerra mais realidade que o termo artificial". E ajunta a surpreendente mas

250. *Thomas von Aquin: Leben und Werk*, p. 27. Cf. também os episódios narrados em *Noch nicht aller Tage Abend*, pp. 121-122 e 90-91.

251. Certamente, não só na linguagem. Como já dissemos, JP indica também, como depositários dessas informações essenciais que se escondem nas "grandes experiências": as *instituições* e modos de agir humanos.

acertada afirmação: “Não só Lao-Tse, Platão e S. Agostinho, mas também Aristóteles e S. Tomás – por improvável que isso possa parecer – ignoram toda terminologia especializada”.²⁵²

JP desconfia da terminologia especializada e sua opção pela *simplicitas* radica em convicções filosóficas. No posfácio²⁵³ que escreveu para a edição alemã do livro sobre a dor de C. S. Lewis, Pieper tece considerações, referindo-se a esse autor, que podem perfeitamente aplicar-se à sua própria obra: ainda que nem todos a considerem uma leitura “leve” – assim começa o texto – ninguém pode pôr em dúvida a simplicidade, virtude cada vez mais rara nos escritos filosóficos. E a simplicidade é – prossegue Pieper – o “selo de credibilidade” do filósofo e onde não a encontrarmos devemos desconfiar. Distingue a seguir “linguagem” (*Sprache*) de “terminologia” (*Terminologie*). Esta é artificial, fabricada, limitada a especialistas; aquela, a linguagem comum, quotidiana, possui a originalidade e a força da palavra natural.

A linguagem é assim todo um “laboratório” para o filósofo.²⁵⁴ Por isso a extraordinária importância das línguas para o filósofo: em seu já citado prefácio a JP, T. S. Eliot afirma que o filósofo ideal deveria estar familiarizado com todas as línguas; para poder exercer seu ofício: “resgatar” a sabedoria que se ocultou na linguagem. Daí que vemos JP sempre atento a essa “sabedoria oculta” não só em sua língua alemã, mas também no grego e no latim (por exemplo no Cap. I de *Glück und Kontemplation*), no inglês (p. ex. em *Überlieferung*, p. 28), no francês (p. ex. em *Hoffnung und Geschichte*, p. 30), no russo (p. ex. em *Lieben, Hoffen, Glauben*, p. 42), no indiano (p. ex. em *Überlieferung*, p. 40) etc.

Essas convicções vinculam fortemente a metodologia do filosofar de JP à análise da linguagem. Sempre com a reserva da não-operacionalidade do método, podemos enunciar algumas constantes metodológicas referentes à linguagem, em JP.

252. Prólogo a *Lesebuch*, pp. 5-6.

253. “Über die Schlichtheit in der Philosophie”, publicado em *Erkenntnis und Freiheit*, pp. 97 a 102.

254. Um laboratório: naturalmente, não se trata de sempre aceitar e acolher tudo o que procede da linguagem comum, pois ela apresenta, por vezes, disfunções, como o próprio JP adverte.

A atenção à etimologia

JP está convencido de que as palavras freqüentemente têm um potencial expressivo muito maior do que à primeira vista se adverte no cotidiano, quando delas fazemos uso de modo tão familiar e quase automático. A parte mais evidente nas análises de JP sobre a linguagem são as inúmeras considerações etimológicas, às quais JP sempre está atento e que são muito ricas e sugestivas. Naturalmente, JP não faz da etimologia um absoluto e de modo muito acertado, reconhece seus limites, os mesmos limites do conhecimento humano:

Não há nada no mundo que possamos entender completamente. “As essências das coisas nos são desconhecidas”. Esta sentença não se encontra numa *Crítica da Razão Pura* de Kant, mas nas *Quaestiones Disputatae* de S. Tomás de Aquino. Precisamente esta é a razão, prossegue ele, pela qual também os nomes que damos às coisas não lhes podem penetrar a essência. Se chamamos lapides às pedras porque elas podem “ferir o pé” (*laedere pedem*), com isto, como é óbvio, não expressamos o que uma pedra propriamente é. É sabido que essas etimologias dos pensadores medievais são quase sempre irremediavelmente falsas. Mas a sentença continua sendo verdadeira: nossos nomes não penetram no núcleo do que queremos denominar! No entanto, há, ao que parece, gradações.²⁵⁵

Nessas *gradações* há palavras que têm um “gancho” muito acidental com a realidade designada; outras, são já mais profundas; em todo caso, vale o que diz Tomás:

Et quia essentialia principia sunt nobis ignota, frequenter ponimus in definitionibus aliquid accidentale, ad significandum aliquid essentialia”

– In I Sent. d 25, q1, a1, r8

Este «gancho acidental» é a razão pela qual freqüentemente é diferente o enfoque, o aspecto pelo qual uma palavra de uma língua descreve uma determinada realidade: o mesmo objeto que protege da chuva (*paraguas, parapluie, guarda-chuva*) serve também para proteger-nos do sol (*umbrella,*

255. “Wie heisst man wirklich?” in *Über die Schwierigkeit...* p. 322.

sombrinha). Por isso, diz Tomás que diferentes línguas expressam a mesma realidade de modo diverso:

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

E assim também cada etimologia – nas distintas línguas – pode trazer um aspecto distinto da realidade da coisa. Naturalmente, também aqui marca sua presença aquele caráter esquecediço do homem: os milhões de falantes do português quando agradecem dizendo «*obrigado, muito obrigado*», nem reparam no que estão dizendo: que a gratidão *obriga* a retribuir; do mesmo modo o falante do inglês quando diz *thanks* não se dá conta de que «*to thank*» se reduz etimologicamente a «*to think*», quem está agradecido *pensa*, considerava o caráter gratuito (*gracias!*) no favor que o benfeitor lhe prestou. Com este exemplo tocamos – por meio de diversas línguas – os diversos graus de la gratidão Com efeito, Santo Tomás explica que a «gratidão» é uma realidade humana complexa (e isto já sugere que sua expressão verbal seja, em cada idioma, fragmentária: cada ênfase recai somente em um aspecto):

A gratidão comporta diversos graus. O primeiro encontra seu fundamento no 'reconhecimento' (*ut recognoscat*) do benefício recebido. O segundo consiste em louvar e dar graças (*ut gratias agat*); e por último, o terceiro, radica na obrigação (*ob-ligatus*) de 'retribuir' o bem recebido de acordo com a possibilidade do beneficiado e segundo as circunstâncias mais oportunas de tempo e lugar (II-II, 107, 2,c).

Freqüentemente o aspecto que a etimologia de cada língua traz pode ser muito importante, pode trazer informação de interesse para o filósofo. Como quando, por exemplo, em seu livro sobre o amor JP indica que as palavras latinas *amor* e *amare* têm que ver etimologicamente com a semelhança ("*with the radical notion of likeness*") e estão próximas ao inglês *same*.²⁵⁶ Ou quando em seu livro sobre a esperança extrai as ricas conseqüências do fato de que em sua língua alemã "desespero" (*Verzweiflung*) derive de "dois" (*zwei*):

Das "zwei" in dem Wort (*Verzweiflung*) hat seinen Sinn²⁵⁷

256. *Lieben, Hoffen, Glauben*, p. 39.

257. *Lieben, Hoffen, Glauben*, p. 225.

A conexão entre linguagem viva e possibilidade de ver a realidade

Não somente as intuições depositadas nas palavras interessam ao filósofo; em certos casos, também a ausência de palavras na linguagem também traz informação importante.

A não existência de palavras vivas e vigorosas para expressar realidades fundamentais faz com que essas realidades tornem-se invisíveis para nós. O pensamento e a vida dependem da linguagem muito mais do que à primeira vista supomos. A força viva da palavra não só transmite, mas até produz e preserva, em interação dinâmica, o que pensamos e sentimos. Sem a palavra, nossa percepção da realidade é confusa ou nem sequer chega a ocorrer.

E reciprocamente, se uma realidade se torna invisível, a palavra que a expressa perde sua viveza e seu vigor, produzindo um círculo vicioso. JP dedica muito de sua atenção – sobretudo quando trata das virtudes – a essa relação, a essa interação dialética entre existência de uma atitude de vital interesse por algo e a existência de uma linguagem viva e vigorosa para expressá-la. Sem a palavra – a palavra adequada – a própria possibilidade de ver a realidade se torna problemática.

Por exemplo, em *Das Viergespann*, JP dice:

A verdade da concepção cristã de homem e a verdade em geral não somente perdem sua força de conquista, mas também seu poder de anúncio, se não é regenerada vivamente em seu sentido autêntico. E esta vivificação contínua realiza-se pela força incisiva da palavra viva. Daí a grande responsabilidade – que sempre acompanha o poder – para com a verdade daqueles que comunicam: podem anunciar a verdade ou desvirtuá-la.²⁵⁸

Neste caso JP está falando da *temperantia*, da falta de uma palavra viva em nossos idiomas para designar a realidade da *temperantia*. Mas os senhores recordarão que acontece o mesmo – e JP expressamente o indica – com muitas palavras fundamentais: virtude, amor, prudência etc. No caso da *prudencia* chegou-se inclusive a uma autêntica perversão de significado: da reta apreensão da realidade para um egoísta cuidado de si mesmo.²⁵⁹

258. Pp. 201-202.

259. *Das Viergespann*, p. 17

Que falta fazem palavras que expressem por exemplo conceitos como *acedia* ou *curiositas*! Do esvaziamento da acídia, que não significa nada hoje em dia, e pior: de sua substituição pela preguiça na lista dos pecados capitais, JP diz de modo muito forte:

Não há provavelmente um conceito da ética que se tenha «aburguesado» tão notoriamente na consciência do cristão médio como o conceito de «acedia». (...) A noção que se tornou popular do pecado capital da preguiça gira em torno do dito: «a ociosidade é a mãe de todos os vícios». A preguiça, segundo esta opinião, é o contrário da diligência e da laboriosidade; é quase sinônimo de lassidão e desaplicação. Deste modo a «acedia» se converte quase em um conceito da vida industriosa da burguesia. E o fato de que esteja entre os pecados capitais parece que é, por assim dizer, uma confirmação e sanção religiosa da ordem capitalista de trabalho. Ora, esta idéia é não só uma banalização e esvaziamento do conceito primário teológico-moral da acídia, mas até mesmo sua verdadeira inversão. Ora, esta idéia não é só uma mera trivialização e esvaziamento do conceito primário teológico-moral do pecado da «acedia», mas sua verdadeira subversão²⁶⁰.

E da ausência para uma palavra que expresse vivamente o conceito clássico de *curiositas*, diz JP:

O que é mais surpreendente – e é algo simplesmente incrível – parece-me ser o fato de que uma determinada força fundamental do homem – da qual os antigos, muito justamente, trataram de modo exaustivo – seja simplesmente silenciada e omitida no pensamento cristão atual sobre a temperança.²⁶¹

Mas detenhamo-nos em um outro par de casos desse voltar-se para a linguagem no filosofar de JP: a atenção à especificidade da distinção e, por outro lado, à “confusão”.

260. *Über die Hoffnung. Virtutes Fundamentales*, Madrid, Rialp, 1976, p. 393.

261. *Menschliches Richtigsein... Estar certo enquanto homem – as virtudes cardeais* <http://www.hottopos.com.br/videtur11/estcert.htm>

Linguagem e distinção

A distinção. O filósofo deve dar muita atenção à especificidade semântica distintiva de cada palavra com relação a seus “sinônimos”. Por exemplo, é certo que *casa, lar, residência* etc. apontam todas para uma mesma e única realidade objetiva,²⁶² mas cada um desses sinônimos enfatiza um aspecto, insubstituível em determinados contextos: não se pode dizer, por exemplo, “residência, doce residência!”...

Nesse sentido, JP indica uma importante “regra metodológica”;²⁶³ uma palavra está sendo empregada em seu sentido próprio somente quando não pode ser substituída por outra (por nenhum de seus sinônimos) sem que haja alteração de sentido.

Pense-se – é o caso analisado por JP no citado artigo – na palavra “compreender”. Na linguagem comum dizemos que “compreendemos uma língua estrangeira”, que “compreendi as instruções de funcionamento desse aparelho eletrônico” etc.

No entanto, somente reparamos no conteúdo semântico (e humano, existencial) próprio do “compreender” – apreensão não somente do conteúdo objetivo de uma mensagem (o que se pode expressar por um sinônimo como “entender”), mas também de um alguém pessoal, vivo e concreto, que a emitiu – quando verificamos que há certos contextos de linguagem – como quando dizemos: “Não quero dinheiro, mas compreensão” – nos quais o vocábulo “compreender” não se deixa substituir, sem alteração de significado, por nenhum “sinônimo”.

A clareza e a distinção do pensamento dependem, sem dúvida, de seus correspondentes na linguagem. E vemos JP extrair as mais decisivas consequências filosóficas sobre *a esperança* a partir do fato de que a língua francesa dispõe de dois vocábulos distintos para *esperança*: *espoir* e *espérance*: o primeiro, tendendo ao plural, às “mil esperanças” na vida; o segundo, que se emprega quase exclusivamente em singular, dirige-se à única e decisiva esperança, a de “acabar bem” *simpliciter*.²⁶⁴ É interessante aqui fazer notar

262. O edifício situado na rua tal, número tal.

263. Aqui sigo as reflexões de Pieper em *Verstehen*, Freiburg im Breisgau, IBK, pp. 1 e ss.

264. *Hoffnung und Geschichte*, München, Kösel, 1967, p. 30.

também – ainda no caso do francês – que o verbo *espérer* – e isto só pode surpreender quem ignore que a verdadeira e radical esperança traz consigo a certeza – requer, por “exceção”, em sua forma afirmativa, o modo indicativo: não se diz: “*J’espère que tout finisse bien*”, sino “*J’espère que tout finira bien*”

Linguagem e “confusão”

Mas, ao contrário do que à primeira vista poderia parecer, não só a distinção é importante. Algumas das mais brilhantes contribuições de JP para o pensamento filosófico estão em indicar a “confusão” na linguagem, que nos leva à “confusão” no pensamento e que, afinal, correspondem ao fato de que a própria realidade é também “confundente”.

No filosofar de JP encontramos importantes passagens, marcadas por esse modo de pensamento confundente. Que, por exemplo, não há radicalmente duas felicidades (humana e divina), mas apenas uma: a felicidade definitiva, a bem-aventurança final, que é já prefigurada e dada em participação nas felicidades desta vida presente. Nesse sentido, JP cita a sentença de Tomás:

Assim como o bem criado é certa semelhança e participação do Bem Incriado, assim também a consecução de qualquer bem criado é também certa semelhança e participação da felicidade definitiva.²⁶⁵

Tal tese verifica-se na linguagem e Pieper, agudamente, aponta em seu tratado sobre a felicidade que, quando as diversas línguas eliminam a distinção entre uma felicidade sublime e as felicidades banais, estão, no fundo, fazendo uma acertada confusão que espelha a realidade!²⁶⁶

Um outro exemplo, ainda mais sugestivo para o nosso caso: quem quer que se pergunte, filosoficamente, “O que, em si e afinal, é o amor?” deve atentar não só para as infinitas distinções de que as línguas grega, latina e neo-latinas dispõem, mas, sobretudo, para as riquíssimas possibilidades

265. *De Malo*, 5, 1 ad 5. Todo este parágrafo se refere à análise que Pieper faz no Cap. I de *Glück und Kontemplation*, München, Kösel, 1957.

266. “Gerade hierin aber, das der **eine** Name, **Glück**, so sehr Verschiedenes benennt (...) gerade in dieser immer wieder einmal verwirrenden Gleichnamigkeit bleibt ein fundamentaler Sachverhalt unvergessen und gewahrbar. Ich wage zu behaupten, dass er die Bauform der ganzen Schöpfung spiegle”. *Glück und Kontemplation*, p.30.

confundentes da língua alemã que, não dispõe senão de um único e confundente substantivo: *Liebe*.

Assim usamos *Liebe* para expressar a preferência por uma determinada qualidade de vinho, como também para designar o solícito amor por uma pessoa que está passando por dificuldades; ou ainda para a atração mútua entre homem e mulher; ou a dedicação do coração a Deus. Para tudo isto, dispomos de um único substantivo: *Liebe*. (...) Esta manifesta, ou simplesmente aparente, pobreza do vocabulário alemão oferece-nos uma oportunidade especial: a de enfrentar o desafio, imposto pela própria linguagem, de não perder de vista aquilo que há de comum, de coincidente entre todas as formas de amor.²⁶⁷

Por esse caminho, pôde Pieper chegar à caracterização do amor como aprovação e à sua genial formulação: Amar é dizer:

Que bom que você exista! Que maravilha que estejas no mundo!

Uma palavra final

Essa dependência da linguagem comum (que acompanha o pensamento e a realidade) faz do filosofar de Pieper um pensamento forte e saboroso, plenamente adequado a aquela intenção de abertura para a totalidade e, principalmente, pleno de sabedoria.

E se – como sempre faz JP – recordamos os antigos mestres do pensamento cristão, verificaremos que em *sapere, sapientia se confundem* os conteúdos semânticos de saber e saborear... e que talvez seja este o segredo do vigor e da perene atualidade do pensamento de Pieper: a sabedoria do erudito que coincide com a sabedoria do homem da rua...

Muito obrigado.

267. PIEPER, J. *Glauben, Hoffen, Lieben*, Freiburg, IBK, 1981, p. 24.

Obras de JP citadas:

(se não há outra indicação, trata-se de obra publicada pela editora Kösel, München)

- Erkenntnis und Freiheit. Essays.* München, DTV, 1964, 152 pp.
- Was heisst Philosophieren? Vier Vorlesungen.* 8ª. ed., 1980, 132 pp.
- Menschliches Richtigsein. Die Kardinaltugenden neu bedacht.* Freiburg, IBK, 1980, 16 pp.
- Wahreit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters.* 1951, 148 pp.
- Nur der Liebende singt,* Stuttgart, Schweibenverlag, 1988, 51 pp.
- Über die Schwierigkeit heute zu glauben. Aufsätze und Reden.* 1974, 332 pp.
- Verteidigungsrede für die Philosophie.* 1966, 152 pp.
- Über das Ende der Zeit. Eine geschichtsphilosophie Meditation.* 3ª. ed. revista, 1980, 160 pp.
- Über den Begriff der Sünde.* 1977, 136 pp.
- Offenheit für das Ganze – Die Chance der Universität.* Essen, Fredebeul & Koenen, 1963, 36 pp.
- Was heisst Akademisch? Zwei Versuche über die Chance der Universität heute.* 1964, 134 pp.
- Tod und Unsterblichkeit.* 1979, 208 pp.
- Buchstabier-Übungen. Aufsätze, Reden, Notizen.* 1980, 184 pp.
- Lieben, hoffen, glauben.* 1986, 382 pp. (reedición de *Über die Liebe; Über die Hoffnung e Über den Glauben*, con nuevo Vorwort)
- Glauben, Hoffen, Lieben.* Freiburg im Breisgau, IBK, 1981, 36 pp.
- Unaustrinkbares Licht.* 2ª. ed., 1963, 105 pp.
- Thomas von Aquin: Leben und Werk.* München, DTV. 1981
- Noch nicht aller Tage Abend. Autobiographische Aufzeichnungen 1945-1964.* 1979, 308 pp.
- Lesebuch.* 1981, 270 pp.
- Glück und Kontemplation.* 1957, 136 pp.
- Hoffnung und Geschichte.* 1967, 139 pp.
- Überlieferung. Begriff und Anspruch.* 1970, 120 pp.
- Das Vierge-spann.* 1964, 288 pp.
- Lieben, hoffen, glauben.* 1986, 382 pp
- Menschliches Richtigsein. Die Kardinaltugenden neu bedacht.* Freiburg, IBK, 1980, 16 pp.
- Hoffnung und Geschichte.* 1967, 139 pp.

A Unidade da Idéia de Homem em Diferentes Culturas

Nossa exposição começará apresentando brevemente uma peculiar característica antropológica, que é uma constante nas tradições sapienciais do Oriente e do Ocidente para, em seguida, contemplarmos – também de modo breve e indicativo – os fundamentos da ética, ponto no qual também, de algum modo, coincidem diversas tradições e línguas.

1. O homem, um ser que esquece

O homem é um ser que esquece!²⁶⁸

Se perguntássemos à milenar tradição do pensamento pelos fundamentos filosóficos da Educação, os antigos dar-nos-iam esta sentença – tão simples – para meditar: “O homem é um ser que esquece”!

No Ocidente, já entre os gregos (de Hesíodo a Aristóteles, de Safo a Platão), encontramos constantemente um extraordinário papel dado à memória (por vezes personificada em *Mnemosyne*), na educação.

Um dos pontos altos dessa tradição dá-se – 500 anos antes de Cristo – com o poeta grego Píndaro. Seu *Hino a Zeus* – um poema que é, ao mesmo tempo, um tratado de educação – parece²⁶⁹ apresentar todas as características de uma das maiores obras-primas de todos os tempos.

A cena descrita por Píndaro é clara: Zeus resolve intervir no caos. Toda a confusão e deformidade vai, então, dando lugar à harmonia e à ordem: *kosmos*.

268. Ao longo deste discurso, seguimos os capítulos de Michèle Simondon “Mnemosyne, mère des Muses” in *La Mémoire et l’Oubli dans la Pensée Grecque jusqu’à la fin du Ve. siècle avant J.C.*, Paris, Société d’édition “Les Belles Lettres”, 1982; de Bruno Snell “Pindar’s Hymn to Zeus” in *The Discovery of the Mind – The Greek Origins of European Thought*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1953; e, sobretudo, de J. Pieper *Nur der Liebende singt*, Schwabenverlag, 1988, p.35 e ss.

269. O poema só fragmentariamente chegou a nós...

E quando, finalmente, o mundo atinge seu estado de perfeição (estreando a terra, os rios, os animais, o homem...), Zeus oferece um banquete para mostrar aos demais deuses – atônitos ante tanta beleza – a sua criação...

Mas, para surpresa geral, um dos imortais pede a palavra e aponta a Zeus um grave e inesperado defeito: estão faltando criaturas que louvem e reconheçam a grandeza divina desse mundo...

...Pois o homem é um ser que esquece!

O homem, ele que foi agraciado pela divindade com a chama do espírito, o homem, afinal, saiu mal feito, mal acabado, ele tende ao embotamento, à insensibilidade... ao esquecimento!

É a partir dessa constatação – dessa trágica constatação de nossa condição ontológica (também ela, hoje, esquecida...) – que se edifica toda a educação ocidental.

As musas (filhas de *Mnemosyne*), as artes, são já uma primeira tentativa de Zeus para remediar essa situação: elas foram dadas pela divindade ao homem como companheiras, para ajudá-lo a lembrar-se...

E é por essa mesma razão que os grandes pensadores da tradição ocidental consideravam as descobertas filosóficas, não tanto um deparar-se algo novo ou insólito, mas, precisamente, *des-cobertas*: trazer à tona algo já visto, já sabido, mas que, por essa entrópica tendência para o esquecimento, não permanecera na consciência.

Assim, a missão profunda da educação não é a de apresentar-nos o novo, mas, algo já experimentado e sabido que, no entanto, permanecia inacessível: precisamente o que se expressa com a palavra *lembrar*.

Claro que ao afirmar o caráter esquecediço do homem, não estamos dizendo que ele se esqueça de tudo, mas, principalmente – e é até uma constatação de ordem empírica – do essencial.

Pois, na verdade, o homem lembra-se de muitas coisas: naturalmente, ele, "criatura trivial" (como diz Guimarães Rosa), *não* se esquece da data do depósito bancário, não se esquece de comprar sua revista predileta, da final do campeonato, nem das comezinhas realidades que compõem nosso rotineiro cotidiano.

Esquece-se, sim, da sabedoria do coração, do caráter sagrado do mundo e do homem...

Se esse "jeito esquecido de ser" é tido, como dizíamos, no Ocidente, por uma característica básica do ser humano; na tradição oriental, por sua vez, tal consideração é ainda mais radical.

Na língua árabe, desde tempos imemoriais, a própria palavra para designar o ser humano é *Insan*. A surpreendente profundidade desse vocábulo torna-se manifesta quando dirigimos nossa atenção para seu significado literal: *Insan* – deriva do verbo *nassa/yansa*, esquecer –, e significa *aquele que esquece*.

A agudeza oriental, ao designar o homem por *Insan*, o esquecente, vê-se confirmada pelo fato de que o próprio falante, em seu dia-a-dia, não se dê conta disso.

Daí a proverbial sentença árabe:

Wa ma sumya al-insan insanan illa linissyanihi

(«O *Insan*, ser humano –o esquecente – foi chamado de *Insan* por causa de seu esquecimento»).

Naturalmente, há na formulação original, um delicioso jogo de palavras, como se disséssemos em português, com Drummond:

“O imposto chama-se imposto, porque nos é imposto”.

Não é de estranhar, pois, que, no Alcorão (20, 50-52), Deus se apresente – em contraposição ao homem – como “Aquele que não esquece”. E o mesmo acontece na Bíblia, quando, pelo profeta, o próprio Deus diz: “Pode, acaso, uma mulher se esquecer de sua criança de peito?... Ainda que ela se esquecesse, Eu não me esqueceria de ti” (Is 49,15).

Essa tese antropológica – a de que o homem é essencialmente um esquecente –, apesar de, ela mesma, estar esquecida, é-nos, no fundo, familiar.

Não, não precisamos recorrer aos grandes filósofos para afirmá-la: bastenos uma canção popular, cujo sucesso, ainda recentemente, correu o mundo todo. Refiro-me a *Unforgettable* de Irving Gordon, que – na interpretação de Nathalie e Nat King Cole – foi a grande vencedora do prêmio *Grammy*.

Unforgettable

(Irving Gordon, 1951)

Unforgettable, that's what you are
Unforgettable, though near or far
Like a song of love that clings to me
How the thought of you does things to me
Never before has someone been more
Unforgettable, in every way

And for ever more that's how you'll stay
 That's why, darling, it's incredible
 That someone so unforgettable
 Thinks that I am unforgettable too...

Nesta canção, após afirmar categoricamente a inesquecibilidade, a pretensa e pretendida inesquecibilidade (*Unforgettable, though near or far... Unforgettable, in every way etc.*), o poeta se trai e – através de duas construções adverbiais – acaba reconhecendo a fraqueza e os limites humanos. São os versos em que fala em *more unforgettable* e *so unforgettable*, afirmando o carácter relativo de nossa lembrança, que admite gradações, mais e menos e, afinal, não é absoluta.

Só a partir dessa consciência de que o homem é esquecediço, é que se pode edificar, dizíamos, uma educação digna desse nome.

Nesse sentido, os antigos desenvolveram uma pedagogia – hoje *esquecida* e incompreendida –, a pedagogia do *dhikr*, a pedagogia do lembrar, a pedagogia baseada na sabedoria do povo, nos provérbios, na memorização, nos gestos, nas festas...

Cabe aqui, então, uma observação sobre a linguagem. Em diversas línguas, o lembrar, o memorizar está associado não já (ou não só...) a um processo intelectual, mas ao coração: saber de memória é, em inglês, *by heart*; em francês, *par coeur*; e esquecer-se de alguém, em italiano, é *scordarsi*, sair do coração...

Lembramos – sabemos *de cor* – o que está em nosso coração. Tomás de Aquino, o grande pensador do Ocidente, explica, agudamente, a razão profunda do lembrar e do esquecer: ele faz a ligação entre amar e lembrar: inesquecível é o que amamos! E, assim, comentando o salmo 9 e falando de Deus como o único que não se esquece, diz:

Illud quod aliquis cum studio et diligentia facit, non obliviscitur quin illud faciat; Deus autem studiosus est ad salutem hominum: et ideo non obliviscitur (In Ps. 9, 8).

“O que não se esquece é precisamente o que se faz com solicitude e amor.²⁷⁰ Ora, Deus ama com solicitude o bem do homem; portanto, Ele não o esquece”.

270. Nesse sentido, note-se que nas canções de amor em inglês, o primeiro sinônimo para *to love* é *to care*.

E assim, um tanto inesperadamente, a tradição clássica em educação, a pedagogia do lembrar, revela-se também uma pedagogia do amor...

2. "Torna-te o que és"

Voltemo-nos, agora, para o fundamento da ética, para os antigos: o próprio ser do homem. Tal concepção pode resumir-se – também ela – numa memorável sentença de Píndaro: "Torna-te o que és!".

Neste espaço, pretendemos indicar, ainda que brevemente, como essa mesma convicção essencial – essencial para o direito, para a filosofia, para o convívio social e para a educação – a afirmação de que a moral se enraíza no ser e até com ele se confunde – é uma convicção universalmente estendida.

Ela não é apanágio da filosofia, mas encontra-se também em diversas outras instâncias: é o sentido profundo do *to be or not to be* shakesperiano (*that is the question...*), encontra-se na Comédia de Dante, na tradição confuciana; do "Torna-te..." de Píndaro às estruturas da língua tupi...

Na *Divina Comédia* (Purg. XXIII, 31-33), ao tratar da recomposição do ser, desfigurado pelos desvios morais, encontramos este enigmático terceto:

"Pareciam-lhes os olhos anéis sem gemas
E quem no rosto dos homens lê 'homem'
Bem poderia reconhecer o M"

Que significa este misterioso M? (emme que rima com gemme). O sentido desses versos é que a ação injusta atenta contra o próprio ser de quem a pratica, desfigura-o, rouba-lhe o *to be*, o rosto humano – poeticamente figurado, em concretismo, na palavra "OmO" (omo, na língua de Dante, significa homem).

Também para Confúcio – e para a tradição do Extremo Oriente, registrada não só em seus tratados sapienciais, mas até mesmo enraizada nas línguas – a moral é o ser homem (*ren*, em chinês / *jin*, em japonês), e o imoral (*fei-ren* / *hi-nin* – a grafia japonesa é idêntica à chinesa) é o não-homem, como plasticamente indica o ideograma da negação e da falsidade, da desestruturação desde dentro, da desagregação, anteposto ao ideograma *ren* homem.

人 非 人

A mesma idéia fundamental é encontrada na sabedoria da língua tupi.

Para o tupi – que usa o sufixo *eté* como intensivo, superlativo e índice de verdade ontológica – (e que de modo inquietante lembra, até foneticamente, a *areté* grega) – o homem bom moralmente é aba-eté, ou seja, o homem de verdade ou, no sentido de S. Tomás, simpliciter e ultimum potentiae. Enquanto o homem imoral é aba-ran, pseudo-homem. O drama fundamental ético-existencial do homem transcende o âmbito da filosofia acadêmica e atinge a arte popular: é apresentado até numa canção de Milton Nascimento, Yauaretê (canção-título do álbum de mesmo nome). Nessa canção, o homem dialoga com a onça yauaretê, pedindo-lhe – a ela que já atingiu o ultimum potentiae de seu ser-onça: yauar-eté – que lhe ensine o correspondente ser-homem. E aí se retoma todo o problema ético, de Platão a Sartre: o que é verdadeiramente ser homem? Maria, a onça yauaretê, já realizou a plenitude do ser-onça (que, no caso, se resume na “sina de sangrar”) e o poeta, entre perplexo e invejoso, pergunta-lhe: O que é ser homem?

Entre outros versos de profunda sintonia com o pensamento clássico, diz a canção: “Senhora do fogo, Maria, Maria / Onça verdadeira me ensina a ser realmente o que sou (...) / Vem contar o que fui, me mostra meu mundo / Quero ser yauaretê / Meu parente, minha gente, cadê a família onde eu nasci? / Cadê meu começo, cadê meu destino e fim? / Pra que eu estou aqui? (...) / Dama de fogo, Maria, Maria / Onça de verdade, quero ter a luz (...) / Me diz quem sou, me diz quem foi / Me ensina a viver meu destino / Me mostra meu mundo / Quem era que eu sou?

Mencionávamos, há pouco, a célebre sentença de Píndaro que resume os fundamentos clássicos da ética: “Torna-te o que és!”. Encontramos uma inesperada prova da força (e da atualidade...) desta sentença no extraordinário êxito alcançado pelo desenho “O Rei Leão”. De fato, para além dos modismos e do cuidado estético, a força da fábula do Lion King encontra-se precisamente em seu centro temático, que remete a Píndaro (ao “torna-te” e também à concepção do homem como esquecente...).

De fato, o auge do enredo encontra-se no drama ético. O exilado leãozinho Simba é convidado ao aburguesamento, ao egoísmo e à indiferença, à recusa da estatura moral a que está chamado:

Timon: When the world turns its back on you, you turn your back on the world.

Simba: Well, that's not what I was taught.

Timon: Then maybe you need a new lesson. Repeat after me.

Hakuna Matata.

Simba: {Still lethargic} What?

Pumbaa: Ha-ku-na Ma-ta-ta. It means "No worries."

Timon: Hakuna Matata!

What a wonderful phrase

Pumbaa: Hakuna Matata!

Ain't no passing craze

Timon: It means no worries

For the rest of your days

Both: It's our problem-free... Philosophy

Timon: Hakuna Matata!

Simba: Hakuna matata?

Pumbaa: Yeah, it's our motto.

Quando – pela ausência de Simba-, a situação de opressão torna-se insuportável – o conselheiro Rafiki sai em busca do jovem leão, procurando chamá-lo à responsabilidade, evocando a figura de seu falecido pai: o leão Mufasa. E convida Simba a contemplar a imagem do pai na superfície da água.

Simba: You knew my father?

Rafiki: {Monotone} Correction – I know your father.

Simba: I hate to tell you this, but... he died. A long time ago.

Rafiki: Nope. Wrong again! Ha ha hah! He's alive! And I'll show him to you. You follow old Rafiki, he knows the way. Come on!

Look down there.

{Simba quietly and carefully works his way out. He looks over the edge and sees his reflection in a pool of water He first seems a bit startled, perhaps at his own mature appearance, but then realizes what he's looking at.}

Simba: {Disappointed sigh} That's not my father. That's just my reflection.

Rafiki: Noo. Look harder.

{Rafiki motions over the pool. Ripples form, distorting Simba's reflection; they resolve into Mufasa's face. A deep rumbling noise is heard}.

You see, he lives in you.

{Simba is awestruck. The wind picks up. In the air the huge image of Mufasa is forming from the clouds. He appears to be walking from the stars. The image is ghostly at first, but steadily gains color and coherence.}

Mufasa: {Quietly at first} Simba...

Simba: Father?

Mufasa: Simba, you have forgotten me.

Simba: No. How could I?

Para finalizar, a resposta de Mufasa, que articula os dois momentos pindáricos fundamentais: todo um programa de reconstrução moral...

Mufasa: You have forgotten who you are, and so have forgotten me. Look inside yourself, Simba. You are more than what you have become.

Simba: How can I go back? I'm not who I used to be.

{Shot of cloud-Mufasa, with glowing yellow eyes. He is framed in swirling clouds, radiating golden light.}

Mufasa: Remember who you are. You are my son, and the one true king.

{Close up of Simba's face, bathed in the golden light, showing a mixture of awe, fear, and sadness. The image of Mufasa starts to fade.}

Remember who you are.

{Mufasa is disappearing rapidly into clouds. Simba runs into the fields trying to keep up with the image.}

Simba: No. Please! Don't leave me.

Mufasa: Remember...

Simba: Father!

Mufasa: Remember...

Simba: Don't leave me.

Mufasa: Remember...

(Fonte: <http://www.lionking.org/~ryan/lionking/text/official/tlkscras.txt>)

A *Prudentia* em Tomás de Aquino: atualidade de uma análise medieval

A editora Martins Fontes publicou em 2005 uma tradução brasileira do *De Prudentia* de Tomás de Aquino, contido na *Suma Teológica*, correspondente às questões 47 a 56, da *secunda secundae*. Esse tratado apresenta grande interesse do ponto de vista da história das idéias: seu autor é “o último grande mestre de um cristianismo ainda não dividido” (Pieper), e o tema é nada menos do que a principal entre as quatro virtudes cardeais (prudência, justiça, fortaleza e temperança), que tanta importância tiveram no Ocidente medieval.

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

Por mais destacada, porém, que seja a importância histórica do *Tratado da Prudência* de Tomás, seu interesse transcende o âmbito da história das idéias e instala-se – superadas as naturais barreiras de linguagem dos 750 anos que nos separam do Aquinate – no diálogo direto com o homem do nosso tempo, como rica contribuição para alguns de seus mais urgentes problemas existenciais.²⁷¹

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

271. É dessa perspectiva que assume – para além das exaustivas análises históricas e historiográficas – as idéias fundamentais de Tomás, no que têm de potencial de diálogo antropológico com o homem de hoje, que nos instalamos. Os condicionamentos de linguagem e contexto histórico – inegavelmente presentes – não impedem, a nosso ver, que haja um fundo comum e que – superadas as dificuldades de superfície – possamos dialogar (e aprender...) com os antigos sobre o homem, as virtudes e os vícios... Se isto não for, em alguma medida, possível, deveremos reduzir Platão, Tomás, Dante ou Shakespeare a meras peças de sítio arqueológico.

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

***Prudentia* e Prudência**

Para bem avaliar o significado e o alcance do *Tratado da Prudência* é necessário, antes de mais nada, atentar para o fato de que *prudência* é uma daquelas tantas palavras fundamentais que sofreram desastrosas transformações semânticas com o passar do tempo.

A proximidade entre a nossa língua e o latim de Tomás não nos deve enganar: ocorre, como dizíamos, um conhecido fenômeno de alteração do sentido das palavras que se manifesta muitas vezes quando lemos um autor de outra época. E não só alteração: como mostra C. S. Lewis,²⁷² dá-se frequentemente, sobretudo no campo da ética, uma autêntica inversão de polaridade:²⁷³ aquela palavra que originalmente designava uma qualidade positiva, esvazia-se de seu sentido inicial ou passa até a designar uma qualidade negativa.

Foi o que aconteceu, entre outras, com as palavras “prudente” e “prudência”. Atingidas ao longo dos séculos pelo subjetivismo metafórico e pelo gosto do eufemismo;²⁷⁴ “prudência” já não designa hoje a grande virtude, mas sim a conhecida cautela (um tanto oportunista, ambígua e egoísta) ao tomar (ou ao não tomar...) decisões. Observação similar – “será que a prudência tornou-se uma qualidade negativa?” – era registrada, já em 1926, por Garrigou-Lagrange.²⁷⁵

272. É o tema de fundo de seu clássico *Studies in Words*, Cambridge at the Univ. Press, 1960.

273. “*The remarkable tendency of adjectives which originally imputes great goodness, to become terms of disparagement*” op. cit., p. 173.

274. Ibidem, cap. I. Cfr. também COPLEY, J. *Shift of Meaning*, London, Oxford University Press, 1961.

275. “*Une étude sur la prudence ne présente au premier abord pour beaucoup de lecteurs qu’un médiocre intérêt. Plusieurs pensent peut-être à monsieur Proudhomme, d’autres*

A virtude cardeal da *Prudentia*

Se hoje a palavra *prudência* tornou-se aquela egoísta cautelosa da indecisão “em cima do muro”; em Tomás, ao contrário, ela expressa exatamente o oposto da indecisão: é a arte de decidir-se corretamente, isto é, com base não em interesses oportunistas, não em sentimentos piegas, não em impulsos, não em temores, não em preconceitos etc., mas, unicamente, com base na *realidade*: em virtude do límpido conhecimento do ser. É este conhecimento do ser que é significado pela palavra *ratio* na definição de *prudentia*: *recta ratio agibilium*, “reta razão aplicada ao agir”, como repete, uma e outra vez, Tomás.

Prudência é ver a realidade e, com base nessa visão, tomar a decisão certa. Por isso, como repete Tomás, não há nenhuma virtude moral sem a prudência, e mais: “sem a prudência, as demais virtudes, quanto maiores fossem, mais dano causariam” (*In III Sent.* d 33, q 2, a 5, sc 3). Com as alterações semânticas, porém, tornou-se intraduzível, para o homem de nosso tempo, uma sentença de Tomás como: “a *prudentia* é necessariamente corajosa e justa”.²⁷⁶

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

Mas este ver a realidade é somente uma parte da prudência; a outra parte, ainda mais decisiva (literalmente) é transformar a realidade vista em decisão de ação, em comando: de nada adianta saber o que é bom, se não há a decisão de realizar este bem...

*songent à une vertu qui consiste surtout à ne pas agir, dès qu'il y a quelque risque à courir: 'Soyons prudents, pas d'affaires'. Et de fait, dans plusieurs dictionnaires, la définition qui est donnée de la prudence fait penser à cette sorte de vertu toute négative, qui n'a guère de la vertu que le nom. La prudence serait-elle une qualité négative?'. GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald "La prudence – sa place dans l'organisme des vertus" *Revue Thomiste*, École de Théologie Saint-Maximin (Var), Année XXXI, Nouv. Série IX, 1926, p. 411.*

276. *Nec prudentia vera est quae iusta et fortis non est.* I-II, 65, 1.

O nosso tempo, que se esqueceu até do verdadeiro significado da clássica *prudentia*, atenta contra ela de diversos modos: em sua dimensão cognoscitiva (a capacidade de ver o real, por exemplo, aumentando o ruído – exterior e interior – que nos impede de “ouvir” a realidade) e em sua dimensão prescritiva, no ato de comandar: o medo de enfrentar o peso da decisão, que tende a paralisar os imprudentes (pois, insistamos, a prudência toma corajosamente a decisão boa!).

É dessa dramática imprudência da indecisão que tratam alguns clássicos da literatura, de que voltaremos a falar mais adiante.

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

Uma das mais perigosas formas de renúncia a enfrentar a realidade (ou seja, a renúncia à *prudentia*) é trocar essa fina sensibilidade de discernir o que, naquela situação concreta, a realidade exige por critérios operacionais rígidos, como num “Manual de escoteiro moral” ou, no campo do direito, num estreito legalismo à margem da justiça. É também o caso do radicalismo adotado por certas propostas religiosas. Tal como o “Ministério do Vício e da Virtude” do regime Taliban, algumas comunidades cristãs – em vez de afirmar o direito (e o dever) do fiel de discernir o que é bom em cada situação pessoal concreta – simplificam grosseiramente: em caso de dúvida, é pecado e pronto!

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

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

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

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

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

“Sempre sei, realmente. Só o que eu quis, todo o tempo, o que eu pejejei para achar, era uma só coisa – a inteira – cujo significado e vislumbado dela eu vejo que sempre tive. A que era: que existe uma receita, a norma dum caminho certo, estreito, de cada uma pessoa viver – e essa pauta cada um tem – mas a gente mesmo, no comum, não sabe encontrar; como é que sozinho, por si, alguém ia poder encontrar e saber? Mas, esse norteado, tem. Tem que ter. Se não, a vida de todos ficava sendo sempre o confuso dessa doideira que é. E que: para cada dia, e cada hora, só uma ação possível da gente é que consegue ser a certa. Aquilo está no encoberto: mas, fora dessa conseqüência, tudo o que eu fizer, o que o senhor fizer, o que o beltrano fizer, o que todo-o-mundo fizer, ou deixar de fazer, fica sendo falso, e é o errado. Ah, porque aquela outra é a lei, escondida e vivível mas não achável, do verdadeiro viver: que para cada pessoa, sua continuação, já foi projetada, como o que se põe, em teatro, para cada representador – sua parte, que antes já foi inventada, num papel...”²⁷⁷

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

277. *Grande Sertão: Veredas*, Rio de Janeiro, José Olympio, 5a. ed., p. 366.

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

Seja como for, não deixa de ser inquietante que na linguagem cotidiana “razão” vá dando lugar a expressões de motivação a-rationais: “Não estou a fim...!”, “sei lá...”, etc. (por outro lado, nossa gíria também tem intuições geniais, como na expressão que resume toda a doutrina da *prudencia* – e seu enlace entre Ser-Verdade-Bem – em três palavras: “cai na real!”).

Por essa razão, para os antigos, a virtude da *Prudentia* era também designada por *discretio*, discernimento, uma virtude difícil porque requer (entre outras qualidades) experiência e memória, mas também objetividade da inteligência. Voltemos à pergunta inicial: baseados em quê tomamos nossas decisões? Quando não há a simplicidade que se volta para a realidade como único ponto decisivo na decisão, acabamos decidindo com base em diversos outros fatores: por preconceitos, etc. Nesse sentido, já a Bíblia (Eclo 37, 11) adverte que não se deve pedir conselho...: “...a uma mulher sobre sua rival; ao covarde sobre a guerra; ao invejoso sobre a gratidão; ao preguiçoso sobre o trabalho; etc.”

Trata-se, portanto, de uma “inteligência” moral, da insubornável fidelidade ao real, que aprende da experiência e, portanto, requer a memória como virtude associada: a memória fiel ao ser.

Precisamente no artigo dedicado à virtude da *memoria* (artigo que anexamos a este estudo), Tomás observa que não pode o homem reger-se por verdades necessárias, mas somente pelo que acontece *in pluribus* (geralmente).

Note-se que esta é também a razão da insegurança em tantas decisões humanas: a *prudencia* traz consigo aquele enfrentamento do peso da incerteza, que tende a paralisar os imprudentes²⁷⁸.

Como já apontávamos, é dessa dramática imprudência da indecisão, que

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

falam alguns clássicos da literatura: do “*to be or not to be...*” de *Hamlet* aos dilemas kafkianos (o remorso impõe-se a qualquer decisão), passando pelo “Grande Inquisidor” de Dostoiévski, que descreve “o homem esmagado sob essa carga terrível: a liberdade de escolher”²⁷⁹ e apresenta a massa que abdicou da prudência e se deixa escravizar, preferindo “até mesmo a morte à liberdade de discernir entre o bem e o mal”²⁸⁰. E, assim, os subjugados declararam de bom grado: “Reduzi-nos à servidão, contanto que nos alimenteis”.²⁸¹

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

“o anel que tu me deste
era vidro e se quebrou
o amor que tu me tinhas
era pouco e se acabou”.

E a inveja e a eterna insatisfação humana eram ludicamente desmascaradas: a galinha do vizinho é que bota ovo amarelinho (e ainda por cima: bota um, dois,..., dez!).

E aprendíamos que a prudência só vem com a experiência: “enganei um bobo, na casca do ovo...”.

E mais: na ingenuidade da infância, assumíamos nossa incapacidade de realizar as escolhas fundamentais (como a de ter que decidir quem é que ia se encarregar da triste missão de jogar no gol...) e as confiávamos claramente à cega sorte (“Lá em cima do piano tem um copo de veneno...” ou “minha mãe mandou escolher este daqui...”, ou ainda o “bem-me-quer”, “uni, duni, tê” etc.).

Hoje, adultos, não adotamos mais esse critério (que, pelo menos, tinha a vantagem de sinceramente reconhecer a incapacidade de decidir). Nós pretendemos não necessitar de uma virtude (toda a profunda antropologia das virtudes cardeais nem sequer está mais em nosso campo de visão...), pois presumimos dispor de recursos técnicos ou científicos que permitam tornar dispensável o âmbito moral, a virtude cardeal da prudência. Mas, não por acaso,

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

280. *Ibidem*, p. 225.

281. *Ibidem*, p. 224.

“cardeal” vem da palavra latina *cardus*, gonzo, eixo em torno do qual se abre a porta (a porta da realização humana, do *to be*). Abdicar da *Prudentia*, a cardeal das cardeais, significa perder o eixo, o gonzo, tornar-se des-engonçado existencialmente! Abdicar da prudência é abdicar da realidade e confiarmos a um *Ersatz* – como ao Grande Inquisidor – as decisões fundamentais da existência...

O Tratado da Prudência no pensamento “negativo” de Tomás

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

Esse posicionamento é o de uma *theologia negativa* e de uma *philosophia negativa*. Precisamente pela ignorância desse decisivo caráter “negativo” no pensamento de Tomás é que ele tem sido freqüentemente mal compreendido, até pelos tomistas. Aliás, o filosofar de Tomás é tal que é incompatível com um “tomismo”,²⁸² com um “sistema” filosófico ou com um racionalismo (e tantas vezes Tomás tem sido injustiçado com o rótulo de racionalista).

Examinemos três instâncias desse caráter negativo no pensamento de Tomás.

No que diz respeito ao conhecimento, Tomás assume uma *philosophia negativa*. Para a descrição desse posicionamento, recorreremos à incomparável análise de Josef Pieper, em *Unaustrinkbares Licht*.²⁸³

“Limitamo-nos a falar apenas da *philosophia negativa* – embora Tomás tenha formulado também os princípios de uma *theologia negativa*. Certamente

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

283. Seguimos a edição brasileira “O Elemento Negativo na Filosofia de Tomás de Aquino”, *Revista de Estudos Árabes*, São Paulo, CEAr-DLOFFLCHUSP, N. 5-6, jan/dez 1995. A tradução é de Gabriele Greggersen.

este traço também não aparece com clareza nas interpretações usuais; freqüentemente é até ocultado. Será raro encontrar menção do fato de a discussão sobre Deus da *Summa Theologica*²⁸⁴ começar com a sentença: 'Não podemos saber o que Deus é, mas sim, o que Ele não é'. Não pude encontrar um só compêndio de filosofia tomista, no qual se tenha dado espaço àquele pensamento, expresso por Tomás em seu *Comentário ao De Trinitate* de Boécio²⁸⁵: o de que há três graus do conhecimento humano de Deus. Deles, o mais fraco é o que reconhece Deus na obra da criação; o segundo é o que O reconhece refletido nos seres espirituais e o estágio superior reconhece-O como o Desconhecido: *tamquam ignotum!* E tampouco encontra-se aquela sentença das *Quaestiones disputatae*: 'Este é o máximo grau de conhecimento humano de Deus: saber que não O conhecemos', *quod (homo) sciat se Deum nescire*²⁸⁶. E, quanto ao elemento negativo da *philosophia* de Tomás, encontramos aquela sentença sobre o filósofo, cuja dedicação ao conhecimento não é capaz sequer de esgotar a essência de uma única mosca. Sentença que, embora esteja escrita em tom quase coloquial, num comentário ao *Symbolum Apostolicum*,²⁸⁷ guarda uma relação muito íntima com diversas outras afirmações semelhantes. Algumas delas são espantosamente 'negativas' como, por exemplo a seguinte: *Rerum essentiae sunt nobis ignotae*; 'as essências das coisas nos são desconhecidas'.²⁸⁸ E esta formulação não é, de modo algum, tão incomum e extraordinária, quanto poderia parecer à primeira vista. Seria facilmente possível equipará-la (a partir da *Summa Theologica*, da *Summa contra Gentes*, dos *Comentários* a Aristóteles, das *Quaestiones disputatae*) a uma dúzia de frases semelhantes: *Principia essentialia rerum sunt nobis ignota*;²⁸⁹ *formae substantiales per se ipsas sunt ignotae*;²⁹⁰ *differentiae essentialia sunt nobis ignotae*.²⁹¹ Todas elas afirmam que os 'princípios da

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

285. I, 2 ad 1.

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

287. Cap. I.

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

289. *In De Anima 1, 1, 15*.

290. *Quaest. disp. de spiritualibus creaturis, 11 ad 3*.

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

essência', as 'formas substanciais', as 'diferenças essenciais' das coisas, não são conhecidas."

Esse caráter "negativo" informa também seu modo de fazer teologia, teologia essencialmente bíblica. Contra as *rationes necessariae* de um Anselmo, contra a pretensão de deduzir logicamente as verdades da fé, Tomás afirma o mistério para o homem, contraponto da liberdade de Deus: "Não há nenhum argumento de razão, naquelas coisas que são de fé."²⁹²

E na questão: "Se Deus teria se encarnado se não tivesse havido o pecado do homem", Tomás recolhe como objeções os argumentos tradicionais na Escolástica: "Sim, a Encarnação necessariamente ocorreria, pois a perfeição pressupõe a união do primeiro – Deus – com o último, o homem"; ou: "Seria absurdo supor que o pecado tivesse trazido para o homem a vantagem da Encarnação e que, portanto, necessariamente, teria havido Encarnação, mesmo sem o pecado"... Tomás, em sua resposta, refuta categoricamente essas objeções, afirmando: "A verdade sobre esta questão só pode conhecê-la Aquele que nasceu e se entregou *porque quis*²⁹³ "294 .

Nesse quadro "negativo", pode-se compreender melhor o significado da *prudentia* em Tomás: porque não conhecemos completamente as coisas, não podemos ter a certeza matemática nem critérios operacionais para discernir o bem; para a boa decisão moral, precisamos das (frágeis e incertas) luzes da *prudentia*: ter a memória do passado, examinar as circunstâncias (e as circunstâncias como fonte de moralidade detonam qualquer tentativa de espalhar a conduta em manuais de escoteiro morais), recorrer ao conselho (não por acaso, com a supressão da *prudentia* na pregação da Igreja contemporânea, "conselho" deixou de significar aconselhar-se a si mesmo e passou só a significar conselho dado por outro), etc.

E é que também no que se refere à *prudentia*, estão, como pano de fundo, os dois elementos-chave de Tomás: mistério e liberdade. Afirmar a *prudentia* é afirmar que cada pessoa é a protagonista de sua vida, só ela é responsável, em suas decisões livres, por encontrar os meios de atingir seu fim: a sua realização. Esses meios não são determináveis "*a priori*"; pertencem, pelo

292. In III Sent. d 1, q 1, a 2, c.

293. In III Sent. d 1, q 1, a 3, c.

294. Este exemplo está em Josef Pieper, *Scholastik*, München, DTV, 1978. O capítulo XI é indispensável para este tema.

contrário, ao âmbito do contingente, do particular, do incerto do futuro e, necessariamente, a *prudentia* se faz acompanhar da insegurança, da necessária insegurança que acompanha toda vida autenticamente humana. Afinal, para Tomás, o que o conceito de pessoa acrescenta à essência humana é precisamente a individualidade concreta: “alma, carne e osso, são configuradores do homem (*sunt de ratione hominis*); mas esta alma, esta carne e estes ossos são configuradores deste homem (*sunt de ratione huius hominis*) e assim ‘pessoa’ acrescenta à configuração da essência os princípios individuais”.²⁹⁵

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

Nota sobre a prudência e as religiões

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

Certamente, todo aquele que crê está legitimado em pedir luzes a Deus para suas decisões (é o que, para a doutrina católica, é “conselho”, dom do Espírito Santo); o que não se pode é avalizar com a autoridade divina posições meramente temporais, como a de saber se a falta foi dentro ou fora da área... Em todo caso, a iluminação sobrenatural deve ser (caso queiramos fazer uso público dela) de tal ordem que torne visíveis para qualquer um a realidade de que se trata (penso que é isso o que se pede naquele verso do mais clássico hino ao Espírito Santo, o “*Veni Creator*”: *Mentes tuorum visita*, visita as mentes dos que são teus...). Outra atitude degeneraria em tirania, em teocracia.

295. I, 29, 2 ad 3.

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

É muito perigoso o uso indevido da religião em questões meramente temporais (naturalmente, questões éticas como a defesa da vida ou da justiça social não são questões meramente temporais e as religiões podem – e devem – trazer reflexão adequada para seu equacionamento na sociedade).

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

Num processo por homicídio, em 1985, um juiz de Campo Grande aceitou que a defesa apresentasse “cinco cartas psicografadas pelo médium Chico Xavier, nas quais a vítima dá a entender que a arma disparou acidentalmente. O júri o absolveu, mas a sentença foi anulada por recurso da promotoria, que quer condenação por homicídio doloso” (“Marido das cartas psicografadas volta a júri”, *O Estado de S. Paulo*, 6-4-90, p. 16).

Em outro júri de homicídio, um juiz de Gurupi-GO, em 1987, convocou Chico Xavier como testemunha (não como testemunha visual, mas mediúnicamente!), pelo fato de o médium ter recebido mensagem do além da pretensa vítima (“Testemunha do crime: o médium”, *O Estado de S. Paulo*, 25-3-87, p. 17). E o “Jornal Espírita” comentou essa notícia em matéria de primeira página: “Haverá de chegar um tempo em que os espíritos poderão vir do ‘lado de lá’ – com o aval das autoridades – consertar tantas injustiças” (Ano XI, No. 143, Maio de 1987).

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

Que os espíritos nos orientem sobre questões de foro íntimo ou, então, tal como no caso do profeta Daniel, nos apontem as razões – visíveis para todos – que possam nortear nossas decisões prudentes.

Pensamento Confundente e Neutro em Tomás de Aquino

1. Pensamento Confundente

“Minha pátria é a língua...”, já dizia o Pessoa. Ao analisar cultura e mentalidade de um povo, a língua é um fator importante, na medida em que condiciona o pensamento, a possibilidade de acesso à realidade.

Uma dessas formas de acesso ao real é o pensamento confundente, que – numa primeira aproximação – concentra numa única palavra realidades distintas, mas conexas. Se distinguir, dar nomes diferentes para realidades diferentes, é uma importante função da língua; “confundir” é – como já faziam notar Ortega y Gasset e Julián Marías – igualmente importante, pois:

“Não haveria como lidar intelectualmente com realidades complexas, em suas conexões, nas quais interessa ver o que há de comum e, portanto, o tipo de relações que há entre realidades que, de resto, são muito diferentes”.²⁹⁶

Em maior ou menor grau, variando de acordo com o setor da realidade a que se aplicam, todas as línguas são “distinguentes” e todas as línguas são confundentes. *Grosso modo*, se as línguas ocidentais parecem tender mais

296. MARÍAS, J. “Entrevista a JL, 26-5-99” <http://www.hottopos.com/videtur8/entrevista.htm>. *Videtur* No.8, 1999, DLO-FFLCH-USP. Um belo exemplo é dado pelo próprio Marías: “Muitas vezes me tenho referido à vaguíssima e estupenda palavra de nossa língua ‘bicho’ – palavra exasperante para um zoólogo, creio que estão classificadas umas oitenta mil espécies de coleópteros –, que permite designar inúmeras espécies animais, prescindindo de suas diferenças. Se estou lendo ou escrevendo e entra um inseto pela janela – como no poema de Dámaso Alonso –, não poderia tomar facilmente uma decisão de conduta, se tivesse que comportar-me com ele de acordo com sua espécie. Mas, o que quero é unicamente tirá-lo daqui, e tenho que tratá-lo como ‘bicho’ sem estabelecer outros questionamentos” (MARÍAS, J. *La felicidad humana*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp.16-17.)

para a distinção, as línguas dos Orientes – consideraremos o caso da língua árabe –, parecem convidar ao pensamento confundente.

Tome-se, por exemplo, a palavra árabe *Salam* (ou sua equivalente hebraica: *Shalom*), usualmente traduzidas por *paz*. Ou melhor, se quisermos ser fiéis à semântica semítica, consideremos não a palavra, mas o radical tri-consonantal (que é a alma da língua semita: o radical determina essencialmente o campo de significado; as vogais só fazem a determinação periférica de sentido) S-L-M, ou em hebraico Sh-L-M.

Paz é somente um dos múltiplos significados confundidos em S-L-M.

S-L-M significa igualmente, por exemplo, unidade, integridade física ou moral: quando eu quebro este giz, sofro um ferimento, estabeleço uma separação ou produzo uma peça com defeito estou rompendo a S-L-M. Daí que o nome **SaLyM**, tão freqüente entre os árabes, signifique “o íntegro”, o que não se corrompe... Naturalmente, ninguém no Ocidente diria de um giz quebrado que ele perdeu sua “paz”, associação evidente e conatural para o semita. É por isso que, fora do contexto confundente semita, é extremamente enigmática a formulação do apóstolo Paulo, que, escrevendo em grego (mas pensando com sua cabeça semita) diz que “Cristo é nossa paz...” (*Autos gar estin he eirene hemon...* Ef. 2, 14), fórmula que os cristãos ocidentais repetem devotamente, mas sem compreender seu significado. E quando examinamos a razão pela qual o apóstolo afirma que Cristo é “nossa paz”, aí a perplexidade do Ocidente torna-se total: “Cristo é nossa paz porque Ele quebrou o muro... (!?) e de dois fez um”. O que, para um semita, é totalmente natural.

Confundindo os conceitos de paz, saúde (física ou espiritual) etc. é natural que a saudação mais comum no mundo árabe (para encontro ou despedida) seja também precisamente: *Salam!* S-L-M indica também aceitação (de boa ou má vontade), daí que a atitude religiosa de acolhimento da vontade de Deus seja *iSLaM*.

A mesma palavra S-L-M significa, ainda, integridade territorial. Assim, de Salomão (**SaLuMun** ou **SuLaiMan**), Deus diz a seu pai Davi (um homem de guerras), em atenção ao nome de Salomão: “Este teu filho será um homem de *shalom*, pois Salomão é o seu nome” (1 Crn 22,9). E Deus, apesar da infidelidade do rei, mantém a “integridade”, a “totalidade” do reino de **Salumun** e diz: “Não tirei da mão de Salumun parte alguma do reino...” (I Reis 11,34).

Em outras palavras, tanto para o árabe quanto para o judeu, a integridade territorial e a paz são pensadas confundentemente como uma única realidade: se faltar um milímetro quadrado do que se considera ser seu território, não há paz. Por contraste, imaginemos que o Rio Grande do Sul pretenda separar-se do Brasil e constituir uma “República Farrroupilha”. E que tal proposição seja referendada amplamente por um plebiscito, no qual os demais estados da União concordassem, de boa vontade, com essa separação. Nesse caso, nenhum de nós diria que houve uma quebra de paz (pelo contrário, promover-se-iam até churrascos “binacionais” de confraternização...). Já para um árabe ou um israelense, para quem **paz** contém, “confunde”, muito mais do que “não-guerra”, é inconcebível uma subtração de território que não fosse quebra de “paz”. É o que diz numa entrevista um árabe que passou muitos anos no Brasil antes de retornar para o Líbano: “Paz – Ouvindo o jorro de esperança, o comerciante ‘batricio’ Abdul Razak Masjzoub interrompe, nervoso:

‘Tem obstáculo muito grande para a paz. (...) Paz que estão fazendo não justa: cadê Jerusalém? Cadê o sul do Líbano? Para dar certo, o paz tem que ser geral. Devolver tudo ocupado. Isto se chama paz.’”²⁹⁷

Características da língua, não alheias a sangrentos conflitos...

No exemplo acima, ou quando a língua chinesa confunde diversos significados em torno da palavra *Tao*,²⁹⁸ não se trata, evidentemente, de mera equívocidade (como no caso de nossa palavra “manga” – a fruta e a parte da vestimenta que recobre o braço), mas de que a própria visão de mundo, o próprio pensamento está marcado pelo confundente: governo, sabedoria e virtude (*Tao*) devem ser indissociáveis.

O português também tem suas confundências. Sobretudo, o português do Brasil, com nossa propensão ao genérico, à indeterminação, ao neutro. No outro dia, dirigindo-me a um colega, vizinho de prédio, a quem frequentemente dou carona, perguntei: “E aí, você vai para a USP amanhã?”. Sua resposta foi: “Devo ir”. O leitor (e mesmo o interlocutor) não tem a menor possibilidade de saber o que significa esse “devo”, entre nós, muito confun-

297. *O Estado de S. Paulo* 20-10-93, A 11.

298. Em sua tese sobre Confúcio, “Antropologia Filosófica e Fundamentos de Educação nos *Analectos* de Confúcio” (Feusp., 1999), a Profa. Ho Yeh Chia mostra como essa palavra confunde, nos *Analectos*, ao menos oito significados distintos para o Ocidente.

dente. Como traduzi-lo, por exemplo, para o inglês (*should, have to, supposed to, must, ought...*)? Pois, esse “devo” pode ser interpretado desde a mais absoluta e imperativa decisão de ir (“eu devo ir, senão a USP desmorona”) até a mais descomprometida e frágil intenção (“eu não falei que iria, eu falei ‘devo ir’, e aí apareceu um desenho animado legal na TV e eu não fui”).

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

2. O neutro, a Trindade e Tomás

No quadro geral do confundente, destaquemos o neutro, importante para a compreensão não só de tantos aspectos da teologia medieval, mas também da própria mentalidade brasileira. Neste tópico, indicaremos brevemente um aspecto essencial desse recurso do latim, em diálogo com o português do Brasil, que, por sua cultura e mentalidade, embora não conte com o instrumento gramatical próprio, propende fortemente ao neutro. O provérbio é: “pão, pão; queijo, queijo!”, mas não para o brasileiro (e menos ainda para o mineiro...); para nós, não é nenhum dos dois: nem pão nem queijo; em todo caso: pão de queijo! *Utrum* é precisamente a forma latina que exige a definição de um de dois; daí que *ne-utrum* seja: nenhum dos dois, *neutrum!*

As línguas que dispõem do neutro (como o latim ou o espanhol) contam com uma ampliação de horizontes de pensamento, sem o qual tornam-se inacessíveis diretamente algumas regiões do real. E como se trata praticamente de uma necessidade, acabamos por improvisar recursos de linguagem para recuperar as possibilidades de pensar proporcionadas pelo neutro, um dos grandes excluídos de nossa gramática. Assim, embora o português não possua o neutro, o gênio brasileiro atinge, como veremos, o espírito do neutro, sobretudo na criativíssima giria produzida nestes trópicos.

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

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

Na verdade, o neutro puxa para a abstração, para a totalidade, para a indeterminação mais do que para “seres concebidos como não animados” e nem tampouco é uma “terceira opção” para aqueles que não decidiram ainda se são masculinos ou femininos... Masculino e feminino só se opõem ao neutro enquanto determinação; não enquanto a “gênero” ou sexo. Tomás de Aquino – cujo pensamento filosófico e teológico explora muito as ricas possibilidades do neutro – no-lo explica:

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

Um exemplo de neutro dá-se quando dizemos a quem vem correndo para entrar no elevador: “– Desculpe, não há mais lugar, já somos **sete**” (não interessam aqui as determinações desse “sete”: não só as concretizações de sexo, homens/mulheres, mas também outras determinações concretas como: negros/brancos, alunos/professores, palmeirenses/corintianos, etc.; trata-se do neutro “sete”).

Claro que só com enunciar isto (isto: o neutro como um plano superior no qual se desconsideram as diferenças), já se pode intuir imediatamente a imensa importância que o neutro terá para a metafísica de Tomás.

O que acontece quando suprimimos as diferenças? Englobamos basset, labrador e poodle no genérico cachorro, que engloba todas as raças e não se identifica com uma determinada. E se ascendemos para um plano ainda mais genérico, cachorro, gato, búfalo, camelo etc. remetem ao “neutro” mamífero; que, por sua vez, remete a “animal” – no qual desconsideramos as diferenças entre mamíferos e répteis; e de animal saltamos para vivente etc. até o mais indeterminado “neutro”, coração da metafísica: Ser (naturalmente, cabe recordar aqui que – como veremos adiante – o ser não é um depósito informe e passivo, “esperando” para ser atualizado; é o próprio ato do ente. Lembremos também que, para Tomás, o ente não é gênero e se predica analogicamente).

Não é por acaso que nossos autores mais metafísicos, João Guimarães Rosa e Clarice Lispector, tenham sua clave de interpretação mais profunda precisamente na confundência do neutro. O neutro é o grande tema (e em alguns casos até mesmo o personagem) dessa grande literatura brasileira.

Neutro é a terceira margem, “perto e longe”, “nosso pai não voltou. Ele não tinha ido a nenhuma parte”. Neutro é o grande sertão: “o sertão é sem lugar”, “o sertão não chama ninguém às claras; mais, porém, se esconde e acena”, “o sertão é de noite”, “o sertão é uma espera enorme”, “aceita todos os nomes”, “sertão é o sozinho”, “Sertão: é dentro da gente”.

Neutro dos neutros é a busca, como suprema categoria e paixão metafísica, de Clarice *Introspector*. É o tema clariciano por excelência e mesmo o personagem de *A Paixão segundo G. H.*:

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

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

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

“Como poderei dizer senão timidamente assim: **a vida se me é**. A vida se me é, e eu não entendo o que digo. E então adoro.” (*ibidem* p. 100)

O neutro – pela *via negativa*: a *theologia negativa* que Tomás aprende do Pseudo-Dionísio Areopagita – nos conduz a Deus. A Deus como aquele que não é. Aquele que não é esta ou aquela determinação; porque por outro lado, Ele é Aquele que é; é, sem mais; é e ponto. Pela eminente positividade de ser, não se trata portanto de um Deus invertebrado, como no filme argentino *O filho da noiva*. Nesse filme, ante as burocráticas exigências canônicas do pároco, o protagonista – interpretado por Ricardo Darín – queixa-se ao sacerdote para que resolva o problema do casamento de seu pai, “que já é velho como Deus”. O padre lhe responde: “Não meu filho, Deus não é velho nem jovem; homem nem mulher; branco nem preto”. Ao que o filho da noiva responde: “Mas padre, esse é o Michael Jackson, não Deus!!”

Embora pareça à primeira vista surpreendente, o neutro é utilizado também para celebrar a amada. Na verdade, o elogio neutro é mais profundo: atinge a própria essência da pessoa, com seu encanto indefinível, em seu

mistério inefável, transcendendo as vistosas formosuras da superfície (ele não elogia a concreta unha pintada do pé da amada, mas o neutro).

Como na canção *Você* de Tim Maia:

Você é algo assim..., é tudo pra mim...

O enamorado vale-se do neutro porque:

Você é mais do que sei, é mais que pensei, é mais que eu esperava,
baby...

Ou em *Something* de George Harrison:

Something in the way she moves, / attracts me like no other lover.

(...)

Somewhere in her smile she knows, / that I don't need no other lover.

(...) / Something in her style that shows me

E é que a atração profunda, o verdadeiro encanto, situa-se numa região indefinível (*something*), que transcende as qualidades visíveis, alojando-se no neutro (*way, style*), no âmbito da manifestação da neutra coisa (como no *Das Ding* de Heidegger, que fala da "coisa" como neutra reunião...): *something in the things she shows me*; o neutro *moves* (em lugar do concreto *walks*, evocando a neutralidade do "movimento" aristotélico, passagem de *dýnamis* para *enérgeia*...). E o enigmático sorriso neutro, literalmente u-tópico, *somewhere (!) in her smile*... Em algum lugar daquele sorriso... Como nos intrigantes e neutros sorrisos da *Virgen Blanca* de Toledo, da *Mona Lisa* ou do *Ange au Sourire* de Reims.

É essa força do neutro que é explorada pelas campanhas de publicidade como a do Mc Donald's: *I´m lovin it (Ich liebe es; amo muito tudo isso etc.)*; ou a da Nike: *Just do it; etc.*

A indeterminação do neutro permite à Teologia expressar delicadas teses trinitárias. Assim, diz Tomás:

"Já que em Deus a distinção é segundo as pessoas e não segundo a essência, dizemos que o Pai é *alius* [*outro*, masculino] em relação ao Filho, mas não que é *aliud* [*outro*, no sentido de outra coisa, neutro];

e que Pai e Filho são *unum* [um, neutro, no sentido de *lo mismo*] mas não *unus* [masculino, no sentido de *el mismo*]” (I, 31, 2 ad 4).²⁹⁹

Também é o neutro – que aponta para a totalidade e não interessam as determinações – que encontramos na sentença de Terêncio: “*Homo sum et nihil humani alienum me puto*”, sou homem e nada *do humano* (“daquilo que é humano”) considero alheio a mim. Evidentemente, nossa substantivação (“o humano”, “o social” do famoso slogan “tudo pelo social” etc.) é uma aproximação do extinto neutro.

Tomás discute também o papel do neutro na substantivação. No começo do *Comentário às Sentenças*, ao discutir a unidade de essência e a distinção de pessoas em Deus, surge a questão: se o Filho é outro que o Pai. E a objeção: dada a unidade da substância, não se pode dizer que o Filho seja outro [*aliud*, neutro] que o Pai; e como o modo neutro ou masculino de significar não altera o significado, então não se poderia dizer que o Filho seja outro [*alius*, masculino] que o Pai.

A refutação de Tomás a essa objeção vai mostrar que o emprego do neutro muda completamente o significado em relação ao masculino. Mas, para bem compreender este ponto é necessário ir ao começo do *corpus*, onde Tomás explica porque a essência tem caráter neutro. Note-se que já a primeira linha mostra o uso do neutro e a falta que ele faz em português: “*In divinis invenimus tria...*”. Nos (assuntos) divinos encontramos três (aspectos), a saber: essência, pessoa e propriedade, que correspondem a três gêneros. E a essência corresponde ao neutro pois a essência é comum e indistinta. E, pouco depois, na resposta àquela objeção, Tomás fala da substantivação e de como são totalmente diferentes o neutro e o masculino:

“É o gênero neutro que é substantivado e não o masculino. O substantivo tem sua significação absoluta, enquanto a significação do adjetivo é sobre o sujeito. Quando, porém, empregamos um termo de modo absoluto ele é tomado de acordo com o que ele é pura e simplesmente, como é o caso de ‘ente’, que tomado em sentido

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

absoluto, significa 'substância'. E sendo a *aliedade* da essência a pura e simples *aliedade*, é o neutro substantivado que comporta a *aliedade* da essência, enquanto o masculino – que suporta o adjetivo – situa a *aliedade* em seu sujeito. Daí que, se um termo pessoal é seu substantivo, ele designa a distinção das pessoas e é verdade dizer: o Pai é outro que o Filho. Mas se o termo for essencial e designar diversidade de substância, então é falso dizer: o Pai é outro Deus que o Filho (...) A *aliedade* significada em masculino e neutro não se referem à mesma coisa" (In I Sent. d. 9, q. 1, a. 1 ad 2).³⁰⁰

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

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

Uma indeterminação que rege diversos setores da existência, como por exemplo: o tempo. Para indicar que uma ação é maximamente imediata, o brasileiro diz o vago: "na hora"³⁰¹ (pastéis fritos na hora; consertam-se sapatos na hora etc.); já em Portugal a faixa de indeterminação é bem mais estreita; é "ao minuto" (e nos EUA "*at the moment!*"). O caso extremo é o da Bahia, onde a (inútil) insistência do estrangeiro em marcar hora, em perguntar por prazos, chega a ser quase ofensiva e é fulminada pelos indeterminadíssimos: "depois do almoço", "um minutinho" etc. Quantas brigas de casais, por exemplo, têm sua raiz última nas diferentes preferências de determinação dos cônjuges: a resposta de um deles ao celular: "calma, estou quase che-

300. Neutrum genus substantivatur, et non masculinum. Substantivum autem significationem suam habet absolutam; sed adjectivum ponit significationem suam circa subjectum. Quando autem aliquid dicitur absolute, intelligitur de eo quod simpliciter est, sicut ens, absolute dictum, significat substantiam; et ideo quia alietas essentiae est simpliciter alietas, ideo neutrum genus substantivatum importat alietatem essentiae. Sed genus masculinum, quia adjective tenetur, ponit alietatem circa suum subjectum. Unde si terminus personalis est suum substantivum, designat distinctionem personarum. et ideo haec est vera: Pater est alius a Filio. Si autem sit terminus essentialis, designat diversitatem substantiae unde haec est falsa: Pater est alius Deus a Filio. (...) alietas significata in masculino et neutro, non ad idem refertur.

301. Daí que, na gíria, "da hora" signifique bom, excelente...

gando!", bem que poderia – queixa-se o outro – ser substituída por algo mais determinado, como "já estou na esquina da padaria" ou "no máximo em três minutos de relógio eu chego aí" etc.

Indeterminação do espaço, por formas carregadas de subjetividades: "é pertinho", é "logo ali" etc.

Seja como for, a indeterminação na linguagem, afinal, suaviza (neutraliza) as formas de convivência. Une-se o gosto pelo indefinido, pelo genérico, com o oportunismo de fazer "média", ficar em cima do muro: ninguém sabe o dia de amanhã, vai que num segundo turno se venha a necessitar de um apoio do partido inimigo... Além do mais, é sempre perigoso expressar-se concreta e claramente. Se a brasileira indeterminação do tempo realiza-se em grau máximo no baiano; a das formas, realiza-se no mineiro. Como se sabe, mineiro não é contra nem a favor; muito pelo contrário. Come quieto... e pela borda. Não dá bandeira.³⁰²

As instituições. O neutro, a neutralidade do neutro, faz parte de nossa cultura, está arraigadíssima no Brasil: o que, em outros países dá-se como afirmação (ou negação) veemente, aqui perde os contornos nítidos, adquire forma genérica! Se não reparamos nesse fato é porque ele nos é tão evidente que chega a ser conatural e atinge até nossas instituições. Pensemos, por exemplo, nessa – incrível, para os estrangeiros! – instituição tupiniquim: o ponto facultativo. Como dizia o saudoso Stanislaw Ponte Preta: "vai explicar pro inglês o que é um ponto facultativo?" – É feriado? – Não, Mr. Brown, é ponto facultativo!! – Então, se não é feriado, haverá trabalho normal? – Não, Mr. Brown, claro que não haverá trabalho: é ponto facultativo!! Não é feriado, mas não deixa de ser... É neutro!

O neutro, banido da gramática da língua portuguesa, é resgatado (ou,

302. Daí a certa descrição de uma de nossas mais geniais piadas:

Dois mineiros pescando na beira do rio. De repente, ouvem um barulho vindo de cima: flapt..., flapt..., flapt...

Olham para cima e vêem um enorme elefante, batendo as orelhas e voando!!! Bem acima de suas cabeças!

Um olha para o outro e voltam a se concentrar na pescaria...

Mais alguns minutos e o mesmo barulho... Era outro elefante, também voando baixo, a poucos metros de suas cabeças. Mais alguns minutos e outro elefante... e outro... e mais outro...

Após o décimo elefante, um vira para o outro e diz:

— É, cumpadre... o ninho deles deve di sê aqui pertim.

ao menos, seu espírito, que remete à totalidade e à indeterminação) genialmente pela gíria brasileira (claro que a lei do mínimo esforço contribui, e muito, para esses refinamentos de linguagem; afinal, “para bom entendedor...”).

Seguem-se alguns exemplos em negrito (nota-se a indeterminação do neutro quando, em cada caso, ao se ajuntar a pergunta “... o quê?” a resposta “Não interessa, é neutro!” manifesta o caráter genérico):

Numa boa – Um leve acidente de trânsito, um espelho deslocado. Em vez de discutir e chamar a polícia, vamos resolver **numa boa**. (Numa – o quê – boa? Não interessa, é neutro!)

Qual é a dele? – Tipicamente neutro. Bem apropriado à mentalidade neutra brasileira, que deixa cada um **na sua**... (Na “sua...” o quê ? Não interessa, é neutro!)

Qual é? (ou: qual é, **ô meu?**) – Forma ainda mais neutra (mais totalizante e indeterminada) do que a anterior.

Pô, o cara chega aqui **na maior**. Esse cara **tem cada uma**... (na maior, o quê? Não interessa, é neutro!).

Ô, chefia – Vocativo de garçon em boteco. Garçon, que não só é promovido a (reles) chefe, mas à neutra (e, portanto, total) “chefia”. Vê... **o de sempre**. Nessa mesma linha, usa-se o vocativo “Ô malandragem”, mais geral do que o concreto “malandro”; “Ô amizade” etc.

Numa pior – **Sabe como é**, ele tá numa pior...

Tenta, vai que **numa dessas, rola**...

Aprontou, aprontou **todas** – E ainda fica **se achando**... **É dose**...

Tendendo à generalidade do neutro está o “**a gente**” (pronomes indeterminado entre o “eu” e o “nós”).

3. Linguagem que distingue; linguagem que confunde

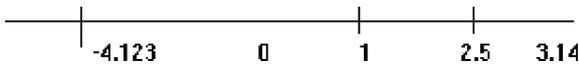
Não só o distinguir, dizíamos, mas também o “confundir” são importantes missões da linguagem, que cria palavras (e acumula sentidos nelas) em função da percepção que temos da realidade (e reciprocamente: percebemos a realidade pelo crivo das palavras de que dispomos...).

Os irmãos dos pais e seus filhos recebem os nomes especiais de “tios” e “primos” por uma questão de necessidade, de economia de linguagem e de

pensamento, pois freqüentemente nos referimos a eles. Já a “cunhada da sogra da tia da vizinha” nunca receberá um nome especial, pois ela não entra na cena de nossa realidade quotidiana. Nesse sentido, há uma sugestiva fala no filme *Broken Arrow* de John Woo: um civil é chamado para ajudar a resolver um problema de *broken arrow* e, ao perguntar o que significa essa expressão, recebe a resposta de que é sumiço de arma atômica para o inimigo. Espantado, ele se interroga sobre o que é pior: o roubo de arma atômica ou o fato de já haver um nome para isso!

Henri Poincaré, que, além de ser um dos grandes gênios da matemática, refletiu também sobre o significado dessa ciência, formulou uma sugestiva sentença: “*La Mathématique est l’art de donner le même nom à des choses différentes*”³⁰³ (e poderíamos ajuntar: e a matemática é também a arte de dar nomes diferentes a coisas iguais).

E é que quando falamos de reta dos números reais estamos identificando uma “entidade” geométrica – uma reta – e um conjunto de números, o dos reais. Nos dois casos, temos uma identidade de estruturas (operatórias, topológicas etc.), um corpo ordenado, contínuo e completo que pode se dar como reta ou como o conjunto \mathbf{R} .



E quando demonstramos uma identidade trigonométrica (para tomar um exemplo simples: $\sec^2 x - 1 = \tan^2 x$) o que fazemos é trocar os elementos por suas definições (ou expressões equivalentes já demonstradas): secante é outro nome para o inverso do cosseno e tangente é outro nome para \sin/\cos etc.³⁰⁴

Quer dizer que a matemática é uma imensa tautologia? Mas uma “tautologia” profundamente misteriosa e rica; e os grandes avanços da moderna matemática deram-se precisamente por unificações em um nível mais abstrato (mais genérico, “mais” neutro). Unificando, digamos, polinômios, matrizes,

303. http://www.ac-nancy-metz.fr/enseignement/philo/textesph/Avenir_des_mathematiques.rtf L’*avenir des mathématiques* (acesso em 2-10-06)

304. Permitam-me um exemplo comparativo um tanto bizarro: é como se tivéssemos que demonstrar (no universo de famílias tradicionais) que a mãe do filho do irmão do pai é uma tia. Ora “filho do irmão do pai” é, por definição, primo. Ora a mãe do primo é, por definição, esposa do pai do filho do irmão do pai, isto é, esposa do tio, que recebe o nome de tia, como queríamos demonstrar.

translações etc. sob as mesmas estruturas, por exemplo algébricas: ao demonstrar algo para um espaço vetorial, este resultado está automaticamente demonstrado para matrizes, polinômios etc.; para todas as diferentes “entidades” que apresentam aquela estrutura (e que recebem nomes diferentes, mas, no fundo, confundem-se: na identidade de estruturas formais). O espaço vetorial seria como um gênero (“o genérico”) das matrizes, polinômios etc.

A situação complica-se infinitamente, quando deixamos o âmbito meramente formal – e relativamente bem comportado – da matemática, e ingressamos no da realidade humana, extremamente complexa.

Confundir é conveniente. Não só quando se trata de realidades “conjugadas” como as que se designam por *salam*, mas também quando a linguagem lida com distinções que não correspondem à realidade. Por exemplo, houve épocas e sociedades que trabalharam com a errônea distinção entre “estrela matutina” (ou “estrela d’alva”) e “estrela vespertina”, que, afinal, na realidade, são o mesmo e único planeta Vênus. E, assim, do ponto de vista científico, o melhor é acabar com a distinção entre as “estrelas” matutina e vespertina.

Tomás, que é extremamente rigoroso em suas distinções (recorde-se o detalhamento com que distingue dezenas de virtudes), às vezes as suprime.

Detenhamo-nos, porque tem também direto interesse temático, no fato de nossa linguagem viva de hoje dispor de uma única (e não de duas) palavras para “felicidade”. Este fato enquadra-se na linha do pensamento de Tomás, que favorece o considerar a felicidade como realidade singular e não dual. Josef Pieper começa seu estudo sobre a felicidade (estudo no qual segue S. Tomás de perto), fazendo notar que Tomás, na prática, descarta a distinção que a língua latina estabelece entre *felicitas* e *beatitudo* (*grosso modo*, esta, teoricamente, reservada para a felicidade divina e, por vezes, para a felicidade humana relacionada ao divino; aquela para a felicidade mais “terrena”, prosaica e cotidiana). Curiosamente, em dois escritos produzidos quase na mesma época, Tomás praticamente usa só *felicitas* no *Comentário à Ética* e, no mesmo sentido, quase que exclusivamente *beatitudo* na segunda parte da *Suma Teológica*. E é que, para o pensamento de Tomás, centrado na *participatio*, uma única palavra é suficiente:

Mas precisamente nisto: em que uma única palavra “felicidade” designe tantas coisas diferentes – a plenitude da abundância da vida divina e a participação do homem nela, até a satisfação de um pequeno desejo

fugaz – precisamente essa sempre desconcertante acumulação semântica mantém a lembrança de uma situação valiosa. Eu me atrevo a afirmar que essa situação reflete a própria estrutura da Criação, que Tomás expressa deste modo: “Assim como o bem criado é certa semelhança e participação do Bem Incriado, assim também a consecução de qualquer bem criado é também certa semelhança e participação da felicidade definitiva”³⁰⁵

Um exemplo para o outro lado da moeda, a necessidade de distinção, encontramos-lo também em Josef Pieper (comentando Tomás), desta vez a propósito da virtude da esperança. A distinção – a que convida o pensamento do Aquinate – encontra-se num maravilhoso fato da língua francesa, que dispõe de dois vocábulos distintos para *esperança*: *espoir* e *espérance*: o primeiro, tendendo ao plural, às “mil esperanças” na vida; o segundo, que se emprega em singular, dirige-se à única e decisiva esperança, a de “acabar bem” *simpliciter*.³⁰⁶ E é que, para além de todas as esperanças penúltimas, algumas sem dúvida essenciais (esperamos que o país não entre em colapso econômico, esperamos que não haja uma nova guerra mundial, que todos em nossa família estejam bem, etc.) há, num nível mais profundo, uma *espérance*, única e decisiva, *simpliciter*: a do “*to be or not to be...*”

4. Tomás e o confundente

Ocorre com todos os filósofos um fato curioso: e é que a filosofia – também ela – é a arte de dar nomes iguais a coisas diferentes. Só nas pouquíssimas páginas do *Comentário ao prólogo de João* de Tomás, ele emprega a palavra *ratio* onze vezes, com diversos significados: *ratio* pode ser a **razão**, no sentido de faculdade racional; mas pode ser também a **essência**, a estruturação interna de um ente que faz com que ele seja aquilo que ele é; pode ainda, numa terceira acepção, ser essa estruturação não já na coisa, mas na mente humana que a apreende, o que traduziríamos por

305. Pieper, J. *Hoffnung und Geschichte*, München, Kösel, 1967, pp. 12-3. *De Malo*, 5, 1 ad 5: “*Sicut bonum creatum est quaedam similitudo et participatio boni increati, ita adeptio boni creati est quaedam similitudinaria beatitudo*”.

306. *Hoffnung und Geschichte*, München, Kösel, 1967, p. 30.

conceito; e ainda no sentido de **caráter, a título de, enquanto** “a título de cidadão, na qualidade de pai, enquanto contribuinte etc.”. Mas quanto a este aspecto do pensamento confundente, baste aqui esta observação.

A própria idéia de pensamento confundente não escapou a Tomás de Aquino. Destaquemos a sua distinção entre confundente e equívoco.

Em III, 60, 3, ao discutir se o sacramento deve ser sinal de uma única realidade (e Tomás vai provar que não) a primeira objeção que ele vai enfrentar é a de que aquilo que significa muitas coisas é um sinal ambíguo e, portanto, ocasião de engano, como acontece com as palavras equívocas. Ora, todo engano deve ser afastado da religião cristã etc.³⁰⁷ A resposta a essa objeção é um texto chave para compreendermos o significado e o alcance do pensamento confundente em Tomás: um sinal ambíguo dá ocasião de engano no caso em que tem muitos significados que não guardam relação entre si. Quando, porém, seus muitos significados, **por meio de certa ordem, estão unificados** (como ocorre com *ratio*), então não se trata de um sinal ambíguo, mas de um sinal certo.³⁰⁸ E sob o sacramento confundem-se três realidades, que, por meio de certa ordem, estão unificadas: 1) a paixão de Cristo, pela qual se produz em nós: 2) o sinal manifestativo de Sua paixão, que é a graça e que: 3) prenuncia a glória futura.³⁰⁹

A própria leitura da Sagrada Escritura é confundente. Tomás explica que as mesmas palavras, na Sagrada Escritura podem ter diversos sentidos: histórico, alegórico, místico, anagógico...

No significado histórico (ou literal) as palavras têm sua significação,

307. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sacramentum non sit signum nisi unius rei. Id enim quo multa significantur, est signum ambiguum, et per consequens fallendi occasio, sicut patet de nominibus aequivocis. Sed omnis fallacia debet removeri a Christiana religione, secundum illud Coloss. II, *videte ne quis vos seducat per philosophiam et inanem fallaciam*. Ergo videtur quod sacramentum non sit signum plurium rerum (III, 60, 3 ob 1).

308. Ad primum ergo dicendum quod tunc est signum ambiguum, praebens occasionem fallendi, quando significat multa quorum unum non ordinatur ad aliud. Sed quando significat multa secundum quod ex eis quodam ordine efficitur unum, tunc non est signum ambiguum, sed certum, sicut hoc nomen homo significat animam et corpus prout ex eis constituitur humana natura. Et hoc modo sacramentum significat tria praedicta secundum quod quodam ordine sunt unum (III, 60, 3 ad 1).

309. Unde sacramentum est et signum rememorativum eius quod praecessit, scilicet passionis Christi; et demonstrativum eius quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae; et prognosticum, idest praenuntiativum, futurae gloriae (III, 60, 3, c).

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, Cristo Luz, para a Igreja, então a leitura é no sentido alegórico; a leitura será anagógica se entendermos “*fiat lux*” como sendo nosso ingresso na Glória (a luz da Glória) por Cristo; e, finalmente, se essa luz é iluminação para nosso intelecto e calor para nossa vontade, então estamos na leitura moral.³¹⁰

310. *Mysterium autem exponit, cum dicit quae sunt per allegoriam dicta. Et primo ponit modum mysterii; secundo exemplificat, ibi haec enim duo sunt testamenta, et cetera. Dicit ergo: haec quae sunt scripta de duobus filiis, etc., sunt per allegoriam dicta, id est per alium intellectum. Allegoria enim est tropus seu modus loquendi, quo aliquid dicitur et aliud intelligitur. Unde allegoria dicitur ab allos, quod est alienum, et goge, ductio, quasi in alienum intellectum ducens. Sed attendendum est, quod allegoria sumitur aliquando pro quolibet mystico intellectu, aliquando pro uno tantum ex quatuor qui sunt historicus, allegoricus, mysticus et anagogicus, qui sunt quatuor sensus sacrae Scripturae, et tamen differunt quantum ad significationem. Est enim duplex significatio. Una est per voces; alia est per res quas voces significant. Et hoc specialiter est in sacra Scriptura et non in aliis; cum enim eius auctor sit Deus, in cuius potestate est, quod non solum voces ad designandum accommodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam res ipsas. Et ideo in aliis scientiis ab hominibus traditis, quae non possunt accommodari ad significandum nisi tantum verba, voces solum significant. Sed hoc est proprium in ista scientia, ut voces et ipsae res significatae per eas aliquid significant, et ideo haec scientia potest habere plures sensus. Nam illa significatio qua voces significant aliquid, pertinet ad sensum litteralem seu historicum; illa vero significatio qua res significatae per voces iterum res alias significant, pertinet ad sensum mysticum. Per litteralem autem sensum potest aliquid significari dupliciter, scilicet secundum proprietatem locutionis, sicut cum dico homo ridet; vel secundum similitudinem seu metaphoram, sicut cum dico pratum ridet. Et utroque modo utimur in sacra Scriptura, sicut cum dicimus, quantum ad primum, quod Iesus ascendit, et cum dicimus quod sedet a dextris Dei, quantum ad secundum. Et ideo sub sensu litterali includitur parabolicus seu metaphoricus. Mysticus autem sensus seu spiritualis dividitur in tres. Primo namque, sicut dicit apostolus, lex vetus est figura novae legis. Et ideo secundum quod ea quae sunt veteris legis, significant ea quae sunt novae, est sensus allegoricus. Item, secundum Dionysium in libro de caelesti hierarchia, nova lex est figura futurae gloriae. Et ideo secundum quod ea quae sunt in nova lege et in Christo, significant ea quae sunt in patria, est sensus anagogicus. Item, in nova lege ea quae in capite sunt gesta, sunt exempla eorum quae nos facere debemus, quia quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt; et ideo secundum quod ea quae in nova lege*

Para nós, o fato mais surpreendente é a explicação teológica que Tomás dá para o caráter confundente das palavras. Já na primeira questão da *Suma Teológica*, Tomás discute o falar de Deus na Bíblia. O artigo 10 é dedicado a explicar que a mesma palavra na Sagrada Escritura pode ter muitos significados. A primeira objeção que levanta (para a refutar) é a de que a confusão não condiz com a palavra de Deus e pode causar engano etc.³¹¹ A resposta de Tomás é que Deus é o autor da Bíblia e em Seu poder está não só adequar as palavras ao significado (coisa que também o homem pode fazer), **mas também às próprias coisas!** E é próprio da teologia que a **própria coisa** significada pela palavra, **também ela**, signifique algo.³¹² E, assim, para além do significado da palavra, temos outros sentidos a partir do significado da própria coisa.

Temos aí uma concepção estritamente cristã, joanina: no princípio era o *Logos*, a Razão, o *Verbum*, o Verbo, a Palavra. Uma das principais teses de Tomás é a de que a Criação não é obra de Deus Pai somente, mas de toda a Trindade: Deus Pai cria pelo Verbo, pela Inteligência do Filho e por isso a criação tem um caráter de *design*, de concepção, passe a gíria, de “bolação” intelectual.

Tomás leva a sério o fato de João empregar o vocábulo grego *Logos* (razão) para designar a segunda pessoa da Santíssima Trindade: o *Logos* é

facta sunt in Christo et in his quae Christum significant, sunt signa eorum quae nos facere debemus: est sensus moralis. Et omnium horum patet exemplum. Per hoc enim quod dico *fiat lux*, ad litteram, de luce corporali, pertinet ad sensum litteralem. Si intelligatur *fiat lux* id est nascatur Christus in Ecclesia, pertinet ad sensum allegoricum. Si vero dicatur *fiat lux* id est ut per Christum introducatur ad gloriam, pertinet ad sensum anagogicum. Si autem dicatur *fiat lux* id est per Christum illuminemur in intellectu et inflammemur in affectu, pertinet ad sensum morale. (*Super Gal.*, cap. 4 l. 7) .

311. Multiplicitas enim sensuum in una scriptura parit confusionem et deceptionem, et tollit arguendi firmitatem: unde ex multiplicibus propositionibus non procedit argumentatio, sed secundum hoc aliquae fallaciae assignantur. Sacra autem Scriptura debet esse efficax ad ostendendam veritatem absque omni fallacia. Ergo non debent in ea sub una littera plures sensus tradi.

312. Respondeo dicendum quod auctor sacrae Scripturae est Deus, in cuius potestate est ut non solum voces ad significandum accommodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam res ipsas. Et ideo, cum in omnibus scientiis voces significant, hoc habet proprium ista scientia, quod ipsae res significatae per voces, etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel litteralis. Illa vero significatio qua res significatae per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis; qui super litteralem fundatur, et eum supponit.

não só imagem do Pai, mas também **princípio** da Criação, que é, portanto, obra inteligente de Deus: “estruturação por dentro”, projeto, *design* das formas da realidade, feito por Deus por meio de seu *Logos*, o Verbo. Tomás até discute a conveniência de traduzir *Logos* por *Ratio* e não por *Verbum*, que lhe parece melhor, pois se ambas indicam pensamento, *Verbum* enfatiza a “materialização” do pensamento (em criação/palavra). Sua resposta é:

Ratio propriamente designa o conceito da mente, enfatizando aquilo que está na mente (mesmo que não venha a se materializar), enquanto *verbum* é o pensamento que faz referência ao exterior. Por isso – como o evangelista ao dizer *Logos* não só indicava a existência do Filho no Pai, mas também a potência operativa do Filho pela qual ‘por Ele todas as coisas foram criadas’- os antigos traduziram *Logos* por *Verbum* (que enfatiza a referência ao exterior) e não por *ratio*, que só sugere o conceito na mente (*Super Io.* 1,1,32).

Assim, a criação é também um “falar” de Deus, do *Verbum*:³¹³ as coisas criadas são, porque são pensadas e “proferidas” por Deus: e **por isso** são cognoscíveis pela inteligência humana.³¹⁴

Assim como a palavra audível manifesta a palavra interior³¹⁵ (o conceito, a idéia), assim também a criatura manifesta a concepção divina (...): as criaturas são como palavras que manifestam o Verbo de Deus (*In Sent.* I d. 27, 2, 2 ad 3).

Em resumo: as palavras são confundentes, porque a realidade é confundente; e a realidade é confundente porque o pensamento criador de Deus é confundente... No *Comentário ao Prólogo de João*, discutindo as diferenças entre a palavra divina e a humana, Tomás afirma:

Uma outra diferença entre a nossa palavra e a Palavra divina é que a nossa é imperfeita, enquanto o Verbo divino é perfeíssimo. E isto porque nós não podemos expressar em uma única palavra tudo o que há em nossa alma e devemos valer-nos de muitas palavras imperfeitas

313. Razão, razão materializada em palavra.

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

315. O conceito, a idéia.

e, por isso, exprimimos fragmentária e setorialmente tudo o que conhecemos. Já em Deus não é assim: Ele, conhecendo em um único ato a si mesmo e a todas as coisas pela Sua essência, **um único Verbo divino** expressa tudo que é em Deus: não só o que se refere ao Pai, mas também às criaturas, pois, em caso contrário, seria imperfeito.

Assim, nossas palavras, freqüentemente, só alcançam de modo fragmentário (*divisim*) a realidade, que é complexa, pois, tendo sido “falada” pelo Logos, supera, de muito, a capacidade intelectual humana. Aliás, é de Tomás a aguda observação de que “filósofo algum jamais chegou a esgotar sequer a essência de uma mosca”. Ao contrário de Deus, que expressa tudo num único Verbo, “nós temos de expressar fragmentariamente nossos conhecimentos em muitas e imperfeitas palavras”.³¹⁶

Mas tudo isto são limitações do falar humano; o falar de Deus, o falar Criador confunde tudo numa única palavra-realidade...

316. “Quia enim nos non possumus omnes nostras conceptiones uno verbo exprimere, ideo oportet quod plura verba imperfecta formemus, per quae divisim exprimamus omnia, quae in scientia nostra sunt” (*Super Ev. Io. Cp 1, lc1*). Daí que haja outro fenômeno interessante, também ele ligado à limitação de nosso conhecimento/linguagem, é o que poderíamos denominar: *efeito girassol*. Ele é assim explicado por Tomás: “Já que os princípios essenciais das coisas são por nós ignorados, freqüentemente, para significar o essencial (que não atingimos) nossas definições incidem sobre um aspecto accidental” (“Et quia essentialia principia sunt nobis ignota, frequenter ponimus in definitionibus aliquid accidentale, ad significandum aliquid essentiale” – *In I Sent. ds 25, q 1, a 1, r 8*). Assim, por exemplo, todo o ser da planta que chamamos girassol é designado por um fenômeno-gancho, accidental e periférico, no caso o do heliotropismo. Essa é a razão também – e este fato não escapa ao Aquinate – pela qual, freqüentemente, é diferente o gancho, o aspecto, o caminho pelo qual cada língua acessa uma determinada realidade: o mesmo objeto que me protege contra a água (*guarda-chuva*) produz uma sombrinha (*umbrella*). Daí, diz Tomás, que “linguas diferentes expressem a mesma realidade de modo diverso” (“Diversae linguae habent diversum modum loquendi” (I, 39, 3 ad 2).”.

Voz ativa, passiva ou... média?

Estamos tão acostumados a pensar que o verbo só admite duas formas de voz – voz ativa e voz passiva – que nem podemos imaginar uma terceira forma.

Ativa e passiva – assim pensamos à primeira vista – esgotam todas as possibilidades (o que poderia haver além de “Eu bebi a água” e “A água foi bebida por mim”?) e na língua espanhola a expressão “*por activa y por pasiva*” significa “todas as possibilidades”, “todas as formas”, como quando se diz: “*Ya lo hemos intentado por activa y por pasiva, sin llegar a conseguir una solución*” ou “*Le hemos pedido por activa y pasiva que dimitiera como presidente*”.

E como o pensamento está em dependência de interação dialética com a linguagem, o fato de nossa língua (como, em geral, as línguas modernas) não admitirem uma terceira opção – a voz média, que não é ativa nem passiva – constitui um grave estreitamento em nossas possibilidades de percepção da realidade, precisamente porque a língua nos impõe o binômio ativa/passiva.

A voz média é um rico recurso – encontrado por exemplo no grego –, que permite expressar (e perceber e pensar) situações de realidade que não se enquadram bem como puramente ativas nem como puramente passivas.

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

O latim se vale de verbos chamados depoentes precisamente para essas ações minhas mas que não são predominantemente minhas; eu as protagonizo, mas não sou senhor delas, estou condicionado fortemente por fatores que transcendem o eu e sua vontade de ação. É o caso, por exemplo, do verbo *nascor*, nascer (nascer-nascido). O verbo nascer, a rigor, não é ativo

nem passivo: eu nasço ou sou nascido? Sim, certamente sou eu que nasço, mas estou longe de exercer de modo totalmente ativo e independente esta ação (“Com licença, eu vou nascer...”); e por isto o inglês usa nascer na passiva: *I was born in 1952*. O mesmo acontece, por exemplo com o morrer: a ação é minha, mas não o é...

Procuramos procura suprir a lacuna da voz média, tornando “reflexivos” verbos como esquecer: “Eu me esqueci”. E a língua espanhola vale-se desse recurso muito mais freqüentemente, como por exemplo em *yo me muero* ou em verbos que expressam necessidades fisiológicas...

Com a perda da voz média, o português perdeu não apenas um recurso de linguagem, mas sobretudo um poderoso recurso de pensamento, de captação / expressão de imensas regiões da realidade. De fato, é uma violência para com a realidade que empreguemos, por exemplo, o verbo “surtar” como ativo: “O Gilberto é psicótico, ele surta a toda hora”. Como se o pobre Gilberto tivesse algum controle sobre as situações que *o fazem* surtar...

Algumas canções de Paulinho da Viola trabalham com a voz média. O samba “Timoneiro” – do qual procede o verso: “Não sou eu quem me navega, quem me navega é o mar...” – é um maravilhoso exemplo dessas ações que o latim expressa por verbos depoentes. Não sou plenamente dono do navegar; quem **me** navega é o mar. E o mar não tem cabelos que a gente possa agarrar...

Timoneiro

(P. Viola – Hermínio Bello de Carvalho, 1997)

Não sou eu quem me navega
 Quem me navega é o mar
 É ele quem me carrega
 Como nem fosse levar
 E quanto mais remo mais rezo
 Pra nunca mais se acabar
 Essa viagem que faz
 O mar em torno do mar
 Meu velho um dia falou
 Com seu jeito de avisar
 “Olha, o mar não tem cabelos
 Que a gente possa agarrar”

Timoneiro nunca fui
Que eu não sou de velejar
O leme da minha vida
Deus é quem faz governar
E quando alguém me pergunta
Como se faz pra nadar?
Explico que eu não navego
Quem me navega é o mar
A rede do meu destino
Parece a de um pescador
Quando retorna vazia
Vem carregada de dor
Vivo num redemoinho
Deus bem sabe o que Ele faz
A onda que me carrega
Ela mesma é quem me traz

Outra sugestiva canção para nosso tema é "Deixa a vida me levar", de Serginho Meriti e Eri do Cais: "Deixa a vida me levar (vida, leva eu) / Sou feliz e agradeço por tudo que Deus me deu / Só posso levantar as mãos pro céu / Agradecer e ser fiel ao destino que Deus me deu".

Numa e noutra canção não é casual que o tema seja a própria vida, que em ambos os casos não consiste em mera passividade (eu intervenho ativamente sobre meu navegar e mesmo "o destino" requer uma ativa fidelidade).

Os verbos depoentes em latim são freqüentemente ricos em sugestões filosóficas: os já citados *nasci* e *mori*; mas também *loqui* (*loquor*: é falando com você que eu falo comigo mesmo); *oblivisci*, *confiteri* etc.

A consideração desse ativo que não é totalmente ativo, mas que tampouco é passivo é importantíssimo para a Educação e para a Antropologia. A educação, educar, derivada de *educere* "eduzir" (conduzir para fora), afinal, não é colocar algo em um sujeito nem abandoná-lo a si mesmo, mas dar condições ao educando (num processo que não separe educador de educando: educação é sempre comunhão...) de extrair de si... É nesse sentido que educador e educando simultaneamente aprendem e ensinam...

Acostumados a pensar que só há vozes ativa e passiva, tal como nos

impõe nossa gramática, e desconhecendo o grego e o latim, o estudante encontra dificuldades para aprender a voz média. E sempre se corre o risco de pensar que se trata de uma construção conceitual abstrata e artificial (na verdade, é naturalíssima), uma latinice postiça. Todas essas dificuldades se dissipam quando evocamos situações para as quais dispomos de uma imagem concreta de uma gíria brasileira que expressa maravilhosamente aspectos essenciais da voz média: *"perder o rebolado"*.

O Ocidente tende a ver tudo pelo viés da conquista e a desprezar a "passividade" do Oriente. Mas há muitas situações na vida em que só obtemos algo, se renunciamos à vontade dirigida de obter esse algo. É desse ponto de vista que se compreende a sentença evangélica sobre aqueles que querem salvar a vida e, por isso, a perdem (Mt 16, 25); sabedoria que se estende a tantas outras realidades que só se obtêm quando não são expressamente buscadas e surgem somente como dom de uma atitude não interesseira; que só se oferecem como dom de um interesse voltado para outro alvo (por exemplo, tem-se tanto mais saúde mental, quanto menos se pensa nela... e, reciprocamente, nada melhor para destruir um relacionamento do que querer "salvá-lo" por força de ciúmes).

E aí se nota a incrível felicidade semântica da gíria: "perder o rebolado".

É essencialmente incompleta a caracterização de "perder o rebolado" no dicionário *Aurélio*, que o reduz a um mero "perder a graça". "Rebolar" é uma dessas ações que só pode ser realizada com um alto grau de automatismo inconsciente, para rebolar é preciso "deixar-se rebolar", "ser rebolado" e não a ativa atitude de "calcular" o meneio.

Precisamente a irrupção do componente ativo e a supressão do "passivo" (do deixar-se) é o que faz "perder o rebolado". É conhecido nos esportes o fenômeno do jogador que erra porque sente a responsabilidade de não poder errar, e vemos Zico, Platini, Roberto Baggio, Maradona perderem pênaltis em Copa do Mundo. Quanto menos preocupado em manter o saracoteio, melhor o rebolado: uma quebra dessa "inconsciência", uma interrupção, uma "saída justa" (outra gíria fantástica) e dá-se a paralisia, a perda do rebolado.

Como no caso do neutro (de que tratamos anteriormente), também aqui a gíria brasileira recupera os mais profundos recursos de pensamento das línguas clássicas.

Mestre Pennacchi: Arte Integração, Estética da Participação

Para que poetas em tempos de penúria?
(Hölderlin)

*Eu amo o ser humano; na realidade, eu amo o divino que
todo ser humano contém*
(F. Pennacchi)

O mesmo e único é o caminho que sobe e o que desce
(Heráclito)

Introdução

No dia 27 de dezembro de 2005 comemoramos o centenário de nascimento do mais brasileiro dos grandes pintores italianos: Fulvio Pennacchi (27-12-1905 / 5-10-1992). Se todo aniversário é um convite a reavaliar o que se comemora, este aniversário – tão especial – impõe-nos a reflexão sobre o alcance, o significado e a atualidade – a urgente atualidade – da arte de Mestre Pennacchi.

Nesta conferência procurarei mostrar como sua obra é *arte integração: a-apresentação* de qualidades atemporais; encarnação brasileira de valores universais; manifestação do divino no humano, do clássico no popular, do eterno na circunstância, do sagrado no profano, da mística no trivial...

E o mais surpreendente é que essa dialética – impensável para a maioria dos artistas – apresenta-se – para quem quer que contemple as obras de Mestre Pennacchi – com suavidade, como se nem fosse possível não ser ele assim, como se fosse a coisa mais natural deste mundo...!

Não por acaso, essa *coincidentia oppositorum* tem sido considerada uma característica essencial de toda mística. E Fulvio, não só em sua arte, mas também pessoalmente foi, sem dúvida, um grande místico: um mestre da

“mística do cotidiano” e, por isso, falaremos também de sua *estética da participação*.

Preservando sempre sua sólida formação italiana, Pennacchi foi profundamente brasileiro: não só por ter vivido neste país 63 de seus 87 anos, mas, principalmente, porque a emigração o trouxe à terra em que a gente do povo, a gente brasileira, espontaneamente vive (e no tempo de Fulvio vivia ainda mais intensamente...) realidades e valores, por assim dizer, sob medida para a sua peculiar sensibilidade artística: a simplicidade, a fraternidade, o acolhimento, a festa, o lúdico, o amor.³¹⁷ Identificou-se com nosso país, que lhe forneceu farta matéria-prima (ou, classicamente: causa formal, exemplar) para uma arte original e profunda: seus quadros – Brasil explícito – são algo assim como delicados chorinhos compostos por um erudito clássico.

Com toda a justiça, Pennacchi é lembrado como um dos principais nomes da História da Arte no Brasil. São também amplamente comentados: sua maestria em diversas técnicas, sua participação no grupo renovador da pintura paulista e brasileira etc. Neste estudo, porém, destacaremos este aspecto: o significado da obra de Fulvio Pennacchi no referencial da clássica Filosofia da Arte, relacionando-o com as teses fundamentais de Píndaro, Heráclito, Hölderlin, Platão e Tomás de Aquino.

Nessa visão de mundo (e neste nível ultra-essencial cabe o singular...), a arte relaciona-se especialmente com os seguintes elementos: festa, criação, amor, louvor, participação e contemplação.

Hölderlin, Pennacchi e a penúria de nosso tempo

Começemos com a incômoda interpelação de Hölderlin, com um verso de seu poema “Pão e Vinho”,³¹⁸ que nos convida a contextualizar a produção artística no quadro antropológico:

Por que definham as artes? Por que estão mudos os teatros? Por que imóvel a dança?

317. Paradoxalmente, convivendo com uma enorme injustiça social e tanta violência...

318. “Brot und Wein”. Cito pela edição eletrônica da Hölderlin Gesellschaft: http://www.hoelderlin-gesellschaft.info/index.php?option=com_content&task=view&id=28&Itemid=50.

Não por acaso um outro verso do mesmo grandioso poema “Pão e vinho” – a seu modo, todo um tratado de Filosofia da Arte – inspirou estudos estéticos de dois dos maiores nomes da filosofia alemã contemporânea: Martin Heidegger e Josef Pieper, sendo mesmo o tema central desses trabalhos.³¹⁹ Esse verso decisivo, que aprofunda naquela interpelação e diagnostica profundamente não só a perplexidade da arte, mas também a do homem do nosso tempo é:

Para que poetas em tempos de penúria?

Certamente, como faz notar Pieper, não se trata de uma autêntica pergunta: o que se diz é que não teriam sentido as artes em tempos de penúria. Naturalmente, teremos que ampliar o diálogo com o poeta e identificar o que significa a “penúria” de sua pergunta-afirmação.

A resposta de Hölderlin a essa tremenda pergunta situa-o na linha clássica da concepção da arte já afirmada há 2.500 anos pelo poeta Píndaro, e que permite avaliar a grandeza do pintor Fulvio Pennacchi.

A grandeza do artista está, no caso de Pennacchi, indissolivelmente unida à grandeza do homem: no convívio com Fulvio, sempre de novo transparecia a profunda unidade – ruptura com a penúria do nosso tempo! – entre seu modo de ser e a força de sua expressão artística, que a todos encanta, embora nem todos sejam capazes de dizer por quê. Pois Fulvio Pennacchi traduziu em arte seus valores de vida; valores tanto mais urgentes para o nosso tempo, que não só encontra dificuldades para realizá-los, mas inclusive para compreendê-los.

Uma tal dificuldade reside, antes de mais nada na reta avaliação da penúria do nosso tempo. Como diz Heidegger, precisamente comentando aquele verso:

319. Citarei o primeiro, “¿Y para qué poetas?”, pela edição: Martin Heidegger *Caminos de bosque* Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 1996, pp. 241-289. O leitor familiarizado com Pieper, saberá reconhecer a imensa dívida, também neste estudo, que tenho para com este pensador. Apóio-me especialmente nos capítulos “*Erinnerung: Mutter der Musen*” e “*Die Festgenossen*” de *Nur der Liebende singt*, Stuttgart, Schweibenverlag, 1988. Um comentário ao verso de Hölderlin é *Die musischen Künste und das Fest*, Münster, s.c.p., 22-6-80. Discurso de abertura da exposição da pintora Hilde Schürk-Frisch.

Nosso tempo mal compreende a pergunta; como vamos compreender a resposta dada por Hölderlin?

E a resposta de Hölderlin incide certeira sobre o núcleo essencial daquela grande tradição estética: a verdadeira arte, em última instância, só floresce como expressão de afirmação e de louvor a Deus pela beleza do mundo:

Ah, meu amigo, chegamos tarde demais... Sim, ainda há deuses mas acima de nossas cabeças, em outro mundo (...) Que dizer? Não sei. Para que poetas em tempos de penúria?

Em nossa época, a penúria chegou a extremo tal – comenta Heidegger – que nem sequer é capaz de sentir que a falta de Deus é uma falta. Pois a penúria dos tempos não é a escassez material, mas a ausência “para nós” de Deus, que pode até existir, mas *in anderer Welt* “em outro mundo” que não o nosso (Hölderlin). A arte de Pennacchi realiza essa discreta teofania: e não me refiro aqui à arte sacra, mas ao modo como nos faz ver o trivial brasileiro: as mulheres com as crianças, as fainas agrícolas, os folguedos, os cães etc. Sua obra revela-nos Deus. Não o Deus dos exércitos, não o Deus juiz, não o

Deus impessoal – força cósmica, mas Deus que é fonte e raiz de amor e carinho, o Deus que olhou para sua criação e para o homem e viu que tudo era muito bom, enfim aquele Deus que, como todo mundo sabe, é brasileiro...



Mulheres e crianças – col. do autor

Deus no forno – a arte como mística do cotidiano

Para nos aproximarmos da relação entre Deus e o cotidiano, e mais ainda entre Deus e o trivial, devemos remontar a um emblemático episódio, protagonizado por um grande pensador nos alvares da filosofia, Heráclito de Éfeso. O episódio é narrado por Aristóteles:³²⁰

Diz-se que Heráclito assim teria respondido aos estranhos vindos na intenção de observá-lo. Ao chegarem, viram-no aquecendo-se junto ao forno. Ali permaneceram, de pé (impressionados sobretudo porque) ele os encorajou (eles ainda hesitantes) a entrar, pronunciando as seguintes palavras: “Mesmo aqui os deuses também estão presentes”³²¹

Em vez do “sábio” por eles imaginado, imerso nas profundezas do pensamento, investigando os segredos da divindade, esses visitantes decepcionados encontram Heráclito prosaicamente aquecendo-se junto ao fôgão. E o filósofo tem que instruir esses curiosos desavisados:

... Mesmo aqui, junto ao forno, mesmo neste lugar cotidiano e comum onde cada coisa e situação, cada ato e pensamento se oferecem de maneira confiante, familiar e ordinária, “mesmo aqui”, nesta dimensão do ordinário, os deuses também estão presentes. A essência dos deuses, tal como apareceu para os gregos, é precisamente esse aparecimento, entendido como um olhar a tal ponto compenetrado no ordinário que, atravessando-o e perpassando-o, é o próprio extraordinário o que se expõe na dimensão do ordinário.³²²

Se a filosofia, tal como a arte, tem a missão de recordar os “essenciais esquecidos”, esse episódio, mesmo em sua interpretação superficial, já teria o imenso mérito de lembrar a presença de Deus no cotidiano. O alcance do posicionamento de Heráclito é, porém, ainda mais profundo e a análise de Heidegger chega a uma conclusão muito forte, e como ele mesmo diz: “curiosa”. É o que, em português, podemos expressar, lendo o “mesmo aqui” de Heráclito, como “aqui mesmo”! E é que, no fundo, Heráclito não diz “Mesmo

320. *De part. anim.*, A5 645 a 17 e ss.

321. *apud* Heidegger, M. *Heráclito*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, p. 22.

322. Heidegger, M. *Heráclito*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, pp. 23-24.

aqui estão os deuses”, mas sim: “É aqui mesmo que estão os deuses”. Aqui mesmo: junto ao forno, no trivial do cotidiano:

Quando o pensador diz “Mesmo aqui”, junto ao forno, vigora o extraordinário, quer dizer na verdade: **só aqui** há vigência dos deuses. Onde realmente? No inaparente do cotidiano.³²³

Lendo essa análise de Heidegger é impossível não recordar a obra de Pennacchi, na qual precisamente o cotidiano aparece como o *habitat* da dádiva de Deus. Sua arte faz-nos ver (ou entrever...) e lembrar essa realidade transcendente no inaparente do cotidiano e, sem ela, recaímos na cotidiana desolação, como expressou Adélia Prado:

De vez em quando Deus me tira a poesia.
Olho pedra, vejo pedra mesmo.³²⁴

Neste verso genial, encontram-se, de modo maximamente resumido, os elementos essenciais (e sua inter-conexão) de que estamos falando: Deus-inspiração-cotidiano-arte. É pela mão do artista que, também nós, os não artistas, podemos ver o *plus*, para além da mera pedra.

É grato notar que a poesia de Adélia tem muito em comum com a arte de Fulvio. Também ela tem consciência do cotidiano como objeto de transcendência. Em uma entrevista, a poeta declarava:

Onde é que estão os grandes temas? Para mim, aí é que está o grande equívoco. O grande tema é o real, o real; o real é o grande tema. E onde é que nós temos o real? É na cena cotidiana. Todo mundo só tem o cotidiano e não tem outra coisa. Eu tenho esta vidinha de todo dia com suas necessidades mais primárias e irreprimíveis. É nisso que a

323. Heidegger, M. *Heráclito*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, p. 24. E Heidegger prossegue: “Não é preciso evitar o conhecido e o ordinário e perseguir o extravagante, o excitante e o estimulante na esperança ilusória de, assim, encontrar o extraordinário. Vocês devem simplesmente permanecer em seu cotidiano e ordinário, como eu aqui, que me abrigo e aqueço junto ao forno. Não será isso que faço, e esse lugar em que me aconhego, já suficientemente rico em sinais? O forno presenteia o pão. Como pode o homem viver sem a dádiva do pão? Essa dádiva do forno é o sinal indicador do que são os *theoi*, os deuses. São os *dalontes*, os que se oferecem como extraordinário na intimidade do ordinário.” Etc.

324. Prado, Adélia *Poesia Reunida*, São Paulo, Siciliano, 1991, p.199

metafísica pisca para mim. E a coisa da transcendência, quer dizer: a transcendência mora, pousa nas coisas... está pousada ou está encarnada nas coisas.³²⁵

Pennacchi guia nosso olhar para esse “*plus*”: a pedra não é uma prosaica pedra, ou melhor, sendo pedra – e precisamente por ser – é muito mais que pedra... É, como diz Adélia em outro verso, a “magnífica insuficiência” a convocar a arte.

A Memória, mãe das musas

Mencionávamos há pouco a missão “lembradora” da arte. Como ensina Pieper,³²⁶ já a tradição grega, desde Hesíodo, cerca de 700 A. C., aponta a memória como mãe das Musas; um século depois, a poetisa Safo, afirma que não há memória sem as Musas – a missão da arte é a de recordar –, tese que é retomada – outros cem anos depois – no “Hino a Zeus” de Píndaro: o homem é um ser que esquece! Como já apontamos em estudos anteriores, o homem, ele que foi agraciado pela divindade com a chama do espírito, o homem, afinal, saiu mal feito, mal acabado, ele tende ao embotamento, à insensibilidade... ao esquecimento! As musas (filhas de *Mnemosyne*, a Memória), as artes, são um remédio de Zeus para essa situação: elas foram dadas pela divindade ao homem como companheiras, para ajudá-lo a lembrar-se...

O caminho que sobe é o que desce

É neste ponto que devemos recorrer a outra sentença de Heráclito, essencial para o nosso tema. Heráclito, que afirmava que “a natureza gosta de esconder-se”,³²⁷ afirma também um importante princípio de interpretação

325. Prado, Adélia “Poesia e Filosofia”, in Lauand, Jean *Interfaces*, São Paulo, Hottopos, 1997, pp. 23-124.

326. *Nur der Liebende singt*, Stuttgart, Schweibenverlag, 1988, p. 35.

327. apud Harris, William *op. cit.* sentença 17. E a filosofia aparece como uma busca do descobrimento dessas ocultações (*aletheia*, a palavra para “verdade” em grego, significa precisamente, um des-velar).

do oculto: “o mesmo e único é o caminho que sobe e o que desce”.³²⁸ Essa sentença, longe de ser o truísmo que poderia parecer à primeira vista, é na verdade a chave para a nossa filosofia da arte.

Julián Marías, comenta esta sentença:

O caminho para cima é justamente o caminho que leva do patente, do manifesto ao latente, ao oculto. Mas Heráclito acrescenta algo mais: que o caminho para cima e o caminho para baixo é o mesmo e único. Quer dizer: há um caminho que leva do patente ao oculto, de ida e volta: o caminho inverso, o caminho que leva do patente ao latente...³²⁹

Em nosso caso, o “acima”, o “latente” é precisamente aquele *plus* de que falava Adélia Prado: somente quando se vê o mundo como criação – como obra de Deus, presente e fundante –, e o homem como participante no que está acima do humano, somente então podem as musas surgir para festejar um mundo pleno de sentido e de beleza.

A Estética da Participação

É este o momento de falarmos de uma chave essencial de interpretação da arte de Mestre Pennacchi: a Estética da Participação, prefigurada já em Heráclito e consumada em Tomás de Aquino. Não por acaso, Heráclito foi cognominado “O obscuro” e pode-se-lhe aplicar a qualidade que ele mesmo atribui ao oráculo de Delfos:³³⁰ a de não manifestar nem ocultar, mas a de dar pistas... Assim, sua genial sentença do caminho é também uma pista: para algo que será elaborado pela filosofia posterior: a doutrina da participação.

Como vimos em conferência anterior sobre a participação em Tomás de Aquino, o sentido, mais profundo e decisivo da *participatio* 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

328. apud Harris, William *op. cit.* sentença 107.

329. Marías, Julián “Heráclito”, *International Studies on Law and Education*, No. 3., São Paulo, *Harvard Law School Association*, p. 85.

330. apud Harris, William *op. cit.* sentença 18.

(participação) para com outro que “é”: a criatura **tem** o ser porque participa de Deus que **é** o ser.

A doutrina da participação traz consigo uma tensão dialética própria, entre o aspecto positivo e o negativo da dualidade da participação: a criatura participa, sim, do ser, mas a partir do nada: “Deus, que distribui todas suas perfeições entre as coisas é-lhes semelhante e, ao mesmo tempo, dessemelhante”. A mesma pedra que traz para nós, pelo olhar do artista, um *plus* – participa do ser e da bondade e da beleza de Deus – nos remete também a um *nihil*, ao nada, a partir do qual ela foi feita. Se a arte de Pennacchi, enfatiza o lado positivo dessa dualidade, deixa entrever sempre também o lado negativo. Tal como Adélia, Fulvio também em seus poemas fala dessa dualidade. Por exemplo:

Encanto e tormentos de amor

Que belo é ver, persistir no olhar!
Pescutar a fundo nas diversas coisas deste mundo
Deter-se a fitar e a admirar uma menina,
O céu, uma flor nova,
Um pássaro que voa alegremente,
A ruidosa alegria das crianças, as moças faceiras
Que brincam com o amor como borboletas em torno ao fogo
Vida deste mundo,
Doçura tão nossa de fitar o olhar de uma mulher
E adivinhar-lhe o pensamento
De sentir vivo o humano suave calor de sua vida.
Mas tudo isso é brincar, cedo se desfaz
E nada resta; o amor não, o amor é diferente
É vida eterna, gozo e sofrimento
Terrível tormento com doçura divina.

A beleza como participação

Naturalmente, o aspecto mais evidente, em geral nas artes, é o positivo, o da participação na beleza. Tom Jobim explicita essa concepção de participação,

no sentido tomasiano, como afirmei em um estudo antigo, de 1991: “Nesse sentido está o depoimento, imensamente profundo, de Tom Jobim sobre a criação artística em recente entrevista quando foi contemplado nos EUA com a mais alta distinção com que pode ser premiado um compositor, o *Hall of Fame*: ‘Glória? A glória é de Deus e não da pessoa. Você pode até *participar* dela quando faz um samba de manhã’. E complementa: ‘Glória são os peixes do mar, é mulher andando na praia, é fazer um samba de manhã’”.³³¹

A obra de Fulvio Pennacchi nos leva pelo caminho que sobe porque, antes, ele – pessoal e artisticamente – rasteou a beleza no caminho que desce: da beleza divina ao trivial do cotidiano. O que Pennacchi nos mostra é o valor do simples, a riqueza da alma boa, ingênua, brasileira, “de bem” com Deus e com o mundo, sempre disponível para um infinito acolhimento.

A discreta simplicidade desses valores escapa hoje à sufocante mentalidade consumista e massificada, amarga e reivindicatória, do homem que se pretende auto-suficiente num mundo tecnologicamente domesticado, que, quando muito, só se deixa atingir por “efeitos especiais”. O cativante magnetismo dos quadros de Pennacchi é fruto de um magnífico talento técnico-artístico que expressa aquela visão de mundo clássica. Suas obras tornam-se, assim, uma autêntica terapia existencial para a multifacética neurose do nosso tempo, que insiste no erro de considerar dispensáveis (por ter esquecido já como vivenciá-los): o sentido da festa, do louvor, do amor, da criação, da participação. São um convite à superação da penúria (da vida e das artes), cuja primeira manifestação, de acordo com Hölderlin, é a incapacidade para a festa!

Como diz Platão nas *Leis*,³³² as musas são um presente da misericórdia divina: dadas aos homens como companheiras de festa e remédio contra a tendência ao embotamento e embrutecimento a que estamos sujeitos. E em tempos penuriosos, levanta-se a paráfrase de Pieper:

Para que companheiras de festa, se já não há festa?³³³

Pois, continua a análise de Pieper, a atitude festiva só se encontra realmente em quem está profundamente “de bem” com o mundo e com a

331. “A Filosofia da arte de S. Tomás e Tom Jobim”, *Atualidade*, semanário da PUC-PR, N. 246, 28-7 a 3-8-91, p.8.

332. PLATÃO, *Leis*, 665a.

333. *Die musischen Künste...* p. 4.

totalidade do ser, o que pressupõe o louvor a Deus: para que poetas, para que pintores, para que festejar e cantar um mundo que não fosse Criação? A festa sempre é louvor e afirmação. Quem quer que celebre uma festa, mesmo uma simples festa de aniversário, consciente ou inconscientemente dá seu assentimento a Deus e ao mundo:

Ou será que poderia festejar, mesmo um simples aniversário, quem estivesse seriamente convencido, com Jean-Paul Sartre, de que “é absurdo que tenhamos nascido; é absurdo que existamos”?³³⁴

Pois a festa e a arte se alimentam do amor. E o amor, afinal, é aprovação, afirmação e – como tão bem formulou Pieper – pôr-se diante da pessoa amada e dizer: “Que bom que você exista! Que maravilha que você esteja no mundo!”. O amor humano, porém, é ainda algo de provisório; na verdade, ele é como que continuação, participação e prolongamento de um outro Amor: o Amor de Deus, que desde o princípio profere a frase criadora por excelência: “É bom que existas!”.³³⁵

A obra de Fulvio Pennacchi nos mostra precisamente o caráter criado do mundo; com mão de mestre nos faz ver, nas cenas simples do cotidiano, o divino na realidade que nos circunda. Insisto em que não estou aqui me referindo à sua maravilhosa arte sacra (onde, aliás, seu tema preferido era S. Francisco e, coincidentemente, seu último dia na terra foi o deste santo, a quem representou em dezenas de obras), mas ao retrato do trivial cotidiano onde o artista vê, e ensina a ver, a realidade humana: o trabalho; as festas populares; a água; os namorados; a mãe abraçando o pequeno; a gente simples do povo convivendo; os pássaros; os cachorros (que, costumava dizer Fulvio, “fazem muito parte de mio mondo”), também eles “contagiados” pela atmosfera de amor entre os homens; os folguedos das crianças; etc.

Suas figuras (animadas ou não!) voltam-se para o outro com aquele olhar em voz alta que exclama: “Que bom que você exista!”. No rosto e no gesto de suas figuras e paisagens expressam-se a ternura, o querer bem, o acolhimento, o amor humano – continuação do Amor criador de Deus.

334. Pieper, Josef *Die musischen Künste...*, p. 4.

335. Cf Pieper, Josef “O que é o Amor” in *Crer, esperar, amar* <http://www.hottopos.com.br/notand4/crer.htm>.

Guiados pelo olhar de Pennacchi, surpreendemos nessa realidade, tão familiar, algo de novo, ou melhor, algo já intuído e visto (a Musa é filha da Memória) mas que a rotina do cotidiano de penúria encarregou-se de embotar: tudo que é, é bom; tudo que é, é amado por Deus. E mais: é, *porque* é amado por Deus.

É escusado dizer que, tal como os clássicos, Pennacchi não propõe uma atitude de fechar os olhos à dura realidade nem a de ignorar a presença do mal ou os problemas sociais, tão acentuados em nosso tempo (e sobretudo em nosso país...), nem, ainda, a arte como forma de evasão.

Vem a propósito o comovente discurso que Louis Armstrong fez (em resposta às críticas de que foi alvo por parte da “arte engajada” do final da década de 60), no final da carreira (e da vida), como introdução à re-gravação da canção “What a Wonderful World!”. Nesse “testamento espiritual”, Armstrong reafirma o caráter *fundamentalmente* bom do mundo, e a arte como testemunho e expressão de amor:

O problema não é que o mundo seja mau, mas que nós o estamos tornando mau. Na verdade, o que minha canção diz é: vejam que maravilhoso seria o mundo se nós lhe déssemos uma chance de amor. Amar: este é o segredo! ... *And I think to myself: “What a wonderful world”*.

Chamar a atenção para esse “segredo” – com toda a potencialidade transformadora que encerra – é a missão do artista. Como ensina Pieper: a afirmação da contemplação terrena supõe a convicção de que no fundo das coisas – apesar de todos os pesares, que nesta vida não faltam – há paz, salvação e glória; que nada nem ninguém estão irremediavelmente perdidos; que nas mãos de Deus, como diz Platão, estão o princípio, o meio e o fim de todas as coisas.

Ora, a Criação é o ato em que nos é dado o ser em participação. E é por isso que tudo o que é, é bom: participa do Ser (e do Bem). E assim, uma vez mais, voltamos àquela afirmação ontológica de Tomás de Aquino, que é também a base da estética clássica:

“Assim como o bem criado é certa semelhança e participação do Bem Incriado, assim também a consecução de qualquer bem criado é também certa semelhança e participação da felicidade definitiva”³³⁶.

336. *De Malo* 5, 1, ad 5

A participação no Ser é a base metafísica sobre a qual ocorre a contemplação. Pois, prossegue Tomás, dentre as diversas formas de «consecução de um bem», a mais profunda é a contemplação (*nobilissimus modus habendi aliquid*),³³⁷ o ver com olhar de amor. E para o Aquinate:

(Pela contemplação de Deus na Criação) Produz-se em nós uma certa incoação da felicidade que começa nesta vida e se consumará no Céu.³³⁸

A arte de Fulvio Pennacchi, estética da participação, abre-nos cromaticamente este começo de Céu que é a contemplação da realidade terrena. E isto porque seu talento soube transmitir seu olhar: captação fiel da presença fundante do Amor de Deus, razão do ser!

Começo de céu, dizíamos! Dentre as recordações indelévels que guardo de Fulvio, está a das aulas que tínhamos em sua casa: de vez em quando, trocávamos o *campus* pelo atelier do artista, que se transformava temporariamente em sala de aula universitária. Em companhia de professores e alunos da FEUSP discutíamos Filosofia da Arte com o próprio artista, literalmente diante de sua obra. Numa dessas ocasiões, em que recebeu uma de nossas turmas de Pós-Graduação, ficou visivelmente emocionado quando foi citada aquela sentença, proferida à entrada do Paraíso (o paraíso: o mesmo e único doce fruto que nós, mortais, por mil ramos procuramos), uma das prediletas do próprio Dante:

Quel dolce pome che per tanti rami
cercando va la cura de' mortali
Oggi porrà in pace le tue fami

É a busca de plenitude, de saciedade para a sede infinita do coração humano, tão intensamente vivida pelo próprio Pennacchi, em sua vida e arte: mensagem cifrada da felicidade plena e do Amor definitivo...

Não gostaria de encerrar estas lembranças e considerações sem dar mais uma amostra dessa outra dimensão da personalidade de Fulvio, ainda pouco conhecida do grande público: a do inspirado poeta.

337. *Comentário ao Liber de causis*, 18

338. II-II, 180, 4

A contemplação de Deus na Criação era o motor não só da pintura de Fulvio Pennacchi, mas também, como dizíamos, de sua vida. Nesse sentido, sempre nos surpreendeu a extraordinária consciência que o artista tinha dos fundamentos filosóficos de sua arte, que se manifesta também em suas poesias. A título de insuficiente amostra, apresento mais uma: *Vita e Amore*.

VIDA E AMOR

Como me encanta o ver; em torno a mim tudo é novo
Sempre nova é a gente que passa e brinca
Chora e sorri – O cão late
A árvore dá fruto; os pássaros cantam alegres e rumorosos
Gosto de estar só, contemplando com vagar
As belezas eternas do criado
Se leio, me encerro em um mundo
Feito por um homem...
Livre, que belo!, estar no campo
Viver no mundo do Criador
Mundo que freqüentemente parece tão triste
Mas que, no fundo, é todo de amor.

Pennacchi, com seus quadros, sua vida e sua arte, deixou-nos a profunda e necessária lição, que, na formulação da Escritura, se expressa assim: "O invisível de Deus se torna visível pelas coisas criadas" (Rom. I, 20). Sua arte demonstra/recorda que o mundo é Criação, e, portanto, mostram-se como plenos de sentido: o louvor, a festa, a contemplação (verdadeira riqueza do homem) e o amor.

O amor, dizia Agostinho há 1500 anos, é o peso, a força gravitacional do coração humano ("*Amor meus, pondus meum*"). Um amor que, pela participação, se encontra em toda parte a nosso redor.

A vida e a arte de Fulvio Pennacchi levam-nos a compreender a participação e à evidência de que "a flor do amor tem muitos nomes" (Guimarães Rosa) e levam-nos a descobrir – para citar de novo Guimarães – "o Quem das coisas".

¡¡Oléééé!! – Deus, a beleza e a Arte

Naturalmente, instintivamente, o homem tende a evocar Deus quando a beleza inesperada ou intensa arranca-o do embotamento quotidiano! “Meu Deus! Quanta beleza...” exclama o poeta³³⁹ e com ele – consciente ou inconscientemente – todos os artistas.

Daí que não chegue a surpreender que na etimologia da espanholíssima palavra *¡Olé!*, encontremo um recurso a Deus. *¡Olé!* – diz o *Diccionario de la Real Academia* – provém do árabe *Wa-(a)llah* (“Por Deus!” – a língua árabe não dispõe da vogal “e” e, por vezes, o “a” tem som semelhante ao de “e”).

E é uma exclamação de entusiasmo ante uma beleza (ou alegria) surpreendente ou “excessiva” (no verbete *¡Olé!*, o *Diccionario* de María Moliner exemplifica com o caso das touradas ou do flamenco). Facilmente intuimos que a beleza de um ousado lance de tourada, de um golaço sem ângulo ou de um “*taconeó flamenco*” é – de algum modo misterioso, mas real – participação na criação – também ela artística – de Deus: *¡Olééé!*

O árabe, como se sabe, é campeão mundial de invocação a Deus: *Bismillah!* (em nome de Deus!), *Al-hamdu lillah!* (O louvor para Deus), *Wa-llah!* (Por Deus!), *Allahu Akbar!* (Deus é grande! ou Deus é maior!), *Allah!* (Deus!) etc. etc. Ante um perigo, ou após escapar dele, ante uma notícia boa ou má, em qualquer situação invoca-se a Deus. Por vezes, a mesma fórmula (como por exemplo *Bismillah* – ou *Smallah*) serve para situações contrárias (notícia boa ou ruim, por exemplo, tal como posso dizer em português: “Meu Deus!” tanto se meu bilhete foi sorteado na loteria como se meu carro foi destruído por um maluco na contra-mão).

E ante a beleza (sobretudo se é inesperada ou muito intensa) é a Deus que se celebra: *Allah!*, *Ya Allah!* *Smallah!* (Deus! Ó Deus! Em nome de Deus!) são exclamações quase obrigatórias, por exemplo, quando o camelo se levanta

339. Castro Alves, “*Sub Tegmine Fagi*”

(o camelo, ao levantar-se, oferece um espetáculo grandioso ao erguer sua enorme massa de um só golpe. É tão imponente que, instintivamente, vem à boca uma interjeição de admiração e espanto, misto de prece e de louvor... O efeito é tanto mais surpreendente quando, ainda há um minuto, o camelo estava aparentemente indolente, largado no solo).

A forma que se arraigou em Espanha foi: *Wa-llah!* O *wa* é a partícula do juramento (cfr. p. ex. Alcorão 6, 23) e, no caso, para permanecermos em *Al-Andalus*, de invocação da autoridade de Deus para atestar um fato aparentemente incrível: o de uma espantosa beleza!

Ou, para citar uma vez mais os inspirados versos de Adélia Prado:
De de vez em quando Deus me tira a poesia.
Olho pedra, vejo pedra mesmo.

Mas o processo artístico é de ida e volta: se Deus dá poesia ao artista para ver (e expressar em obra de arte) o “algo mais” na pedra; quem contempla a beleza da obra de arte, que se expressa talvez a a partir de uma pedra, reconhece Deus, o Criador, o Artista: *¡¡Oléééé!!*

Nesse sentido, há uma antiga poesia de Gilberto Gaspar, “A Gotinha”, que resume (“De uma gota, de repente, vejam só quanta poesia!”) maravilhosamente essas teses:

A Gotinha

(Gilberto Gaspar)

Já há muito tempo que venho reparando,
Com interesse observando, como é bela a natureza!
Cai o sereno e vai formando, de repente,
Uma gotinha a mostrar tanta beleza.
Equilibrando-se, ela desceu pelo arame
E, na folha do inhame, foi cair com o calor.
Desceu dançando, que bonito o seu bailado
Pelo Sol iluminado, seu vestido é furta-cor.
O vento, soprando a folha verde que balança,
Dá mais ritmo à dança da gotinha cristalina,
Que rodopia no tapete esverdeado
Qual palco iluminado, como louca bailarina.

E chega a tardinha. Cessa o vento, pára a folha.
A gotinha sem escolha, vai dançar só outro dia.
E eu, feliz, vou para casa bem contente.
De uma gota, de repente, vejam só quanta poesia!
(<http://www.hottopos.com/mirand4/osimples.htm>)

Não é de estranhar, portanto, que o grito “¡olé!”, aplicado ao espetáculo do futebol, tenha nascido a partir de um “belo inesperado”: em 1958 (a recém-nascida televisão estava apenas começando a integrar-se ao futebol naquela época), no México (não por acaso: no México), num jogo Botafogo X River Plate, base da seleção argentina. A cada incrível drible do incrível Garrincha (o das pernas tortas, que **não** era para ser futebolista) no lateral Vairo, os torcedores mexicanos gritavam ¡olé!, como se estivessem numa tourada.

Se o falante ocidental hoje (não só o torcedor nos estádios do Brasil, mas também o taurófilo madrileno em *Las Ventas*) não se lembra de que *Olé!* é invocação de Deus, no *Quijote* isto é mais explícito – o cristão começa a louvar a insuperável beleza de sua dama e ouve do *moro*: “**Gualá**, cristiano, que debe de ser muy hermosa si se parece a mi hija, que es la más hermosa de todo este reino. Si no, mírala bien, y verás cómo te digo verdad” (Capítulo XLI).

As relações entre Deus, a beleza e a arte foram retomadas por João Paulo II em sua «Carta aos Artistas» de 1999; rica também em reflexões filosóficas. Já na primeira linha, uma dedicatória, chama a obra de arte de «epifania», manifestação, pela beleza, de Deus.

E começa falando da criação artística – e não se trata de arte sacra – como participação do divino: “(vós, artistas) maravilhados com o arcano poder dos sons e das palavras, das cores e das formas, vos pusestes a admirar a obra nascida do vosso gênio artístico, quase **sentindo o eco** daquele mistério da criação a que Deus, único criador de todas as coisas, de algum modo vos quis associar”.

E depois de lembrar um sugestivo fato da língua polonesa: “A página inicial da Bíblia apresenta-nos Deus quase como o modelo exemplar de toda a pessoa que produz uma obra: no artífice, reflete-se a sua imagem de Criador. Esta relação é claramente evidenciada na língua polaca, com a semelhança lexical das palavras *stwórcza* (criador) e *twórcza* (artífice)”, conclui: “Deus chamou o homem à existência, dando-lhe a tarefa de ser artífice. Na «criação artística», mais do que em qualquer outra atividade, o homem revela-se como

«imagem de Deus», e realiza aquela tarefa, em primeiro lugar plasmando a «matéria» estupenda da sua humanidade e depois exercendo um domínio criativo sobre o universo que o circunda. Com amorosa condescendência, o Artista divino transmite uma centelha da sua sabedoria transcendente ao artista humano, chamando-o a partilhar do seu poder criador. Obviamente é uma participação, que deixa intacta a infinita distância entre o Criador e a criatura, como sublinhava o Cardeal Nicolau de Cusa: «A arte criativa, que a alma tem a sorte de albergar, não se identifica com aquela arte por essência que é própria de Deus, mas constitui apenas comunicação e **participação** dela».

Participação, que é participação também no bem e no ser. Nesse sentido, João Paulo II estabelece também a proximidade entre bondade e beleza: “Ao pôr em relevo que tudo o que tinha criado era bom, Deus viu também que era belo. A confrontação entre o bom e o belo gera sugestivas reflexões. Em certo sentido, a beleza é a expressão visível do bem, do mesmo modo que o bem é a condição metafísica da beleza. Justamente o entenderam os gregos, quando, fundindo os dois conceitos, cunharam uma palavra que abraça a ambos: «kalokagathía», ou seja, «beleza-bondade». A este respeito, escreve Platão: «A força do Bem refugiou-se na natureza do Belo»”.

Assim, não é de estranhar que a Filosofia da Arte de S. Tomás de Aquino – como aliás todo o seu pensamento – repouse sobre esse conceito fundamental: o de participação (*participatio*). A Criação é o ato no qual é dado o ser em participação. Portanto, tudo que é, é bom; participa do Bem.

Palavras que confirmam os ensinamentos de João Paulo II: “Queridos artistas, como bem sabeis, são muitos os estímulos, interiores e exteriores, que podem inspirar o vosso talento. Toda a autêntica inspiração, porém, encerra em si qualquer frêmito daquele «sopro» com que o Espírito Criador permeava, já desde o início, a obra da criação. Presidindo às misteriosas leis que governam o universo, o sopro divino do Espírito Criador vem ao encontro do gênio do homem e estimula a sua capacidade criativa. Abençoa-o com uma espécie de iluminação interior, que junta a indicação do bem à do belo, e acorda nele as energias da mente e do coração, tornando-o apto para conceber a idéia e dar-lhe forma na obra de arte. Fala-se então justamente, embora de forma analógica, de «momentos de graça», porque o ser humano tem a possibilidade de fazer uma certa experiência do Absoluto que o transcende”.

iiiOlééé!!!

Mother Mary Comes to me – a Radical Insegurança da Condição Humana³⁴⁰

*Il est absurde que nous soyons nés,
il est absurde que nous mourions*
(Sartre)

Mary said: "Let it be to me according to your word"
(Luke: 1, 38)

*A veneração a Maria está profundamente
inscrita no coração humano*
(Martinho Lutero³⁴¹)

A radical insegurança da vida humana

A vida humana é insegurança, radical insegurança. E o coração humano, que anseia por segurança radical, acaba por apegar-se a pseudo-seguranças (ou "seguridades"...), precárias e provisórias, como se fossem a definitiva.

Os antigos distinguiam entre felicidades, realizações e esperanças (em plural, *secundum quid*) e felicidade, realização e esperança (em singular, *simpliciter*). As *secundum quid* referem-se aos mil aspectos do "dar-se bem" – a saúde, as finanças, a aceitação social, a integridade física e a dos próprios bens etc. –; já *simpliciter* refere-se ao "dar-se bem" último, radical e definitivo: *to be or not to be* é que é a questão!

Nesse sentido, o filósofo alemão Josef Pieper faz notar uma profunda sutileza da língua francesa: a existência de duas palavras para esperança: *espoir* e *espérance*, aparentemente sinônimas (os dicionários costumam apontar que a primeira é mais coloquial e a segunda mais "literária"), mas, na

340. Originalmente publicado poucos meses depois do fatídico 11-9-2001.

341. Martin Luther, Weimar edition of *Martin Luther's Works* (Translation by William J. Cole) 10, III, p.313. Cf. <http://www.mariology.com/sections/reformers.html>

verdade o que geralmente as distingue é o fato de que *espoir* se aplica aos aspectos *secundum quid*, plurais (as mil esperanças: de cura, de êxito financeiro, da classificação do meu time etc.), enquanto *espérance* – esta é singular!- é a esperança definitiva, a do *to be or not to be*, ou, em linguagem cristã, a salvação.

Naturalmente, não há que exagerar na separação das duas dimensões da vida humana, como se o “dar-se bem definitivo” não se fizesse acompanhar das esperanças referentes a realidades tão importantes como a saúde ou a paz entre os povos...

Seja como for, é possível que alguém esteja “dando-se mal” nos aspectos *secundum quid* (saúde, finanças etc.) e profundamente realizado no *simpliciter* (e vice-versa). Pieper fala mesmo de uma tendência, uma espécie de lei empírica, de o desespero profundo fazer-se acompanhar de uma euforia de segurança nos aspectos superficiais (o caso *Titanic* é uma boa amostra disso).

Nossa época, que apostou nas realizações e nas felicidades (em detrimento da realização e da felicidade) oferece uma confirmação a mais dessa regra. Hoje, mais do que nunca, o homem procura seguranças:³⁴² do *check-up* ao *check-in*, das apólices à indiferença para com o outro, etc.

A ilusão de uma absoluta segurança nesses aspectos *secundum quid* sofreu um forte abalo com o desmoronamento das torres do WTC em 11 de setembro. Coincidentemente, seguiu-se uma campanha de publicidade (as agências de publicidade sabem mais antropologia do que todos os filósofos juntos...) do maior banco do Brasil (e da América Latina) vinculando o bem mais procurado hoje: a segurança (e na peça de publicidade se trata nada menos da segurança dada pela promessa de amor incondicional), ao fato de ser correntista do Banco. Cinismos à parte, do ponto de vista técnico (aí é que reside o cinismo: explorar “tecnicamente” a existência humana) o anúncio é uma obra prima: tocante, sensível e “certo”: sim, a segurança é “poder contar”:

Um casal com jeito e voz de apaixonados, e uma música doce ao fundo:

Ela – E se eu ficar velha?

Ele: – Eu fico junto

342. Até no sentido derivado: o daqueles senhores de terno e walkman, que querem passar despercebidos como se fizessem parte normal do ambiente.

Ela – Se eu ficar feia?

Ele: – Eu fico míope

Ela – E se eu ficar triste?

Ele: – Eu viro um palhaço

Ela – Se eu ficar uma chata?

Ele: – Eu te faço cócegas (ela, discretamente, acusa umas cócegas)

Ela – E se eu ficar gorda?

Ele: – Eu quebro o espelho

Uma voz (provavelmente do gerente): O importante na vida é ter com quem contar – Bradesco, colocando você sempre à frente!

Certamente, o espírito lúdico brasileiro – também ele uma tentativa de domesticar a insegurança, mas que, afinal, acaba sendo a defesa do bom-senso – não demorou em desmascarar a miragem, desferindo a piada fatal, que acrescenta uma fala final a esse romântico diálogo:

Ela – E se eu ficar inadimplente?

Ele: – Aí você está “perdida”, porque o Banco ó... (gesto obsceno)

Essas falsificações são possíveis porque, como ensina Santo Tomás – e este será um ponto essencial em nossa análise – o ser e o bem criados são *participação* do nada da criatura no Ser/Bem de Deus e, assim, a consecução de qualquer bem criado (o sorriso da pessoa amada ou mesmo um copo de água fresca num dia de calor) traz uma prefiguração da felicidade definitiva.³⁴³

Essa metafísica da participação é expressa na linguagem coloquial do espanhol, que quando algo está gostoso (aquele cigarro depois do café da manhã, por exemplo) diz: “*¡Sabe a gloria!*”, tem gosto de céu...

Tomás, já no séc. XIII, ao discutir a felicidade humana no começo da I-II da *Summa*, denuncia *avant la lettre* os perigos existenciais de nossa sociedade de consumo: acenar para a ânsia de infinito do coração humano com a absolutização de bens limitados, mas que prometem uma falsa infinitude: é o perigo, diz ele, dos bens artificiais (*divitiae artificiales*) que o dinheiro pode comprar: eles falseiam a infinitude genuína do coração humano (I-II, 2, 1, 3, *corpus* e ad 3).

343. “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)

Essa é a razão do sucesso das campanhas de publicidade que insinuam a felicidade plena acenando com um refrigerante ou um sanduíche. Pelo mesmo instinto de felicidade eterna pelo qual as crianças são magneticamente atraídas por histórias que acabam com "... e foram felizes para sempre", assim também as agências nos lançam cenas de felicidade imperturbável, associadas ao Big Mac: "Gostoso, como a vida deve ser". E por longos anos a Coca-Cola associou-se ao advérbio: "Sempre!" (que, em português, não traduz somente "always" mas também "forever"...). Tal como a língua árabe – sempre repleta de referências religiosas, mesmo para as realidades mais comezinhas – cunhou a fórmula de satisfação: *Dayman!* Quando algo (um prato, uma bebida...) está muito gostoso, vem a exclamação: *Dayman!*, "Sempre!", que fique assim por toda a eternidade... E a resposta é: *Dayman bihayatuka!*, "Para sempre e com tua vida!"...

Esse "instinto" de paz e felicidade duradouras (não por acaso a operação "*infinite justice*" mudou de nome para a não menos equívoca "*enduring freedom*") é tão forte que nos deixa perplexos quando somos confrontados com a realidade, que misteriosamente se apresenta como "vale de lágrimas"... É como se nosso coração dissesse: "não era para ser assim!". Será essencialmente condenado à frustração esse desejo de paz, amor e felicidade perfeitos?

A radical segurança: Maria e a antropologia filosófica

A tradição cristã ao mesmo tempo que afirma que esta vida é "*valle lacrimarum*" (expressão do salmo 83,7 da *Vulgata*, consagrada pelos escritos dos padres e doutores e principalmente pela *Salve*) apresenta também uma esperança: a misericórdia maternal da Mãe. Não se trata de algo especificamente católico: é Ortega quem repete que a melhor definição da vida humana é: "vale de lágrimas" e Herrmann Wohlgshchaft chega a afirmar que para Lutero as profundas raízes (*zutiefst verwurzelt*) humanas da veneração a Maria era algo evidente (*selbstverständliche*).³⁴⁴

Sempre de novo, quando se trata de – ante a percepção da precariedade da existência – buscar delicadeza, acolhimento, perdão, segurança, "colo

344. Babel und Bibel, S. 164. Edição on line: <http://karlmay.uni-bielefeld.de/kmg/seklit/JbKMG/1991/148.htm>

materno”, recorre-se a Maria: ela é que é – explícita ou implicitamente – acionada. É a segurança radical: não a do *Ersatz* que nos é oferecida em apólices de agências ou em promesas de partidos políticos... Nem tampouco a falsa sensação de segurança que advém do esquecimento desse traço essencial da condição humana, ao sabor do ruído do entretenimento dos *mass-media* ou simplesmente da agitação da vida moderna...

Não sei se após o atentado ao WTC aumentou o número de correntistas do Bradesco. Assistimos, isso sim, ao crescimento da devoção a Maria.³⁴⁵ O recurso à Maria – pessoal e coletivamente – é sempre função inversa da arrogante auto-suficiência com que um indivíduo ou uma sociedade (ou uma igreja...) vê-se a si mesmo.

Em meio à insegurança própria da vida humana (e, principalmente, a insegurança última da existência), Maria representa a segurança radical por duas razões concatenadas: **maternidade** e **onipotência**: ela une o carinho incondicional da figura humana, terrena e feminina da mãe à onipotência de sua intercessão diante de Deus. Não se pense que com isto estamos deixando o âmbito da filosofia para adentrar o da teologia ou o da mística. Não. Continuamos na antropologia filosófica e neste artigo nos interessam mais os testemunhos de Fernando Pessoa, Paul Mc Cartney e Heidegger do que o dos poetas medievais ou o de João Paulo II. Interessa-nos, metodologicamente, somente a experiência, o fenômeno. E é por esta razão que invocamos, por exemplo, as grandes campanhas de publicidade do Bradesco, da Coca-Cola e do McDonald's.

Para além das inseguranças quanto à saúde, emprego, Anthrax etc., está, como dizíamos, a insegurança radical neste vale de lágrimas. E aí a instintiva instância primeira é a mãe.

Dela, nos fala Fernando Pessoa, no *Livro do Desassossego*:

“Quando ponho de parte os meus artificios e arrumo a um canto, com um cuidado cheio de carinho – com vontade de lhes dar beijos – os meus brinquedos, as palavras, as imagens, as frases – fico tão pequeno e inofensivo, tão só num quarto tão grande e tão triste, tão profundamente triste!...”

345. Cfr. p. ex. Arruda, Roldão “O crescimento do marianismo é um dos fenômenos religiosos mais notáveis atualmente”, *O Estado de S. Paulo*, Geral, 21-10-01.

Afinal eu quem sou, quando não brinco? Um pobre órfão abandonado nas ruas das sensações, tiritando de frio às esquinas da Realidade, tendo que dormir nos degraus da Tristeza e comer o pão dado da Fantasia.

De meu pai sei o nome; disseram-me que se chamava Deus, mas o nome não me dá idéia de nada. Às vezes, na noite, quando me sinto só, chamo por ele e choro, e faço-me uma idéia dele a que possa amar... Mas depois penso que o não conheço, que talvez ele não seja assim, que talvez seja nunca esse o pai da minha alma...

Quando acabará isso tudo, estas ruas onde arrasto a minha miséria, e estes degraus onde encolho o meu frio e sinto as mãos da noite por entre os meus farrapos? Se um dia Deus me viesse buscar e me levasse para a sua casa e me desse calor e afeição... Às vezes penso isto e choro com alegria a pensar que o posso pensar... Mas o vento arrasta-se pela rua fora e as folhas caem no passeio... Ergo os olhos e vejo as estrelas que não têm sentido nenhum... E de tudo isto fico apenas eu, uma pobre criança abandonada, que nenhum Amor quis para seu filho adoptivo, nem nenhuma Amizade para seu companheiro de brinquedos.

Tenho frio de mais. Estou tão cansado no meu abandono. Vai buscar, ó Vento, a minha Mãe. Leva-me na Noite para a casa que não conheci..."³⁴⁶

E Heidegger, no *Der Feldweg*, o caminho do campo, que não leva a nenhum lugar definido, também evoca a figura da mãe (novamente a referência à terra, na contra-mão da tradição alemã...):

Os meninos, porém, recortavam seus navios na casca do carvalho. Equipados com bancos para o remador e o timão, flutuavam os barcos no Mettenbach ou no lago da escola. Nessas brincadeiras, as grandes travessias atingiam facilmente seu termo e facilmente recobravam o porto. A dimensão de seu sonho era protegida por um halo, apenas discernível, pairando sobre todas as coisas. O espaço aberto era-lhe limitado pelos olhos e pelas mãos da mãe. Tudo se passava com se sua discreta solicitude velasse sobre todos os seres (*Ihr Reich*

346. *Livro do Desassossego* por Bernardo Soares, Lisboa, Edições Ática 1982, v. II pp. 14-15.

umgrenzten Auge und Hand der Mutter. Es war, als hütete ihre ungesprochene Sorge alles Wesen). Essas travessias de brinquedos nada podiam saber das expedições em cujo curso todas as margens ficam para trás. Entrementes, a consistência e o odor do carvalho começavam a falar, já perceptivelmente da lentidão e da constância com que a árvore cresce. O carvalho mesmo assegurava que só semelhante crescer significa: abrir-se à amplidão dos céus, mas também deitar raízes na obscuridade da terra; que tudo que é verdadeiro e autêntico somente chega à maturidade se o homem for simultaneamente ambas as coisas: disponível ao apelo do mais alto céu e abrigado pela proteção da terra que oculta e produz.³⁴⁷

Naturalmente, pode-se objetar que, nesses casos, não se trata de Maria, mas simplesmente da respectiva mãe: Frau Heidegger, Sra. Pessoa ou Mrs. McCartney em “Let it be” (que analisaremos em seguida e aí a alusão a Maria de Nazaré é ainda mais forte).

Seja como for, necessariamente queremos o bem. Tomás de Aquino edifica toda sua doutrina da motivação sobre a convicção de que buscar o bem próprio é um instinto natural na vontade, dado ao homem pelo próprio Deus,³⁴⁸ E o homem não pode não querer seu bem, sua felicidade:

Appetitus ultimi finis non est de his, quorum domini sumus (I, 82, 1 ad 3).

Daí o caráter trágico da condição humana: instinto de felicidade, de plenitude de bem..., cuja realização **não** está assegurada. Em todo caso, sempre de novo ansiamos pela felicidade e pela felicidade definitiva.

A “Mother Mary” de Paul Mc Cartney

Também a conhecida “Let it be” dos Beatles foi composta em momentos dramáticos e ainda que Paul McCartney afirme que se trata de uma evocação

347. <http://www.heidegger.hpg.ig.com.br/caminho.htm>

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

de sua mãe, Mary McCartney, é muito difícil não ver aí também Maria de Nazaré.³⁴⁹

Também nesta canção, dizíamos, momentos difíceis da vida ("*times of trouble*"), hora escura, noite sombria (*hour of darkness, cloudy night*) etc. Aqui não se trata de horrores de guerra nem da percepção pura e simples da orfandade existencial, mas do desmoronamento de todo o projeto "The Beatles", problemas com drogas etc.³⁵⁰ Então, numa noite – é o próprio Paul quem o narra –, aparece-lhe em sonhos a mãe, falecida há dez anos, para confortá-lo e tranquilizá-lo.³⁵¹ Na mesma entrevista, perguntado pelo caráter religioso da canção, afirma:

"Mother Mary makes it a quasi-religious thing, so you can take it that way".

Seja como for, é interessante notar que o próprio refrão "let it be", repetido na canção por Maria, a Mãe, não é só – como pensam muitos dos leitores brasileiros – uma fórmula banal como: "Não esquenta, não!", "Deixa prá lá!", mas é a própria sentença – (speaking words of wisdom: "let it be") – com que Maria de Nazaré expressa sua sabedoria. De fato, a palavra de

349. Da canção "Lady Madonna", Paul afirma: "'Lady Madonna' started off as the Virgin Mary, then it was a working-class woman, of which obviously there's millions in Liverpool. The people I was brought up amongst were often Catholic; there are a lot of Catholics in Liverpool because of the Irish connection and they are often quite religious. When they have a baby I think they see a big connection between themselves and the Virgin Mary with her baby. So the original concept was the Virgin Mary but it quickly became symbolic of every woman: the Madonna image but as applied to ordinary working-class woman. It's really a tribute to the mother figure, it's a tribute to women". Miles, Barry. *Paul McCartney – Many Years From Now*. Secker & Warburg. London, 1997, p. 449.

350. O próprio Paul fala das circunstâncias em que compôs "Let it be": "This was a very difficult period. John was with Yoko full time, and our relationship was beginning to crumble: John and I were going through a very tense period. The breakup of the Beatles was looming and I was very nervy. Personally it was a very difficult time for me, I think the drugs, the stress, tiredness and everything had really started to take its toll. I somehow managed to miss a lot of the bad effects of all that, but looking back on this period, I think I was having troubles". *Ibidem*, p. 538.

351. It was such a sweet dream I woke up thinking, Oh, it was really great to visit with her again. I felt very blessed to have that dream. So that got me writing the song 'Let It Be'. I literally started off 'Mother Mary', which was her name, 'When I find myself in times of trouble', which I certainly found myself in. The song was based on that dream". *Ibidem*, p. 538

sabedoria por excelência é o *fiat* de Lc 1, 38: “Faça-se em mim segundo a tua palavra...”, que em inglês soa precisamente: “**Let it be** to me according to your word”.

Já a maravilhosa canção “Romaria” de Renato Teixeira (sobretudo na inesquecível interpretação de Elis), praticamente dispensa comentários. É o vale de lágrimas, de sonho e de pó, de laço e de nó, amargo como jiló, a mina escura e funda, a solidão. Interessante é observar que é o coletivo anônimo (ou como diz Lutero, *der Seele des Volkes*) quem recomenda o recurso a Maria: “Me disseram, porém, ...”

O incondicional amor de Maria na poética medieval: o milagre de Teófilo

Também na arte medieval, Maria representa o acolhimento radical em relação aos pecadores e perdidos: misericórdia “quimicamente pura”. Tal como em tantos outros temas da época, essa imagem aparece no famoso *Milagre de Teófilo* (objeto de inúmeras poesias, peças de teatro, vitrais etc.). De meu estudo introdutório à tradução brasileira (1997) do *Milagre de Teófilo* de Gonzalo de Berceo (séc. XIII), recolho os seguintes parágrafos:

A estrutura temática do *Teófilo* gira em torno da intervenção de Maria para salvar um pecador ou um desesperado, tema corrente nos quadros da literatura medieval. No caso do *Teófilo*, há uma especial radicalidade do pecado e do perdão: Teófilo atingiu o fundo da desgraça e tinha chegado a assinar e selar um contrato com o próprio diabo! E, mesmo nestes extremos de perdição, a Senhora consegue sua salvação. Estamos, aqui, diante de uma raiz fundamental não só da cultura medieval, mas também de seu próprio eixo de equilíbrio emocional. Em todas as épocas, a principal insegurança do homem não se dá no enfrentamento de fatores externos: doenças, intempéries ou falta de técnicas de domínio sobre a natureza, mas diante das misérias, descaminhos, desvarios e angústias do próprio coração humano.

O *Milagro de Teófilo* toca a fundo a pedagogia da “segurança existencial”: a figura de Maria significa a certeza concreta, dada a cada homem, de um amor absoluto, incondicional e maternal a ele, pessoalmente, dirigido. Um amor, além do mais, onipotente e dotado de uma infinita capacidade de perdão. Por mais miserável, mesquinha e desastrada que tenha sido uma vida,

sempre está aí, ao alcance da mão, a doçura da solicitude da Mãe, que diz ao desgraçado que nada está perdido: que ele está ancorado, ele tem “para onde voltar...” e tem um caminho seguro de volta, preparado pela Senhora.

João Paulo II e o coração de Maria

Disso também nos fala João Paulo II. Na *Dives in Misericordia*, para contextualizar a misericórdia radical do coração de Maria, o papa discorre sobre a misericórdia na Bíblia e seus diversos termos. Um primeiro é “hesed”, que indica uma atitude de bondade e que, quando se estabelece entre duas pessoas, passa a significar também compromisso de fidelidade: tal como na Aliança de Deus com Israel. É a fidelidade de Deus a si próprio (mesmo ante a infidelidade de Israel): “hesed we’emet” é uma ligação de dois termos coordenados: “fidelidade e verdade” (fidelidade é verdade) “Eu faço isto, não por causa de vós, ó casa de Israel, mas pela honra do meu santo nome” (Ez 36,22). Esse tipo de misericórdia é uma característica mais masculina.

A Bíblia fala também de “hamal”, originariamente a misericórdia de “poupar a vida (do inimigo derrotado)”, mas que também significa em geral “manifestar piedade e compaixão” e, por conseguinte, perdão e remissão da culpa.

Já o termo “hus” exprime igualmente piedade e compaixão, mas isso sobretudo em sentido afetivo. É oportuno ainda lembrar o já citado vocábulo “’emet”, que significa: em primeiro lugar “solidez, segurança” (no grego dos Setenta, “verdade”); e depois, também “fidelidade”; e desta maneira parece relacionar-se com o conteúdo semântico próprio do termo “hesed”.

Mas em Deus há também a misericórdia “rahamim”, que já pela própria raiz, denota o amor da mãe (rehem= seio materno). Do vínculo mais profundo e originário, ou melhor, da unidade que liga a mãe ao filho, brota uma particular relação com ele, um amor particular. Deste amor se pode dizer que é totalmente gratuito, não fruto de merecimento, e que, sob este aspecto, constitui uma necessidade interior: é uma exigência do coração. É uma variante como que “feminina” da fidelidade masculina para consigo próprio, expressa pelo “hesed”. Sobre este fundo psicológico, “rahamim” dá origem a uma gama de sentimentos, entre os quais a bondade e a ternura, a paciência e a compreensão, ou, em outras palavras, a prontidão para perdoar. O Antigo

Testamento atribui ao Senhor estas características quando, ao falar d'Ele, usa o termo "rahamim". Lemos em Isaías: "Pode porventura a mulher esquecer-se do seu filho e não ter carinho para com o fruto das suas entranhas? Pois ainda que a mulher se esquecesse do próprio filho, eu jarnais me esqueceria de ti" (Is 49,15). Este amor, fiel e invencível graças à força misteriosa da maternidade, é expresso nos textos do Antigo Testamento de várias maneiras: como salvação diante dos perigos (especialmente ante os inimigos), como perdão dos pecados e, finalmente, prontidão em satisfazer a promessa e a esperança (escatológicas), não obstante a infidelidade humana, conforme lemos em Oséias: "Eu os curarei das suas infidelidades, amá-los-ei de todo o coração" (Os 14,5).

Daí que a encíclica "Dives in Misericordia" (as discussões semânticas acima estão na nota 52 da DM), conclua falando do amor e da misericórdia incondicionalmente maternais do coração de Maria:

DM V,9 – Precisamente deste amor "misericordioso", que se manifesta sobretudo em contato com o mal moral e físico, participava de modo singular e excepcional o coração daquela que foi a Mãe do Crucificado e do Ressuscitado. Nela e por meio dela o mesmo amor não cessa de revelar-se na história da Igreja e da humanidade. Esta revelação é particularmente frutuosa, porque se funda, tratando-se da Mãe de Deus, no singular tato do seu coração materno, na sua sensibilidade particular, na sua especial capacidade para atingir todos aqueles que aceitam mais facilmente o amor misericordioso da parte de uma mãe.

Tolos e Tolices na Análise de Tomás de Aquino

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

Os tolos não só são infinitos, mas também apresentam-se sob diversas espécies: umas mais brandas; outras, mais graves; há tolices inocentes; outras são grave pecado etc... Ao longo de toda a obra do Aquinate,³⁵² encontramos toda uma tipologia de tolos: *asyneti, cataplex, credulus, fatuus, grossus, hebes, idiota, imbecillis, inanis, incrassatus, inexpertus, insensatus, insipientis, nescius, rusticus, stolidus, stultus, stupidus, tardus, turpis, vacuus* e *vecors*.

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

Para começar, Tomás vale-se de comparações com animais. Se em espanhol “asno” designa pessoa rude e de pouca cabeça e, em português, “burro” é a primeira palavra para designar a fraca inteligência, Tomás, em vinte vezes, compara o **insipiente** ao jumento: porque os animais agem movidos pela paixão (o cachorro que se irrita começa a latir; o cavalo, quando tem um desejo, relincha etc.³⁵³). E o insipiente, que abdica da razão (de sua honra, que é a razão, como repete Tomás), se reduz a um asno ou jumento:

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

353. “Secundum dicit, comparatus est jumentis. Bruta animalia operantur ex passione; et hoc patet, quia canis statim cum irascitur, clamat, equus cum concupiscit, hinnit; sed

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

non imputatur eis, quia carent ratione. Si ergo homo statim cum concupiscit, sequitur passionem, et iratus percuit, comparatus est in agendo jumentis insipientibus: ps. 31: nolite fieri sicut equus et mulus etc." (In Ps. 48, 6).

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

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

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

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

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

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

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

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

A metáfora do gosto, da sensibilidade no gosto como paradigma para quem sabe saborear a realidade, encerra em si uma das principais teses de Tomás sobre a tolice. No começo da I-II, por exemplo, discutindo qual é o fim último do homem, considera a objeção de que a felicidade estaria no dinheiro, pois essa é a opinião comum... E responde: "‘Tudo se submete ao dinheiro’ é o que afirma a multidão de estultos que só sabem de bens corporais,

que o dinheiro pode comprar. Mas o juízo sobre o bem humano não o devemos tomar dos estultos mas dos sábios, assim como em coisas de sabor perguntamos a aqueles que têm paladar sensível" (I-II, 2, 1, ad 1).³⁵⁴

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

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

Tomás – quando busca caracterizar o estulto – a estultícia como o oposto da sabedoria – refere-se propriamente à incapacidade de estabelecer conexão entre meios e fins:

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

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

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

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

Tomás distingue entre a estultícia especulativa e a prática: há pessoas

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

de inteligência muito limitada mas que sabem agir bem; e há pessoas inteligentíssimas que são estultas em seu agir:

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

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

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

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

"Differentia est inter insipientem et stultum. Insiptens est qui habet scientiam humanam, et non considerat aeterna; stultus est qui non considerat etiam praesentia. Vel insipientes est qui non attendit mala praesentia, sed futura; stultus est qui attendit et non vitat; unde dicit, simul insipientes et stultus peribunt" (In Ps 48, 4).

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

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

E

"Vir insipientes contemnit cognitionem divinorum" (In Ps 52, 1).

Outra constante em diversos tipos de tolos é a obtusidade, que se opõe à agudeza; o agudo penetra na realidade: daí que se fale de "sentidos agudos"

e "inteligência aguda", que penetra até o íntimo da realidade e, no extremo oposto, está o **hebes**:

"Hebes acuto opponitur. acutum autem dicitur aliquid ex hoc quod est penetrativum. unde et hebes dicitur aliquid ex hoc quod est obtusum, penetrare non valens. Sensus autem corporalis per quandam similitudinem penetrare dicitur medium in quantum ex aliqua distantia suum obiectum percipit; vel in quantum potest quasi penetrando intima rei percipere. Unde in corporalibus dicitur aliquis esse acuti sensus qui potest percipere sensibile aliquid ex remotis, vel videndo vel audiendo vel olfaciando; et e contrario dicitur sensu hebetari qui non percipit nisi ex propinquo et magna sensibilia. Ad similitudinem autem corporalis sensus dicitur etiam circa intelligentiam esse aliquis sensus" (II-II 15, 2, c).

A obtusidade pode ser pecaminosa, culpável.

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

E

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

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

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

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

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

E é comparado à ovelha:

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

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

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

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

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

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

"Adhuc ex intellectuum gradibus idem facile est videre. Duorum enim quorum unus alio rem aliquam intellectu subtilius intuetur, ille cuius intellectus est elevatior, multa intelligit quae alius omnino capere non potest: sicut patet in rustico, qui nullo modo philosophiae subtiles considerationes capere potest" (CG 1, 3, 5).

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

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

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

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

"*Et simile est de athletic, idest pugilibus fortibus et instructis cum idiotis, idest rusticis inexpertis*" (Sent. Libri Ethic. III, 16, 11).

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

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

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

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

E à dificuldade de apreensão intelectual direta, sem comparações:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

O **crédulo** é superficial no crer:

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

Interpretando o versículo de Mt 5 22: "Quem chamar seu irmão *racha*, será réu perante o Sinédrio", Tomás discute os possíveis significados de *racha*: segundo Jerônimo, *racha* indica o **inanis**, **vacuus** (que tem a cabeça vazia, oca, sem cérebro).

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

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

"Sciendum est tamen quod, licet corpora caelestia directe intelligentiae nostrae causae esse non possint, aliquid tamen ad hoc operantur indirecte. Licet enim intellectus non sit virtus corporea, tamen in nobis operatio intellectus compleri non potest sine operatione virtutum corporearum, quae sunt imaginatio et vis memorativa et cogitativa, ut ex superioribus patet. Et inde est quod, impeditis harum virtutum operationibus propter aliquam corporis indispositionem, impeditur operatio intellectus: sicut patet in phreneticis et lethargicis, et aliis huiusmodi. et propter hoc etiam bonitas dispositionis corporis humani facit aptum ad bene intelligendum" (CG III, 84, 14).

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

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

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

O Girador – Uma Nota Sobre o Coração

O coração humano – para a tradição semita – é um girador. Uma primeira sugestão contida nessa caracterização é a de que o homem, volúvel e inconsistente em seu núcleo profundo, volta-se para cá e para lá, girando, oscilando ao sabor de caprichos e impulsos repentinos. Para nós, a giração é antes associada a disfunções e desvarios: *gira* é a pessoa adoidada, amalucada: *biruta* (a biruta, como se sabe, é aquele pano cônico dos aeroportos que gira ao sabor dos ventos). Também o famoso insulto *babaca* remete em sua origem ao verbo tupi *babak*, que significa simplesmente: girar.

Se para nós esse girar está ligado à anormalidade, para a tradição semita não: a oscilação é a condição normal do centro radical da pessoa: o seu coração. A língua árabe aprofunda ainda mais. Nela, literalmente, a palavra para coração, *qalb*, deriva diretamente de *qalaba*, girar. E um antigo e proverbial verso diz incisivamente:

Wa ma sumya al-qalbu qalban illa liann yataqalabu...:

(o coração/girador foi chamado de girador porque... ele gira).

Na cultura muçulmana (e especialmente para os sufis), Deus é o “girador (transformador) dos corações” (*muqallibu al-qulûb*), como diz o Corão: “...o dia em que os corações (*al-qulûb*) serão girados (*tataqallab*)” (24, 37; cfr. também 18, 18). E num *hadith*, diz o Profeta: “O coração está entre dois dedos do Misericordioso, que o faz girar como Ele quer”. E Luce López-Baralt mostra que a imagem da alma como roda de poço, clássica na mística muçulmana, que pela *qalaba* (giração; *qalb* é também transmutação) reflete Deus e se transmuta nEle, reaparece em São João da Cruz, que fala do “poço de águas vivas” etc.³⁵⁵

Para os ocidentais, é freqüente a observação de que a condição “normal”

355. <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/apr98/3.htm>

do homem anda meio desregulada (Guimarães Rosa) e que sua bússola, o coração, não pára quieta:

The heart is like the sky, a part of heaven,
*But changes night and day, too, like the sky*³⁵⁶

Mesmo sem a associação imposta pela língua (como ocorre no árabe), nossos poetas, uma e outra vez, apontam essa característica “giratória” do coração. Assim, na *Autopsicografia*, depois de descrever incomparavelmente os vaivéns e reviravoltas a que está sujeito o poeta, Fernando Pessoa desfecha:

E assim nas calhas de roda
Gira, a entreter a razão,
Esse comboio de corda
Que se chama coração

E na *Roda Viva* de Chico Buarque:

Roda mundo, roda-gigante
Roda-moinho, roda pião
O tempo rodou num instante
Nas voltas do meu coração

E numa surpreendente coincidência com o espírito da língua árabe, diz a canção de Kleiton e Kledir:

Ah! Vira, virou
Meu coração navegador
Ah! Gira, girou
Essa galera

Na obra de García Lorca encontramos todo um poema dedicado ao coração-girador. Já o título é infinitamente sugestivo: “*Veleta*”, que significa não só cata-vento, mas, metaforicamente, “*persona inconstante y mudable*” (*Dicc. de la Real Academia*). O poeta, desolado, dialoga com os ventos: todos chegaram tarde demais e a “veleta” deve, afinal, girar sem ventos...

356. Lord Byron *Don Juan* (ao final do “Canto the Second”).

Las cosas que se van no vuelven nunca,
todo el mundo lo sabe,
y entre el claro gentío de los vientos
es inútil quejarse.

¿Verdad, chopo, maestro de la brisa?
¡Es inútil quejarse!

Sin ningún viento
¡hazme caso!
gira, corazón;
gira, corazón.

E, em outro poema de García Lorca – “Otro Sueño” –, o coração dá voltas, cheio de tédio, como num carrossel em que a morte brinca com seus filhinhos:

Hay floraciones de rocío
sobre mi sueño,
y mi corazón da vueltas
lleno de tedio,
como un tiovivo en que la Muerte
pasea a sus hijuelos

E de Neruda é o verso: “mi corazón da vueltas como un volante loco” (*Veinte poemas de amor y una canción desesperada*, 11).

A poeta francesa Marie Mélisou, que também se refere (no poema “*Désordre de pétales blancs*”) ao girar do coração:

si mon coeur tourne
chaque instant pensées dansent

chega a considerar (em “*Signal de l’écriture*”) as palavras da poesia “sismógrafo do coração”:

on n’écrit pas seulement avec des mots
seismographe du coeur

O Concílio Vaticano II indica as razões dessa instabilidade do coração: “na verdade, os desequilíbrios de que sofre o mundo atual estão ligados com aquele desequilíbrio fundamental que se radica no coração do homem. porque, no íntimo do próprio homem muitos elementos se combatem. enquanto, por

uma parte, ele se experimenta como criatura que é, multiplamente limitado, por outra, sente-se ilimitado nos seus desejos e chamado a uma vida superior. atraído por muitas solicitações, vê-se obrigado a escolher entre elas, e a renunciar a algumas. mais ainda, fraco e pecador, faz muitas vezes aquilo que não quer e não realiza o que deseja fazer. sofre assim em si mesmo a divisão, da qual tantas e tão grandes discórdias se originam para a sociedade" (Const. Past. sobre a igreja no mundo contemporâneo *Gaudium et Spes*, 10).

Para além das disfunções e das loucas reviravoltas, o coração pode também dar as voltas certas e, como um giroscópio, pode até manter invariável o eixo da direção da vida, *voltar-se* para o bem ou para o mal... Assim, Dante fala do feliz concurso de todos os estímulos que podem fazer o coração *voltar-se* para Deus (*Par.* XXVI, 55-57):

Però ricominciai: Tutti quei morsi
che posson far lo cor volgere a Dio,
a la mia caritate son concorsi

e deixar o amor perverso (*l'amor torto*, 62). E, na Bíblia, são freqüentes as expressões "dureza de coração", "endurecer o coração", para referir-se à opção firme pelo mal.

Na Bíblia, a palavra *coração* (*/ões*) aparece quase mil vezes. Em muitos casos ligada a conceitos de "giração", como *voltar-se*, *converter-se* etc.³⁵⁷ Assim, por exemplo: I Sam 7, 3: "Se em todo vosso coração, vos voltais (*revertimini*) ao Senhor..."; II Sam 19, 15: "Então, o coração de todos os homens de Judá se inclinou (*inclinavit*) como se fosse o coração de um homem só..."; I Re 12, 27: "O coração deste povo se voltará (*convertetur*) para seu senhor..."; II Cr 36, 13 "E endureceu seu coração para não se voltar (*reverteretur*) ao Senhor..."; Ba 2, 30 "E converter-se-ão (*convertentur*) em seus corações..."; Joel 2, 12 "Convertei-vos (*convertimini*) a Mim em todo vosso coração..."; etc. A Bíblia fala até no coração de Deus: em algumas passagens para, antropomorficamente, indicar mudança de Seus desígnios: "Pesou a lahweh ter feito o homem sobre a terra e indignou-se em seu coração" (Gn 6, 6); em outras, para indicar determinação imutável, como

357. Realizei as pesquisas de busca pelo programa DEBORA-Microbible, *Bíblia de Jerusalén*, Promotion Biblique et Informatique, CIB – Maredsous, Belgique, 1990. Programa FindIT, da Marpex, Ontario, 1992. Cito as passagens bíblicas em tradução direta da *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum*, Editio typica altera, Libreria Editrice Vaticana, 1986.

quando, ante o holocausto oferecido por Noé, “Iahweh disse em seu coração: ‘Nunca mais amaldiçoarei a terra por causa do homem’” (Gn 8, 21). Mas a grande revelação sobre o coração de Deus e Sua misericórdia está no Evangelho: para além das qualidades expressamente associadas ao coração,³⁵⁸ o Evangelho propõe uma *revolução*, quando Jesus apresenta seu coração como paradigma, naquela famosa sentença: “aprendei de Mim que sou manso e humilde de coração” (Mt 11, 29).

Essa sentença pretende ser uma revelação do amor e da misericórdia de Deus: não é irrelevante o fato de que ela vem como desfecho de um discurso em que Cristo fala precisamente do fato de que é por Ele que se conhece o Pai (cf. Mt 11, 27). Nessa sentença expressa-se superlativamente a forma da promessa do próprio Deus pelo profeta Ezequiel: “Eu vos darei um coração novo: tirarei vosso coração de pedra e vos darei um coração de carne” (Ez 36, 26). Esta mesma contraposição carne/pedra é retomada pelo apóstolo Paulo: “sois carta de Cristo, escrita não com tinta, mas com o Espírito de Deus vivo; não em tábuas de pedra, mas em tábuas de carne, nos corações” (II Cor 3, 3).

Trata-se de uma revolução infinita de amor e misericórdia, que se expressa no “Ouvistes o que foi dito aos antigos... eu, porém, vos digo”; nas bem-aventuranças; na parábola do samaritano; nas bodas de Caná; na parábola do filho pródigo; naqueles “teus pecados te são perdoados”; no “atire a primeira pedra; no “setenta vezes sete”; no “Sempre que fizestes isto a um destes meus irmãos... foi a mim que o fizestes”; na parábola do fariseu e do publicano; na ressurreição de Lázaro; na oração no Horto; na última ceia; no “Amigo, a que vieste?”, dirigido a Judas; na cruz...

Num mundo dominado pela indiferença e pela crueldade, o apelo (ou será um alerta...?) do Mestre – “aprendei de Mim” – torna-se urgente. Propõem a grande reviravolta do coração humano, que só ocorrerá (a própria Bíblia o

358. “Os limpos de coração” (Mt 5, 8); “onde está teu tesouro, aí está também teu coração” (Mt 6, 21); “pensar mal no coração” (Mt 9, 4); “a boca fala do que transborda do coração” (Mt 12, 34); a palavra de Deus semeada no coração (Mt 13, 19); não o que entra, mas o que sai pela boca contamina o homem, porque procede do coração (Mt 15, 18); do coração procedem as más ações (Mt 15, 19); perdoar de coração o irmão (Mt 18, 35); Maria meditava em seu coração (Lc 2, 19); uma espada de dor transpassará o coração (Lc 2, 19); o coração se faz pesado pela libertinagem e pelas preocupações da vida (Lc 21, 34); o coração do insensato é lento para crer (Lc 24, 25); o coração se inflama (Lc 24, 32); o coração vacila (Lc 24, 38); perturba-se (Jo 12, 40); etc.

adverte...) se se cumprir, como condição prévia, o bom funcionamento de um outro órgão: o ouvido: "Ouvireis, ouvireis, mas não quereis compreender; porque o coração está embotado" (Mt 13, 14-15)!

A Memória e o Concreto

Adiante o ponto básico desta conferência: no centro da filosofia da educação de Tomás, encontra-se a tese fundamental de sua antropologia: *anima forma corporis*, a profunda unidade, no homem, entre espírito e matéria: a alma é forma substancial, em intrínseca união com a matéria.

Essa tese, originariamente aristotélica, não era, como se sabe, bem vista nos meios teológicos da época: era considerada perigosa para um cristianismo que não valorizava a matéria e o corpo; a vigência teológica pretendia uma concepção demasiadamente espiritualista do homem: o homem possuiria três almas e a *alma* verdadeiramente importante seria a espiritual e a condição carnal era considerada antes um estorvo para a elevação do espírito.

Contra essas antropologias “angelistas”, Tomás – corajosa e decididamente – afirma o homem total, com a *intrínseca* união espírito-matéria, pois a alma é *forma*: co-princípio ordenado para a *intrínseca* união com a matéria. Quando Tomás diz:

“É evidente que o homem não é só a alma, mas um composto de alma e de corpo” (I, 75, 4).

esse “é evidente”, na verdade, refere-se à verdade das coisas e não às opiniões teológicas...

Esse “materialismo” de Tomás está presente in-formando todo seu pensamento, por exemplo: quando discute o jejum nas questões de *Quodlibet*, dirá que o jejum é sem dúvida pecado (*absque dubio peccat*) quando debilita a natureza a ponto de impedir as ações devidas: que o pregador pregue, que o professor ensine, que o cantor cante..., que o marido tenha potência sexual para atender sua esposa! Aquele que assim se abstém de comer ou de dormir, oferece a Deus um holocausto que é fruto de um roubo.³⁵⁹

359. Et ideo huiusmodi sunt adhibenda cum quadam mensura rationis: ut scilicet concupiscentia devitetur, et natura non extinguatur; secundum illud Ad Rom., XII, 1:

Tomás aceita tão completamente o corpo como integrante essencial da realidade do ser humano, que esta união se projeta até na operação espiritual que é o conhecimento intelectual:

“A alma necessita do corpo para conseguir o seu fim, na medida em que é pelo corpo que adquire a perfeição no conhecimento e na virtude” (C.G. 3, 144.).

E contra aquela tradição teológica que afirmava a iluminação imediata da inteligência humana por Deus (para o Aquinate Deus nos deu sua luz, dando-nos o intelecto), Tomás afirma que só podemos chegar às idéias mais abstratas e às considerações mais espirituais a partir da realidade sensível, material, concreta:

“O intelecto humano, que está acoplado ao corpo, tem por objeto próprio a natureza das coisas existentes corporalmente na matéria. E, mediante a natureza das coisas visíveis, ascende a algum conhecimento das invisíveis” (I, 84, 7).

Nesta afirmação resume-se a própria estrutura ontológica do homem. E, insistamos, mesmo as realidades mais espirituais só são alcançadas, por nós, através do sensível:

“Ora – prossegue Tomás –, tudo o que nesta vida conhecemos, é conhecido por comparação com as coisas sensíveis naturais”.

Esse voltar-se para o concreto, para o sensível, marca profundamente não só a pedagogia, mas é mesmo uma chave de interpretação todo o pensamento de Tomás de Aquino. Veremos alguns exemplos, mais diretamente ligados à questão do ensino.

“exhibeatis corpora vestra hostiam viventem; et postea subdit: rationabile obsequium vestrum. Si vero aliquis in tantum virtutem naturae debilitet per ieiunia et vigillas, 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, vigillas sensus integritati praefert. (*Quodl.* 5, q. 9, a. 2, c).

Tomás: antes e acima de tudo um professor³⁶⁰

Tomás era essencialmente um professor. Agostinho, não. Agostinho era essencialmente um escritor. Agostinho dizia de si mesmo que era um homem “que escreve à medida que cresce e que cresce à medida que escreve”. Outros homens são essencialmente políticos: nem bem acabou a eleição ontem, e Paulo Maluf – fragorosamente derrotado – já declarou que vai continuar concorrendo... Chaplin era essencialmente um ator. Conta-se que certa vez cantou numa festa e cantou muito bem. Quando os amigos foram felicitá-lo, ele declarou: “Não, eu canto muito mal... Isto (e “isto” era um cantar brilhante) era só uma imitação...”

Tomás era essencialmente um professor, uma vocação que afeta a totalidade da vida: não é por acaso que o “professar” ficou reservado para o professor: ninguém diz: “Bom dia engenheiro”, “Bom dia, encanador” etc., mas todo mundo diz: “Bom dia, professor”.

Tomás cresce quando ensina e ensina quando cresce. Seu primeiro biógrafo fala insistentemente de que arrastava os estudantes com seu estilo novo de dar aulas, de argumentar, de responder...

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

Já no Prólogo da *Suma Teológica*, Tomás fala de vícios do ensino, ao mesmo tempo em que se dirige aos estudantes, dizendo que seu propósito é o de dialogar com os que iniciam seus estudos universitários:³⁶¹ os estudantes encontram graves dificuldades: pela multiplicação de questões inúteis, pela multiplicação de argumentos inúteis, que os colegas não seguem a ordem real das coisas mas a dos livros e que o ensino é repetitivo e aborrecido.³⁶²

360. Neste tópico recolho algumas das idéias apresentadas por Pieper em seu *Hinführung zu Thomas von Aquin*.

361. Quia catholicae veritatis doctor non solum pro vectos debet instruere, sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire, secundum illud Apostoli I *Ad Corinth.* 3, tanquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam; propositum nostrae intentionis in hoc opere est, ea quae ad christianam religionem pertinent, eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium.

362. Consideravimus namque huius doctrinae novitios, in his quae a diversis conscripta

O *status* da memória

É bom observar – também quando pensamos no ensino – que não é só a inteligência que está acoplada ao concreto: mais radicalmente ainda está a memória...

Também aqui Tomás rompe com as vigências, rompe com aquela tradição que situa a memória em elevado plano espiritual, ao lado da inteligência e da vontade. Assim, no homem, feito à imagem e semelhança de Deus, encontrar-se-iam – tal como na Trindade – três (realidades espirituais) unidas em um.

No sermão 52, Agostinho apresenta essas três realidades, que se podem apontar separadamente, mas são inseparáveis em sua operação:

Homem, tens memória? Se não a tens como reteéns o que digo? Sim, talvez tenhas esquecido o que eu há pouco “disse”. Mas, e este “disse” que acabo de proferir, estas duas sílabas, só as reténs porque tens memória. Como saberias que são duas, se ao soar a segunda, já tivesses esquecido a primeira? Por que continuar, por que me esforço por convencer, se é evidente que tens memória? (...) Quando eu anunciei que ia falar de três realidades já ouvi algumas vezes antecipando: “Memória!”. Para dizer isto, de que te valeste? Esta palavra que disseste, “memória”, foi produto da tua memória que a reteve; da inteligência, para saber o que retinhas; da vontade, para proferir o que sabias. Demos graças ao Senhor nosso Deus, que nos ajudou na tua pessoa e na minha! Digo-vos com toda a sinceridade que eu estava com muito medo de entrar nessa questão. Temia que satisfazendo os mais capazes, entediasse os mais tardos. Mas, agora, vejo pela atenção com que escutais e pela rapidez com que compreendeis, que não só entendestes, mas até vos antecipais ao que eu ia dizer. Graças a Deus!

sunt, plurimum impediri, partim quidem propter multiplicationem inutilium quaestionum, articulorum et argumentorum; partim etiam quia ea quae sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundum ordinem disciplinae, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se praebebat occasio disputandi; partim quidem quia eorundem frequens repetitio et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum. haec igitur et alia huiusmodi evitare studentes, tentabimus, cum confidentia divini auxilii, ea quae ad sacram doctrinam pertinent, breviter ac dilucide prosequi, secundum quod materia patietur.

Das três realidades em questão só a memória foi mencionada. Memória é só uma delas e, no entanto, dizer “memória” foi obra das três. Não se pode nem dizer a palavra “memória” sem a ação da vontade, da inteligência e da memória. Não se pode nem dizer a palavra “inteligência” sem a ação da memória, da vontade e da inteligência. Não se pode nem dizer a palavra “vontade” sem a ação da memória, da inteligência e da vontade. (*Sermo* 52, 19-20³⁶³)

E no *De Trinitate* (sobretudo no livro XV), Agostinho apresenta a memória como a primeira realidade do espírito, da qual procedem o pensar e o querer: é portanto um reflexo de Deus Pai, do qual procedem o Verbo e o Espírito Santo.³⁶⁴

O jovem Tomás do *Comentário às Sentenças* ainda fala de três potências espirituais: memória, inteligência e vontade. Mas na *Summa* e no *De Veritate* rompe com essa visão, situando a memória como uma faculdade sensível! Por exemplo, quando na *Suma*, explica que a memória é parte da Prudência, afirma:

A prudência aplica o conhecimento universal aos casos particulares, dos quais se ocupam os sentidos. Daí que a prudência requer muito da *parte sensitiva, na qual se inclui a memória*. (I-II, 49, 1 ad 1)

Para além de todas as distinções (é evidente que há uma dimensão da memória que é intelectual – lembrar de um teorema – etc.) e tendo em conta que no homem tudo está integrado pela alma..., a memória é fundamentalmente sensorial.

Tomás, no ad 2 de II-II, 49, 1, ao apontar as leis fundamentais da memória diz que para nos lembrarmos devemos estabelecer semelhanças (*similitudines*) adequadas para o que se quer recordar. Mas, afirma, não semelhanças usuais, pois guardamos melhor o invulgar. E, assim, prossegue o Aquinate, é necessário encontrar semelhanças ou imagens, pois as realidades espirituais facilmente se esvaem se não estão “amarradas” a alguma semelhança corpórea (*nisi quibusdam similitudinibus corporalis quasi alligentur*). E isto, conclui, porque o conhecimento humano é mais forte com relação ao sensível.

363. *Sermones*, vol 1., Madrid, BAC, 4a. ed., 1981.

364. Cf. Pieper, Josef *Virtudes Fundamentales*, Madrid, Rialp, 1976, p. 48.

À luz deste princípio (aliás, bastante empírico), torna-se imediatamente evidente a extraordinária força educativa, elucidadora da realidade, das *similitudines* de que fala Tomás.

Para concluir, procurarei eu mesmo seguir o conselho de Tomás e apresentar um exemplo concreto. Um sugestivo exemplo é o da diferença entre certos provérbios nossos e os correspondentes árabes, muito mais concretos e, portanto, mais fortes e sugestivos.

Assim, para o nosso, tão abstrato:

“A educação vem do berço”,

encontramos como correspondente na tradição árabe:

“O pai dele é alho; a mãe, cebola. Como pode ele cheirar bem?”

Note-se que, na indefectível e infinita imersão no concreto imaginativo do pensamento oriental, o comportamento é, antes de mais nada, associado ao aroma. O árabe, ainda hoje, diante do filho que lembra os pais diz: *Min rihat umuhu* – ou *abuhu* –, “do aroma de sua mãe (ou pai)” e, há dois mil anos, o apóstolo Paulo – 2 Cor 2,15 – escrevia que os cristãos devem ser “*bonus Christi odor*”. Assim, o provérbio refere-se, de modo concreto, ao papel da família em relação ao comportamento dos filhos, enquanto o ocidental fala em abstrato: “a educação”.

Outro exemplo especialmente ilustrativo é o caso de um provérbio que, para o ocidental é expresso em extremos de abstração, enquanto o árabe, para o mesmo conteúdo, vale-se da forma radicalmente oposta: concreta, figurativa. O ocidental diz:

“Quem o feio ama, bonito lhe parece”

Mais abstrato, impossível: “Quem”, “o feio”, “bonito”.... Já a formulação árabe é:

Al-qurd b'ayn ummuhu gazal – “O macaco, aos olhos de sua mãe, é uma gazela”

A Poesia e os Fundamentos do Ato Poético

*Contemplationis desiderium procedit ex amore obiecti:
quia ubi amor, ibi oculus*
Tomás de Aquino³⁶⁵

Trata-se de apresentar o livro *Nos Braços do Sol*.³⁶⁶ A poesia de José Gilberto Gaspar não precisaria, a rigor, de nenhuma apresentação: poesia pura, fala a alto e bom som. E fala por si! Ou melhor, fala pela linguagem das coisas, por colocar-nos, simplesmente, em contato direto com a realidade.

Curiosamente, porém, precisamente aí é que surge um obstáculo: a poesia já não nos é tão acessível, porque a própria realidade tornou-se, para nós, problemática...

Problemática, não pelo poeta que fala, mas por conta do outro pólo: o da capacidade de ouvir... Pois o caráter sofisticado e fragmentarista de nosso tempo impõe-nos uma desatenção ao essencial, de tal modo que a realidade torna-se quase inaudível: o simples parece ter perdido sua força e encontramos dificuldades em compreender as verdades mais claras (e, reciprocamente, banalizamos o que, sim, deveria ser problema e mistério...).

Uma e outra vez o próprio José Gilberto nos adverte sobre a insensibilidade e embotamento a que nosso tempo nos convida. Desde a "Não pises a flor / não pises o amor" (p. 5) ao menino dos brinquedos eletrônicos "que hoje vive neste mundo tão sem graça" ("nunca teve um cavalinho de pau / e não conhece uma violinha de cabaça" ³⁶⁷), passando pela auto-suficiência da

365. "O desejo da contemplação procede do amor ao objeto: pois onde há amor, aí abrem-se os olhos" (*In Sent.* III, 35, 1, 2).

366. Gaspar, José Gilberto *Nos Braços do Sol*, São Paulo, Edix, 1997. Muitas das poesias aqui citadas encontram-se em: <http://www.hottopos.com.br/videtur11/opoeta.htm>

367. "Violinha de Cabaça" (p. 65).

rosa artificial de “O Diálogo das Rosas” (p. 67), símbolo do vão deslumbramento pela pseudo-onipotência tecnológica.

Aliás, a esse processo de desumanização e impessoalização que acompanhou o progresso científico e tecnológico, é dedicada “Harpas e Violinos” (p. 37), a frustrada esperança de:

Que a própria ciência e a literatura
 Pudessem aclarar a mente ofuscada
 Do cientista que tanto procura
 Grandes conquistas nos campos do nada.
 (...) (E o sonho de instrumentos de paz...)
 Cantando na paz infinita do Homem
 Que viu sua audácia trepada na Lua,
 Subindo da Terra que pensou conquistada
 Mas que, na verdade, nunca foi sua.

Ante a perplexidade, a desorientação, a esquisitice de nosso tempo, impõe-se a urgente tarefa da redescoberta do simples, do humano, da verdade das coisas...

Precisamente essa é a vocação da poesia e também neste ponto – afirmam filósofos tão clássicos como Aristóteles e Tomás de Aquino – o poeta assemelha-se ao filósofo, pois “*uterque circa mirandum versatur*”³⁶⁸ ambos se voltam para o *mirandum*, para aquilo que suscita a admiração. (Naturalmente, o próprio Tomás não deixa de distinguir o modo de captação/expressão pelo qual os poetas se diferenciam do filósofo: aqueles não têm por ofício a estruturação lógica das razões, mas expressam suas intuições por metáforas³⁶⁹).

Esta afirmação da admiração como princípio do filosofar/poetar – *admirationis est principium philosophandi*,³⁷⁰ dirá Tomás³⁷¹ – é, ao mesmo tempo, uma afirmação de compromisso com a realidade mais simples e cotidiana.

368. *In Metaph.* I, 3, 4.

369. “... metaphorice dicere, secundum modum poeticum: dicere enim aliquid per metaphoras pertinet ad poetas” (*In Meteor.* II, 5, 4). Esse falar metaforicamente, por outro lado, não é o próprio do filósofo: “ad philosophum non pertinet” (*In Metaph.* I, 15, 7).

370. *Summa Theologiae* I-II, 41, 4 ad 5.

371. Já Platão (*Teeteto*, 155d) e Aristóteles (*Metafísica*, A, 2, 982b) tinham afirmado que a admiração é a arkhé (princípio) do filosofar.

O aburguesamento do espírito ocorre quando o homem já não é capaz de se admirar ou precisa do sensacionalismo, do estapafúrdio para provocar em si mesmo um *Ersatz* da admiração, da verdadeira admiração: “Perceber no comum e no diário aquilo que é incomum e não-diário, o *mirandum*, eis o princípio do filosofar (...) tanto o filósofo como o poeta se ocupam desse maravilhoso”.³⁷² Daí que o poeta – como ele mesmo explicita em “Não sei” (p. 72) – encontre sua poesia até nas realidades mais singelas, em uma gota d’água que seja:

De uma gota, de repente, vejam só quanta poesia³⁷³.

O segredo está em que o poeta repara³⁷⁴ enquanto os outros apenas vêem...

É o “dom sublime”,³⁷⁵ que Gilberto descreve também em “Parecer” (p. 76): é “alado” e “navega os mares do pensamento”. É uma questão de sensibilidade: na verdade, o poeta não habita um mundo diferente,³⁷⁶ mas sabe ver – com olhos de admiração – o sentido e a beleza que se encerram na mesma realidade de cada dia.

Para nós, pelo contrário, a realidade deixou de ser objeto de contemplativa admiração e passou a ser considerada meramente como opaca matéria-prima...³⁷⁷ Pois, a discreta simplicidade dos valores da poesia escapa à sufocante mentalidade consumista e massificada, amarga e reivindicatória, do homem que se pretende auto-suficiente num mundo tecnologicamente domesticado, que, quando muito, só se deixa atingir por “efeitos especiais”: não por acaso “sofisticado” deriva de “sofista”.

Em conferência anterior, comentando o *Brot und Wein* de Hölderlin, dizíamos que a penúria dos tempos não é a escassez material, mas a ausência

372. Pieper, Josef *Was heisst Philosophieren?*, München, Kösel, 8a. ed. 1980, p. 63.

373. “A gotinha” (p. 17).

374. “Repara bem” diz também o verso de “Mensagem” (p. 15).

375. “O dom” (p. 34).

376. A mesma “Parecer” começa afirmando: “Canta, Poeta, que teu mundo é outro”. Trata-se, porém, – como o próprio poema esclarece – do mesmo mundo, vivido em “dimensão maior”, que lhe permite apossar-se de “tudo que está ao redor”: reparar no que todo mundo vê...

377. Causa alicuius usus idest utilitatis..., como diz Tomás de Aquino da não-poesia e da não-filosofia, na citada passagem de *In Metaph.* I, 3, 4

de sentido e significado, ausência do mundo e ausência “para nós” de Deus, que pode até existir, mas *in anderer Welt*, “em outro mundo” que não o nosso. Pois a verdadeira poesia, em última instância, só floresce como afirmação, como expressão de afirmação do mundo e do encanto³⁷⁸ de seu caráter criado e, portanto, da presença de Deus.

Essa ausência não deve ser entendida como um lamento que emerge do âmbito superficial do sentimentalismo: ela tem um conteúdo muito profundo e concreto, magistralmente apreendido e expresso por José Gilberto. Na base de sua afirmação da natureza, do simples e do humano, encontra-se, poeticamente, a captação de profundas raízes filosóficas sobre as quais se edifica a grande tradição de pensamento ocidental.

É o caso da clássica “Diálogo das Rosas” (p. 67), que retoma a metafísica da causalidade formal exemplar, isto é, a criação como projeto intelectual de Deus. Lembremos – sempre seguindo a análise de Tomás – que o *mirandum* da coisa decorre de sua causa formal exemplar, Deus:³⁷⁹ “*Deus est causa formalis creaturarum*”.³⁸⁰ Afirmar que Deus é causa formal é afirmar que a Criação é ato inteligente pelo qual a coisa recebe – do *Logos*³⁸¹ – uma verdade, uma *ratio*, uma inteligibilidade em seu ser: “‘verdadeiro’ acrescenta ao ente uma relação com a forma exemplar”,³⁸² que a coisa, por assim dizer, “repassa” ao intelecto e ao engenho humano: o artificial remete ao natural – “*Ars enim in sua operatione imitatur naturam*” (C. *Gentiles* III, 10, 10; *In Phys.* II 4,6.).

Assim, no “Diálogo das Rosas”, uma rosa artificial discute com a rosa natural e vangloria-se de sua “imortalidade”. A natural, após demonstrar que, na verdade, a outra nunca teve vida, evoca a dupla causalidade exemplar:

— Tu és uma *cópia* minha
 É por mim que tu existes...
 (...)
 Não tenho inveja, portanto

378. Ou, ao menos, como ausência sentida enquanto tal, e é, por exemplo, saboreada sob a forma de saudade...

379. Se fosse o caso de uma análise mais ampla, consideraríamos que Deus é também causa eficiente e final (*De veritate* I, 2, 6, 3).

380. *De veritate* I, 2, 3, 11 ou I, 3, 1, 3.

381. “*Verbum est forma exemplaris*” *Summa Theologiae* I, 3, 8 ad 2.

382. *Verum (addit ad ens) relationem ad formam exemplarem* (*In Sent.* I, d.8, 1,3).

Dos longos dias teus
Foste feita pelo Homem
E eu, pelas mãos de Deus!

A negação de Deus é hoje, sobretudo, negação da criação e da causalidade exemplar: não há natureza humana – diz o mestre do ateísmo contemporâneo, Jean-Paul Sartre – pois não há Deus para a *conceber* (“*puisque’il n’y a pas de Dieu pour la concevoir*”), isto é, para a projetar, pensar. Em José Gilberto, reencontramos até essa mesma palavra de que Sartre e Tomás se valem para referir-se à causalidade formal criadora: *conceber*.³⁸³

Mesmo uma simples flor,³⁸⁴ reconhecendo-se criada (pela “milagrosa” inteligência de Deus: sua sementinha “por Deus escolhida” etc.), envaidece-se: “Não por ser bela e cheirosa / Mas por ser bem *concebida*”.

Um outro ponto a considerar é que a missão do poeta emerge da tese de que o homem é um ser que esquece, tese essencial para a antropologia dos antigos.

E, assim, cabe à poesia este papel educativo de extraordinária importância: o de recordar. Pois, a poesia não existe para nos ensinar algo de novo; ela é um dom divino que faz o homem se lembrar. Compadecidos dos homens, que, sempre de novo, tendemos ao esquecimento, ao embotamento, ao tédio, ao embrutecimento da rotina do quotidiano, os deuses agradeceram-nos com as musas que – precisamente em e a partir desse quotidiano – apontam-nos para o sentido humano, para o encantamento de outras dimensões da realidade (para além do pragmatismo e do imediatismo), para o descobrimento da verdade.

Dá a força e a alma do Juquinha: com sua poesia reaprendemos a ver. Guiados pela aguda intuição do poeta, somos conduzidos não a algo novo, mas a uma sabedoria sabida, porém escondida. E reconhecemos na límpida simplicidade da linguagem – alçada a potencial expressivo poético – a verdade das coisas.

É o caso – alguns exemplos entre tantos – dos versos:

Na amargura não me reconheço (“Meu travesseiro”, p. 4).

383. O ato criador de Deus é um ato inteligente – diz Tomás – tal como o do artífice que realiza a forma que sua mente concebeu (quam mente concipit – *S. Theol.* I, 15, 1).

384. “O ramo e a flor” (p. 70).

Amar... Amar, eis a oração contrita! ("Presença viva", p. 10).

E o azul que eu trazia dentro d'alma
Foi-se apagando com as dores da partida
("Minha prece", p. 11).

Também é pobre, não tem nome não, senhor!
("O menino e a carrocinha", p. 13).

Se todo amor é a vida contando a verdade...
("Procuras", p. 22).

E na lembrança me firmei pra não cair
("Reminiscências", p. 39).
Cantarolando um sonho, a voz do seu carinho.
("Passo Picado", p. 42).

E, envolvendo-te num forte abraço,
Eu te sinto e te aperto, esmagando o espaço
Que, vazio, tentava nos separar ("Espera", p. 58).

Cobri de versos esse corpo de mulher.
("Bem Vestida", p. 71)

O grande tema de *Nos Braços do Sol* é o amor.³⁸⁵ Amor no sentido do Eros de "O Banquete" de Platão (que, como se sabe, representa também a existência humana – a grandeza e a fragilidade do homem –, o *élan* poético, o ato filosófico, a saudade etc.).

Em torno desse Eros, podemos afirmar semelhanças estruturais entre a poesia, o filosofar, o amor e o próprio homem: a estrutura dúplice que comporta um elemento positivo e outro negativo, o que Pieper denomina *Hoffnungsstruktur*, estrutura de esperança.³⁸⁶ "A forma íntima (do filosofar e do poetar) é praticamente idêntica à forma interna da admiração. (...) A admiração comporta um aspecto negativo e outro positivo. O aspecto negativo consiste em que aquele que admira não sabe, não compreende; não conhece o que está 'por trás' ou, como diz Santo Tomás, 'a causa daquilo que

385. Em "O amor não entra" (p. 47), Gilberto, com bom humor, trata de sua impossibilidade de não falar de amor.

386. Por exemplo em *Was heisst Philosophieren?*, p. 12.

admiramos nos é desconhecida' (I-II, 32, 8). Portanto, quem admira não sabe, ou não sabe perfeitamente. (...) Nessa estreita união entre 'Sim e Não' manifesta-se que a admiração tem a mesma estrutura que a esperança. O arcabouço de esperança é próprio do ato de filosofar, como o é da própria existência humana. Somos essencialmente *viatores*, caminhantes, que *ainda não* são. Quem poderia dizer que possui já o ser que lhe está reservado? 'Não somos, esperamos ser', diz Pascal. Pelo fato de a admiração ter o mesmo arcabouço que a esperança, pode-se ver o quanto ela pertence à própria natureza humana".³⁸⁷

A esperança situa-se intermediariamente entre o não ter em absoluto e o já ser possuidor: a esperança não é o mero carecer nem o possuir. Daí que Pieper – de forma admiravelmente concisa: duas palavras apenas – a caracterize como um *noch nicht*, "o intrínseco e entitativo 'ainda não' da criatura".³⁸⁸ Uma questão científica pode receber uma resposta clara, precisa e definitiva; a poesia e a filosofia sempre manifestam o "ainda não" do homem, que, tal como Eros, é "filho de Poro e de Penia, ou seja, da riqueza e da indigência, (...) nunca é rico nem pobre, e se encontra sempre a meio caminho da sabedoria e da ignorância".³⁸⁹

Essa dualidade – e, nesta obra, por vezes, o poeta dá a impressão de enfatizar mais a dimensão Penia de Eros – é uma constante na antropologia de José Gilberto: voltada para o futuro é o "não ainda" da esperança; para o passado, o "não, mas" da saudade. E o misterioso tema da saudade – nada mais próprio para concluir este estudo – é onipresente na obra de Juquinha.³⁹⁰

Saudade é uma realidade complexa:³⁹¹ acumula ausência e presença, dor e prazer. Para tentar, de algum modo, compreendê-la conceitualmente, recorramos, uma vez mais, a Tomás de Aquino. Ele, no século XIII (quando mal havia língua portuguesa e não estava formada a palavra "saudade"!), fez um agudo diagnóstico – em que inclui até a explicação causal – da saudade: a dor – diz ele – é por si contrária ao prazer, "mas pode acontecer que um

387. Pieper, Josef *Was heisst Philosophieren?*, pp. 72-73.

388. "Über die Hoffnung", in *Lieben, Hoffen, Glauben*, München, Kösel, 1986, p. 195.

389. PLATÃO, Banquete, 203.

390. Chamo especialmente a atenção para as antológicas "Cadê meu doce?" (p. 41) e "Reminiscências" (p. 39).

391. "Delicioso pungir de acerbo espinho", diz o conhecido verso de Garrett.

efeito colateral (*per accidens*) da dor seja agradável, como quando produz a recordação do que se ama (pessoa, terra etc.) e faz perceber o amor daquilo por cuja ausência nos doemos. E, assim, sendo o amor algo agradável, a dor e tudo quanto provém desse amor também o serão”.³⁹² Precisamente o caráter dual, o complexo agridoce da saudade é apreendido por Gilberto:

Que sabemos do amor, esta enorme saudade!
("Procuras", p. 22);

E, quando em sonhos ela me aparece,
É a canção azul que a saudade canta.
Minha saudade não é tão mesquinha,
Sei que ela nunca poderá ser minha,
Mas, cá dentro d'alma, é como se fosse.
("Canção Azul", p. 46)

(...) quando eu canto
De saudade em agonia,
Vem um Deus tirar o pranto
E trazer certa alegria.
("Carnaval de meus sonhos", p. 23)

Esta saudade que canta, somente canta e não chora:
Traz alegria, e quanta!, aos dias tristes de agora.
("Janela da Saudade", p. 35)

Quando a saudade atormentar meu coração,
Com a visão do que já fui e não mais serei,
Hei de guardar inda no peito a emoção
De uma ilusão, seja qual for, qual eu não sei.

Porque sentir saudade, só, sem ilusão,
É maldição, eu sei que assim não viverei!
Porei a mágoa na flor da recordação,
Assim, então, um grande alívio encontrarei.
("O Balanço", p. 36)

392. *Summa Theologiae* I-II, 35, 3 ad 2.

A Metafísica das Línguas Bantu

Metafísica Bantu

Em diversas outras ocasiões temos feito referência ao conceito lohmanniano de sistema língua/pensamento, aplicado ao caso das línguas semitas e às indo-européias. Neste estudo, consideraremos as classes *gramaticais/metafísicas*, um fato peculiar às dezenas de línguas bantu, línguas da África subsaariana (dando particular destaque ao kimbundo,³⁹³ a língua africana que mais influenciou o português do Brasil).

Se toda língua traz consigo uma visão de mundo, no caso das línguas bantu, com suas classes, este fato é ainda mais acentuado. E a filosofia bantu (uma filosofia não escrita, "uma filosofia sem filósofos", no dizer de Tempels), a língua e os provérbios aparecem como elementos especialmente privilegiados: a língua, como a própria base sobre a qual se edifica o pensamento; os provérbios, como sua primeira elaboração.

Assim, após apresentar alguns aspectos da língua/pensamento bantu – relativos, sobretudo, à nona classe e aos conceitos de Deus (*Nzambi*) e de Criação –, iremos estabelecendo (a partir de sugestivos provérbios africanos) um confronto com os mesmos temas na tradição filosófico-teológica clássica ocidental,³⁹⁴ aqui representada por Tomás de Aquino. Precisamente a acentuada diversidade dessas perspectivas torna ainda mais interessantes as coincidências.

393. Falado em certas regiões de Angola. Referir-nos-emos também a duas outras línguas angolanas: o umbundu e o kiuioi. A coletânea de provérbios de Elia Ciscato refere-se ao povo lomwe, de Moçambique.

394. Esse confronto com o pensamento europeu é tema tratado por autores como Kagame, Tempels e Jahn. Todos os autores e lexicógrafos citados neste estudo, encontram-se na *Bibliografia* apresentada ao final. Citaremos pelo sobrenome, seguido da página (quando não indicarmos a página, trata-se de referência a dicionários ou listas em ordem alfabética). O livro de Joaquim Martins será abreviado por JM.

As classes bantu

Há um traço marcante nas línguas bantu, que imediatamente desperta a atenção do filósofo: a divisão dos substantivos em classes nominais, geralmente dez, que, ao contrário das declinações latinas (por exemplo), não se limitam a agrupar gramaticalmente as palavras. Transcendendo a gramática, as classes estabelecem uma autêntica divisão metafísica: a primeira sílaba de cada palavra é um classificador: indica em que setor da realidade³⁹⁵ (ser humano, animal, rio, categoria abstrata, instrumento, etc.) situa-se³⁹⁶ o ente designado.³⁹⁷

Exemplificaremos, a seguir, com o kimbundo. No kimbundo – como em geral nas línguas bantu – encontramos dez classes nominais.³⁹⁸ Os classificadores de singular e plural são:

395. Este fato é independente das diversas interpretações sobre o verdadeiro modo bantu de compreender a realidade. Como se sabe, há diversas teorias a esse respeito. A realidade, para os bantus, na interpretação pioneira de Tempels (cap. II), está centrada não no ser, mas na força, na força vital: "Para o bantu, a força não é um acidente; é muito mais até do que um acidente necessário, é a própria essência do ser em si". Já Kagame (pp. 210 e ss.) faz sérias críticas à teoria da "força vital".

396. Advirta-se, desde logo, que o observador europeu ou americano encontrará nessas classes muitas "exceções", intromissões e permeabilidades inter-classes, imprevistas para quem supõe que uma lógica fria devesse prevalecer sobre o dinamismo da língua e, principalmente, para quem ignora o fenômeno da formação de palavras por extensão de sentido, ou ainda o particular ângulo de observação do homem africano.

397. Para além desta primeira divisão em dez classes, há o que Kagame designa por "quatro noções unificadoras últimas" que, por sua vez, remetem a uma única raiz transcendental: *-ntu*, ser (Kagame, 121 e ss.). Em Jahn (136-142) pode-se encontrar um resumo das interpretações da filosofia subjacente à linguagem bantu (suas classes e categorias). Jahn segue as teses de Kagame procurando compatibilizá-las com Tempels. As quatro "noções unificadoras últimas" – misto de ser, força e substância – são assim apresentadas por Jahn: "*Muntu* = homem, *Kintu* = coisa, *Hantu* = lugar e tempo, *Kuntu* = modalidade. São as quatro categorias da filosofia africana. Tudo o que é, todo ente, qualquer que seja a forma sob a qual se apresente, pode se incluir numa destas quatro categorias. Fora delas, não há nada de imaginável. *Ntu* é a força universal em si, mas que jamais aparece separada de suas formas fenomênicas: *Muntu*, *Kintu*, *Hantu* e *Kuntu*" (Jahn, 136-137).

398. Palavras da 6a. e da 7a. classes são muito raras. Já a nona classe interessar-nos-á particularmente. Apresentamos um estudo um pouco mais detalhado, do ponto de vista da língua, em "Linguagem-Filosofia Bantu e Tomás de Aquino", *Cadernos de História e Filosofia da Educação*, EDF- FEUSP vol I, No.1. 1993, pp. 15-28.

Classe	Classificador (sílabas inicial)	
	singular	plural
1. ^a	mu	a
2. ^a	mu	mi
3. ^a	ki	i
4. ^a	ri	ma
5. ^a	u	mau
8. ^a	ku	maku
9. ^a	<i>variado</i>	ji
10. ^a	ka	tu

Alguns exemplos sobre esse sistema de classes.

A primeira classe – cujo classificador é *mu/a* – é a dos entes racionais, as pessoas. A palavra-chave desta classe é *mutu* ou *muntu*, pessoa (daí o plural: *bantu*), da qual, evidentemente, derivou o classificador *mu*. Assim, as palavras desta classe são, na verdade, contrações: *mukongo*, caçador = *mu (tu)*, pessoa + (*ku*) *kongo*, caçar. Desta classe, passaram para nossa língua, palavras como *mukama* e *muleke*.³⁹⁹

Já a oitava classe, *ku/maku*, é a dos termos verbais: *ku* é semelhante ao *to* do infinitivo verbal do inglês.⁴⁰⁰ Penetraram no português do Brasil: *Kuxila*, dormir (Mendonça); *Kufundu*, penetrar, enterrar (Mendonça). Já em Cannecattim (196, 207), encontramos *nfundu*, escondido, secreto. Daí *kafundó* e *kafuné* (ação carinhosa dos dedos no cabelo). *Xinga*, insultar (Quintão, 35); *sunga*, puxar (Quintão, 35). *Samba* é rezar (Cannecattim, 206). Quando Vinicius de Moraes diz que “o bom samba é uma forma de oração”, está afirmando algo estritamente rigoroso do ponto de vista etimológico.

De especial interesse para as comparações que faremos com o pensamento clássico ocidental é a nona classe: seu classificador plural é *ji* e apresenta singular variado, mas freqüentemente iniciado por *n* (*ng*, *nd*, *nz*) ou *m* (*mb*). A consoante que se segue ao *n* da classe “é eufônica, a fim de evitar

399. Em Kimbundo, *kuamua* (Quintão 34, 77), ou em Umbundu, *kamwa* (Valente, 396) é a forma passiva de mamar, chupar. *Muleke* – menino (Cannecattim, 193).

400. *Ku* (ao contrário de *ki*, 3a. classe, que aponta para ação intermitente) indica ação contínua. Nesses termos verbais, o classificador *ku* não é conjugado. Da 8a. classe procedem diversas palavras. Nos exemplos que seguem, omitiremos, por vezes, o *ku*.

que o *n* entre em contato direto com a vogal do radical" (Kagame, 136). É de decisiva importância a observação de Ntite Mukendi (Mukendi, 103): o classificador *n* é um indicador de ser. *N*, no caso, indicaria "o que...", "aquele que..." por excelência, ostensiva ou tipicamente, exerce tal ação. Assim, da ação de nadar (*zoua*), procede a palavra para pato (*nzoue*, aquele que, por excelência, nada); de *longa* (carregar), *ndongo* (canoa, a que carrega); de *lula* (ser amargo), *ndululu* (fel, o que, tipicamente, é amargo); de *enda* (andar), *ngenji* (viajante) etc. (Quintão, 109,110).

Dessa classe é-nos familiar *Ngambi*, o linguarudo (de *amba*, falar). É interessante observar que o sufixo verbal *-ela* (Quintão, 83; Valente, 207) indica finalidade, motivação; daí deriva *ngambela*, engambelar, falatório para obter algo; falar e falar a fim de...

Deus, criação e falar no pensamento de Tomás de Aquino⁴⁰¹

As teses de Tomás sobre o falar e a Criação permitir-nos-ão estabelecer interessantes relações com as concepções de Deus e da Criação na filosofia bantu.

Locutio est proprium opus rationis (I, 91, 3 ad 3); "falar – diz Tomás – é operação própria da inteligência". Ora, entre a realidade designada pela linguagem e o som da palavra proferida, há um terceiro elemento, essencial na linguagem, que é o *conceptus*, o conceito, a palavra interior (*verbum interius*, *verbum mentis*, *verbum cordis*), que se forma no espírito de quem fala e que se exterioriza pela linguagem, que constitui seu signo audível (o conceito, por sua vez, tem sua origem na realidade).

Mas, se a palavra sonora é um signo convencional (a água pode chamar-se água, *water*, *eau* etc.), o conceito, pelo contrário, é um signo necessário da coisa designada: nossos conceitos se formam por adequação com a realidade. E a realidade, cada coisa real, tem um conteúdo, um significado, "um quê", uma verdade que, por um lado, faz com que a coisa seja aquilo que é e, por outro, torna-a cognoscível para a inteligência humana. É

401. Boa parte dos conceitos apresentados neste tópico recolhem idéias do excelente capítulo de Josef Pieper "Was heisst Gott Spricht?" in *Über die Schwierigkeit heute zu Glauben*, München, Kösel, 1974, que deve ser consultado para uma exposição mais ampla do assunto.

precisamente isto o que Tomás designa por *ratio*. Assim, indagar “O que é isto?” (“O que é uma árvore?”, “O que é uma pedra?”) significa, afinal das contas, perguntar pelo ser, pelo “quê” (*quidditas, whatness, quiddidade*), pela *ratio*, pela estruturação interna de um ente que faz com que ele seja aquilo que é. Daí a sugestiva forma interrogativa do francês: *Qu'est-ce que...*, “que é este quê?”, “que quê é isto?”.

Esta *ratio* que estrutura, que plasma um ente é a mesma que se oferece à inteligência humana para formar o conceito, que será tanto mais adequado, quanto maior for a objetividade com que se abrir à realidade contida no objeto.

Dentre as muitas e variadas formas de interpretação da expressão “Deus fala”,⁴⁰² há uma especialmente importante nas relações entre Deus e o homem: não é por acaso que João emprega o vocábulo grego *Logos* (*Verbum*, razão, palavra) para designar a segunda Pessoa da Sma. Trindade que “se fez carne” em Jesus Cristo: o *Verbum* não só é imagem do Pai, mas também princípio da Criação (cfr. Jo 1,3). E a Criação deve ser entendida precisamente como projeto, *design* feito por Deus através do Verbo. Numa comparação imprecisa⁴⁰³ com o ato criador divino, considero o isqueiro que tenho diante de mim. Este objeto é produto de uma inteligência, há uma racionalidade⁴⁰⁴ que o estrutura por dentro. É precisamente essa *ratio* que, se por um lado, estrutura por dentro qualquer ente, por outro, permite, como dizíamos, acesso intelectual humano a esse ente.⁴⁰⁵ No caso do isqueiro, a *ratio* que o constitui, enquanto isqueiro, é o que me permite conhecê-lo e, uma vez conhecido, consertá-lo, trocar uma peça etc.

Guardadas as devidas distâncias,⁴⁰⁶ é nesse sentido que o cristianismo fala da “Criação pelo Verbo”; e o teólogo Romano Guardini pôde falar docarâter

402. Deus fala, gerando eternamente o Verbo; fala também na inspiração ou na iluminação mística do homem, hagiógrafo ou profeta; fala ainda, pela luz da fé que nos faz reconhecer na Sagrada Escritura e na Tradição, a palavra do Senhor, *verbum Domini*. Fala de Deus, em um outro sentido, é a Encarnação do Verbo, com que a Palavra de Deus aos homens encontra sua máxima realização (cfr. Hbr I, 1).

403. Imprecisa, pois num caso trata-se de realidade natural projetada pela Inteligência divina, e no outro, de um objeto artificial projetado pelo homem.

404. Inteligentemente o *designer* articulou a pedra, a mola, o gás etc.

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

406. Infinitas, no caso do ato criador de Deus.

de palavra (*Wort-charakter*) de cada ser. Ou, em sentença de Tomás: “Assim como a palavra audível manifesta a palavra interior,⁴⁰⁷ assim também a criatura manifesta a concepção divina (...); *as criaturas são como palavras que manifestam o Verbo de Deus*” (I d. 27, 2.2 ad 3).

Assim, para Tomás, não só Deus é, por excelência, Aquele que fala, mas as próprias criaturas são “palavras” proferidas por Deus.

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

A “natureza”, especialmente no caso da natureza humana, não é entendida pela Teologia como algo rígido, como uma camisa de força metafísica, mas como um projeto vivo, um impulso ontológico inicial,⁴⁰⁸ um “lançamento no ser”, cujas diretrizes fundamentais são dadas precisamente pelo ato criador, que, no entanto, requer a complementação pelo agir livre e responsável do homem.

Nesse sentido, Tomás fala da moral como *ultimum potentiae*, como um processo de auto-realização do homem; corresponde-lhe continuar, levar a cabo aquilo que principiou com o ato criador de Deus. Assim, todo o agir humano (o trabalho, a educação, o amor etc.) constitui uma colaboração do homem com o agir divino, precisamente porque Deus quis contar com essa cooperação.

Essas considerações servirão para analisar algumas convicções da visão de mundo, expressa por provérbios bantu que, surpreendentemente, coincidem de modo profundo com o conceito cristão de criação.

Tomás de Aquino e a metafísica dos provérbios bantu

Nas línguas bantu, encontraremos diversas designações de Deus (cfr. Kagame, 135 e ss.), como: *Kalunga*: aquele-que-por-excelência-junta;⁴⁰⁹

407. O conceito, a idéia.

408. Ou melhor, “principal”.

409. À primeira vista, surpreende que *Kalunga*, Deus, seja da 10a. classe (a dos diminutivos, *ka*). Na verdade, o africano, muitas vezes, vale-se do diminutivo para aumentar.

Leza: o todo-poderoso; *Molimo*: o Espírito; *Ruhanga*: O Criador; etc. Mas é *Nzambi* (ou *zambi*), da nona classe, a forma mais freqüente e também a mais sugestiva de nomear a Deus. *Nzambi* é um derivado do verbo *amba*,⁴¹⁰ que significa falar. E chamar a Deus de *Nzambi*,⁴¹¹ é chamá-lo literalmente de "aquele que, por excelência, fala".⁴¹²

Há cerca de duzentos anos, numa das primeiras gramáticas de kimbundo, Cannecattim indica que, em "língua congueza", Deus, o Criador, não só se diz *Nzambi* (aquele a quem compete falar) mas *Nzambi-Mpungu* (p. 176), forma encontrada ainda hoje em certas regiões (Kagame, 132, 145 etc.). Segundo Marie-Bernard (cit. Kagame, 145), *mpungu* significa "aquele que voa muito alto". Tal significado é derivado por analogia: *mpungu* é originalmente uma espécie de águia que voa tão alto, a ponto de tornar-se invisível a olho nu. Daí também os significados derivados de *mpungu* como adjetivo: o maior, o mais elevado, o supremo, o excelente (Kagame, 145). "*Mpungu* – segundo Laman (cit. Kagame, 145) – acompanha *Nzambi* ou outras palavras para expressar as qualidades mais altas". Donde *Nzambi-Mpungu*: aquele que eminentemente, por excelência, fala.

Essa forma de designar a Deus, como Aquele-que-Profere, aproxima a concepção bantu do *Logos (Verbum)* de Jo 1,1 e da idéia de criação de Tomás de Aquino. Uma confirmação desse sentido da Criação como "falar criador de Deus" é encontrada em dois interessantíssimos provérbios kiuoio (Vaz, 178).

A kilamba não tem raízes. Mas não foi Deus quem a fez?

Chi lambu ka kambua li sina. – Bati Nzambi ku chi vanga kó?

O provérbio – muito tradicional entre os Cabindas – refere-se à surpreendente planta kilamba, que (ao menos, aparentemente) não tem raízes. Ora, isto (que *diabos*: uma planta sem raiz!?) contraria a natureza das coisas, não condiz com a Criação, que é sempre *ratio*. Daí a dúvida (retórica) expressa na pergunta final.

410. Forma muito comum às línguas bantu. Como já vimos em tópico anterior, *ngambi* é o linguarudo; e *samba* é orar: oração, também em latim, procede de *os, oris*: boca.

411. O *N*, como dizíamos, é o prefixo da 9a. classe que significa: aquele que, por excelência,...

412. A transformação do *a* final de *amba* no *i* de *Nzambi* é absolutamente exigida pela fonética

Em outra versão, o mesmo provérbio é assim apresentado (JM, 61 e 429):

A kilamba, a que não tem raiz, não foi Deus quem a fez.

Kilamba kikambua lisina: Nzambi ka sa kivanga ko.

Em Ciscato (p. 307), encontramos:

A serpente, por dom de Muluku,⁴¹³ pode correr, mesmo não tendo patas.

Enowa evahiwé ti Muluku wi enátchimaka ehirí ni Mechó.

Um outro provérbio, ainda mais significativo, fala da criatura como "palavra proferida por Deus":⁴¹⁴

Palavra proferida por Deus, compete ao homem completá-la.

Kambua kikamba Nzambi; muntu limonho uisesula (JM, 431).

Do conceito de criação como pensamento de Deus, decorre o conceito de mistério para a tradição filosófico-teológica do Ocidente (e para as tribos africanas). Mistério não significa apenas não-conhecimento (fático), mas um determinado tipo de não-conhecimento: aquele que decorre do excesso (e não da falta) de luz.

Se o mundo foi criado por Deus, isto é, projetado, concebido, falado, pensado pelo Verbo-*Nzambi*, então cada ente é mistério, e a realidade criada transcende a capacidade de compreensão de uma criatura como o homem. Precisamente esta é a razão pela qual Tomás de Aquino afirmou que nenhum filósofo jamais esgotaria sequer a essência de uma mosca. A essa transcendência, referem-se alguns provérbios:

Coração de Deus: guarda todas as coisas.

Ntima Nzambi: lunda mamonso (JM, 432).

Esta sentença aplica-se como convite à paciência ("Deus é quem sabe"). Note-se o conceito de *ntima* (ou *mutima* ou *murima*), coração, o íntimo de cada um. Trata-se de um conceito importante na visão de mundo bantu. Embora haja variações regionais, recolhemos aqui o conceito que Laman⁴¹⁵

413. Muluku (cfr. EC, p. 86) é transcendente (e, ao mesmo tempo, imanente) livre e soberano, eixo profundo da moral e da religião, presidindo a vida, a consciência e a natureza.

414. Note-se, no original, que o radical *amb* se repete por três vezes.

415. Cit. por Kagame, p. 245

apresenta em seu dicionário kikongo: “*ntima*: coração, sentimento, consciência, o interior”.

Ao se afirmar que o *ntima Nzambi* (coração de Deus) guarda todas as coisas, afirma-se também o ato criador: só Deus conhece o *ntima* de cada criatura:

O que está no coração de outro, ninguém o sabe.

Make mu ntima ngana: ka mazábi ko (JM, 410)

O coração humano não se contenta com pouco... nem com muito.

Murima ohinamwéla ni ekhani, ni etókwenetho (EC, 261).

Se o coração fosse um cadeado, certamente eu o abriria.

Monti ntima nkandau: Nkanu mazibula (JM, 411)

Ah! se o coração fosse nariz...

(Que bom seria se pudéssemos, pelo “faro”, saber como são as pessoas).

Murima wári ephulá... (EC, 135).

Comemos juntos e rimos juntos... O que está no coração, porém, não o sabemos (Vaz, 203).

Liá, tu seva... Ma ké mu ntima ku podi ku ma zaba kó.

Os corações diferem: há gente boa e gente má.⁴¹⁶

Ntima viakene: ike muntu mbote ike muntu mbi (JM, 411).

E, assim, cada um é como é, como Deus o fez (o que, do ponto de vista da ética da convivência, é um chamado à compreensão).

Quando, cerrando os dentes, bates no cão: sabes o que está no coração dele?

Abu uibula mbuá ui kanga meno; ngeie zabizi ma ke mu ntima mbuá?
(JM, 208)

O papagaio não pode pôr ovos em outra parte: foi Deus quem o fez assim... (JM, 360)

416. Dentre as expressões idiomáticas dos lomwe, destacamos: *Orú-wana etchekú* (EC, 1625), girar o coração (“mudar de atitude”). É interessante observar que – como dissemos em conferência anterior – também na tradição bíblica e oriental, o coração é um *girador*.

Nkusu kibuta longo bangana ko: naveka Nzambi uvanga buau

Fenômeno admirável o do ovo: carne por dentro; osso, por fora!

Bunkúlu bukió! Nsunha, mukati; mvese, kunganda (JM, 137).

Aplicam-se estes dois últimos provérbios ao que está fora da regra geral. Pois, o que a inteligência de Deus cria, nem sempre a mente humana alcança (e, em qualquer caso, nunca esgota):

Embrulho que Deus amarrou, só Deus pode desamarrear.

Kífunda kikanga Nzambi: Uala lukútula Nzambi to (JM, 57).

Nó que Deus amarra, o homem não pode desamarrear.

Likova likanga Nzambi; muntu limonho podi kútula ko (JM, 139).

Questões do coração, a cabeça do homem não comporta.

Mambu manata ntima: Ntu muntu limonho kapódi ku manata ko (JM, 412).

Mas, no geral, a Criação, enquanto fala de Deus, é “audível” pelo homem, pois as leis da Criação são fala de Deus.

Voz da terra: voz de Deus (Vaz, 17).

Mbembu nsi: mbembu Nzambi

Bibliografia

CANNECATTIM, Fr. Bernardo M. *Língua Bunda ou Angolense e Dicionário Abreviado da língua Congueza*, Lisboa, Impressão Régia, 1805.

CISCATO, Elia *Masiposhipo, proverbi, detti, espressioni idiomatiche del popolo lomwe*, Milano, Segr. Missioni.

JAHN, Janheinz *Muntu: Las culturas neoafricanas*, México-Buenos Aires, F. de Cult. Econ., 1963.

KAGAME, Alexis *La philosophie Bantu comparée*, Paris, Présence Africaine, 1976.

KUKANDA, Vatomene *Esquisse Grammaticale du Kimbundu*, (diss.) Univ. Nationale du Zaire, 1974.

A Metafísica das Línguas Bantu

MARTINS VAZ, J. *Filosofia Tradicional dos Cabindas (volume II)*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1970.

MARTINS, Joaquim *Sabedoria Cabinda. Símbolos e Provérbios*, Lisboa, Junta de Investigações de Ultramar, 1968.

MENDONÇA, Renato *A influência africana no Português do Brasil*, 4a. ed. Rio de Janeiro, Civ. Bras., 1973.

MUKENDI, Ntite "Langues Africaines et vision du monde" art. publ. em *Présence Africaine*, 103, 3o. trim., 1977.

QUINTÃO, José Luiz *Gramática de Kimbundo*, Lisboa, Descobrimento, 1936.

TEMPELS, Placide *La philosophie bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1965, (orig. holand. 1948).

VALENTE, José Francisco *Gramática Umbundu*, Lisboa, Junta de Investigações de Ultramar, 1964.

A Metafísica Tupi

*"Uma coisa é buriti (...a palmeira de Deus);
outra é buritirana" (Guimarães Rosa)*

1. Abaeté

Coincidência, coincidir nem sempre indicam casualidade. Pois pode ocorrer que dois (ou mais) venham a dar com o mesmo, e, portanto, *coincidam*, não por obra do acaso ("Que coincidência, você por aqui?"), mas até deliberadamente, como quem, por exemplo, dissesse: "Já que há coincidência de interesses, podemos fazer uma sociedade".

Uma dessas coincidências não-casuais é a que se dá entre duas antigas sabedorias: a da milenar tradição ocidental – representada aqui por Tomás de Aquino – e a tupi.

"Sabedoria" tupi que deve ser procurada não em tratados filosóficos, mas – como, certa vez, disse João Guimarães Rosa, referindo-se a uma tribo do Mato Grosso – na língua: "Toda língua são rastros de velho mistério".

A língua tupi, no seu modo singelo e transparente de olhar para a realidade, vem dar com uma das mais fundamentais convicções da doutrina clássica do Ocidente a respeito da Moral. Moral, entendida no sentido que lhe dá Tomás: o ser do homem, o máximo (*ultimum potentiae*) do que se pode ser enquanto homem, um processo de realização pessoal, em que se caminha para a plena realização das próprias potencialidades ontológicas.

A moral é concebida, pois, como uma questão de ser ou não ser plenamente homem. É nessa mesma linha que se situa a pergunta fundamental de Shakespeare, por todos conhecida, mas que só nesse enquadramento pode ser compreendida, pois, à primeira vista, surpreende que Hamlet, indeciso

sobre o que vai *fazer* (ou não fazer), não se indague: "*To do or not to do?*". E é que, como dizíamos, na concepção tradicional do Ocidente, o agir remete a algo de mais profundo: o ser. O que eu fizer, ou deixar de fazer, implicará o que serei ou não serei enquanto homem e, portanto, "*to be or not to be?*" é que é a questão.

Na cultura tupi, evidentemente, não podemos esperar encontrar uma elaborada doutrina metafísica dos transcendentais ou fundamentos ontológicos da Moral. Mas, na língua, encontramos interessante coincidência.

Ensinam as gramáticas que o superlativo (portanto o *ultimum*, o máximo), em tupi, constrói-se pela justaposição de *-eté* ao termo: assim, por exemplo, *catu* (bom) tem o comparativo *catupiri* (melhor) e o superlativo *catureté* (o melhor). Note-se que *-eté* pode significar não só o superlativo, mas também "verdadeiro e bom" (no sentido ontológico dos transcendentais, como quando se diz: "Amélia é que era mulher de verdade", ou que tal cheque "é bom para dia tal", isto é, vale, é em ato, a partir do dia tal).

Em tupi, uma mesma palavra *yaguar*, designa de cachorro a onça. Mas *yaguareté* não significa cãozinho qualquer, mas somente a onça que é o *yaguar*-máximo, para valer, de verdade, *eté*.

Já o contrário de *-eté* far-se-á com o sufixo *-ran* (ou *rana*). Ajustar *-ran* pode significar – em primeiro lugar – mera semelhança, e é natural que uma língua primitiva como o tupi, construa muitos conceitos com base na aparência: cajarana (parece cajá), tatarana (parece fogo) etc.

Mais interessante, porém, para este nosso estudo, é o significado derivado do sufixo *-ran*: *parecido* no sentido de falhado, fracassado, o que parece mas não é. Precisamente o oposto de *-eté*.⁴¹⁷ Um exemplo nos ajudará a comparar esse sentido de *-ran* com seu contrário, *-eté*. Terra é *ibi*; uma terra boa, fértil, onde basta lançar a semente e logo, sem maiores cuidados, ela germina, floresce e dá abundantes frutos é, naturalmente, *ibi-eté*. Já uma terra (mesmo trabalhada e adubada) em que a semente não vinga, é *ibi-ran*: parece terra, tem cor de terra, cheiro de terra, consistência de terra mas, na realidade, não é terra.

Que tem tudo isto que ver com a moral clássica? Homem, em tupi, é *aba*. Um homem moralmente bom, honrado, digno é *aba-eté* (homem ao

417. Contou-me Dito Quevedo, futebolista matogrossense (que também jogou no Paraguai), que quando um jogador perde um "gol feito" por querer "enfeitar", a torcida de seu time (entre muitas outras coisas...) o chama de *Peré-ran*: um Pelé que não deu certo, um pseudo-Pelé, que parece Pelé mas não é, um Pelé falhado.

máximo, de verdade, ao superlativo, *ultimum*); já o canalha, o imoral é *abarran*: parece homem, mas não é. Tal como na concepção de Tomás.

Como explicar a coincidência? Talvez pelo fato de ambos incidirem sobre um terceiro fator: a realidade!

2. Güera, Puera, Qüera.

O filósofo ideal, diz T. S. Eliot, deveria estar familiarizado com todas as línguas. Não se trata aqui, naturalmente, da possibilidade – sem dúvida, do mais alto interesse para qualquer pesquisador – de ler as publicações estrangeiras da especialidade no original. Nesse sentido, o tupi não teria maior relevo para o estudioso de filosofia.

Mas, se aceitamos que o filosofar é um resgate das grandes experiências humanas que se condensam em linguagem comum, então não nos parecerá exagerada a sentença de Eliot.

E, para nós, o tupi oferece um interesse adicional, na medida em que influenciou o português falado no Brasil.

Na singeleza e transparência do tupi, encontram-se, como dizíamos, sugestivas peculiaridades filosóficas estranhas ao falante de línguas européias: é o caso da composição com *güera*.

Ao juntar, a um substantivo *x*, a terminação *-güera* (*qüera* ou *puera*, de acordo com a eufonia), obtemos uma curiosa alteração semântica: *x-güera* é o que foi *x*, já não é mais (ao menos, em sentido próprio e rigoroso), mas preserva algo daquele *x* que um dia foi.

Assim, *anhangá* é diabo, espírito com poderes; já *anhangüera*⁴¹⁸ é alguém que sem ser (mais) diabo, preserva algo do diabólico poder que um dia teve em plenitude. *Ibirapuera* é o que resta daquilo que um dia foi mata (*Ibirá*);⁴¹⁹ *Itaquera*, o mesmo para pedreira (*ita*, como se sabe, é pedra); e *Piaçagüera* é porto em ruínas, que já não se usa mais.

418. Salvo quando explicitamente citarmos outra fonte, os termos tupis a que referimos, podem ser encontrados em Silveira Bueno *Vocabulário tupi-guarani-português*, S. Paulo, Brasilivros, 3a. ed., 1984.

419. *Ibirá* ou *Ubirá* (lembra-se que o U tupi –ü- é grafado *i* ou *u* em português), como por exemplo em *Ubirajara* – senhor da mata).

A composição com *-güera* é freqüentíssima no tupi e está continuamente a recordar-nos – algo, hoje, tão esquecido – que há uma conexão entre o presente e o passado, entre o futuro e o presente; que há leis naturais regendo o desenvolvimento das coisas e que as ações têm conseqüências: projetam-se, deixam um rastro, um *güera*.

Cutucagüera (cicatriz), por exemplo, faz lembrar, imediatamente, que aquele sinal no corpo é o que ficou como residuo de uma espetada (*cutuc* é ferir com ponta); *capuera*, roça abandonada; *tapuera* (*taba-puera*), os escombros que lembram que aquilo um dia foi *taba*. De *pay* (como o índio chamava o padre), procede *paycuera* (o que deixou de ser padre) etc.⁴²⁰

O português não distingue a carne integrada no vivente, da que se vende no açougue; nem a pele do animal vivo da que está na bolsa ou artefato. Porém, para a sensibilidade, em face da natureza, que há no tupi: *soó* é a carne viva do animal, mas a que está na panela ou churrasqueira é algo diferente: é *soóqüera*; a pele, no corpo do animal vivo, é *pi*; uma vez extraída, porém, é *piper*.⁴²¹ E peruca é *abagüera* (*aba* é cabelo vivo); enquanto de *canga* (osso), forma-se *cangüera*, ossada, esqueleto de animal e *pepocoera* é a pena (*pepó*), uma vez arrancada do pássaro.

Interessante é observar que *güera* não se aplica só a realidades físicas (como aquelas com que, até aqui, temos exemplificado), mas também à realidade propriamente humana e até moral.

Assim, *mbaé* tem o sentido amplo de coisa; já *mbaépuera* é somente intriga, fofoca, mexerico... *Nheen* é falar, a fala viva da voz – forma originária de toda comunicação –, *nheengüera* é o recado, o escrito.

Dizíamos que esta articulação *x-güera* do tupi pode ser de grande alcance moral. A ética clássica ocidental apóia-se na constatação de que o ato humano não se esgota no momento em que a ação foi praticada: deixa marcas, projeta-se. Como diz Gabriel Perissé: “O passado é aquilo que não passou. É aquilo que ficou em forma de experiência, de conhecimento, de conselho, de consciência e de capacidade de análise.”⁴²² Ficou criando na alma, por exemplo,

420. Nem sempre *güera* indica decomposição ou corrupção, como até aqui indicam os exemplos; pode-se deixar de ser o que foi, preservando algo, em outro estado transformado: por exemplo *ypuera* é suco de fruta; *manipuera*, suco de mandioca.

421. Estes exemplos encontram-se no curso de Tupi que se apresenta em Couto de Magalhães *O Selvagem*, ed. fac-sim. Edusp-Itatiaia, 1976, p. 12.

422. <http://www.correiocidadania.com.br/ed198/cultura2.htm>

uma pré-disposição (um *güera*) para o vício ou para a virtude. Precisamente este é um dos sentidos de *güera*: o hábito, a disposição para praticar novos atos no sentido dos anteriores. Assim, o viciado em aguardente (*kauim*) é *kaugüera*; o metido a falar é *jurugüera* (*juru* é boca); o risonho, *pukagüera* etc.⁴²³

O passado permanece no presente, e é, como escreveu o contista angolano José Eduardo Agualusa, “como o mar: nunca sossega”. A propósito do *güera*, lembro aquela oração que se reza na missa, logo após o Pai-Nosso: “Livrai-nos, Senhor, de todos os males...”, e que durante muitos séculos e até 1970 prosseguia de modo muito sugestivo: “...de todos os males *passados*, presentes e futuros...”. A reforma litúrgica do Vaticano II houve por bem suprimir esse trecho (“passados, presentes e futuros”), alegando que o povo não entenderia a formulação “livrar dos males passados”. E foi uma pena, porque indica um profundo fato ontológico e psicológico. É certo que nem Deus pode mudar o passado, nem extinguir os males passados... mas Deus pode, sim, em sua misericórdia, fazer com que aqueles males passados não continuem se projetando no presente e no futuro, como faz observar o filósofo Julián Marías a respeito dessa idéia latente na oração suprimida.

E também o conceito filosófico-teológico de reato de culpa poderia ser – se S. Tomás tivesse conhecido o tupi – facilmente caracterizado como pecado-*güera*.

3. Putári / cy

No clássico pensamento ocidental, há, por assim dizer, dois níveis de querer, naquele sentido de que fala Platão no *Górgias*: o homem injusto que faz o que “quer”, mas *não* faz o que quer.

Assim, uma conduta egoísta, interesseira, motivada pelo afã de poder, injusta, por muito que possa favorecer as realizações periféricas do ser humano, necessariamente não conduz à realização fundamental: a do ser. Com isto se diz que não somos senhores daquele querer mais profundamente enraizado no coração humano: querer ser feliz. E que, pela criação, já estão previamente traçadas as diretrizes fundamentais dessa nossa realização.

423. Edelweiss, F. *Estudos tupis e guaranis*. Rio, Brasiliana, 1969, pp. 258-259.

Em outras palavras, por *natureza*, isto é, por nascença, o homem já conta com uma dinâmica apetitiva fundamental que o move em busca de sua plenitude. Nossa liberdade só atua no outro nível: o das decisões *aqui e agora* que – mais ou menos acertadamente – traduzem em ação, aquela inclinação natural.⁴²⁴ Evidentemente, cada passo neste nível pode ser um passo que nos aproxime ou nos afaste (conforme a ação seja boa ou má) daquela realização definitiva e profunda, à qual, por natureza, estamos chamados.

No que se refere ao nível fundamental, Tomás afirma: “querer ser feliz não é objeto de livre escolha” e “o homem, por natureza e necessariamente, quer a felicidade”.⁴²⁵ Não é, pois, de estranhar que classicamente se compare a busca da felicidade às necessidades naturais de beber e comer.⁴²⁶

Precisamente essa não-possibilidade de escolha sobre o fim último da existência, essa anterioridade (o homem já está lançado em busca do seu bem objetivo), é um dos pontos-chaves da cosmovisão de S. Tomás. Porém, ao traduzir a realidade em linguagem, não encontramos nas línguas européias, reflexos nítidos dessa dualidade de níveis: dizemos indiscriminadamente: “eu quero isto”, “eu quero aquilo”, “eu quero um sorvete de creme” ou “eu quero ser feliz”.

Uma vez mais, como faz notar Couto de Magalhães,⁴²⁷ encontramos agudas intuições metafísicas na língua tupi. O tupi vale-se, muito frequentemente, do verbo *putári* (querer, desejar): *Xa u putári pirá*, eu quero comer peixe; ou *Xa u putári soóqüera*, eu quero comer carne. E *putári* percorre um mais amplo espectro de desejos,⁴²⁸ sendo mesmo levado a extremos semânticos e inclusive ao superlativo *putári-reté*: quero muito mesmo, preciso disto. Quando, porém, se trata de desejo que é fruto não de escolha, mas de imposição da natureza, então não dizem *putári* mas *cy* ou *cey*, palavras que indicam dor, desestruturação do ser, se a necessidade não for satisfeita: *Xa iumacy*, quero comer (não já comer isto ou aquilo, peixe ou carne, mas a necessidade natural de alimentar-me). Igualmente, ter sede é *y cey* e não *putári*.

424. Há, portanto, uma dúplice voluntariedade: a necessária, no primeiro nível; a de escolha, no segundo.

425. I, 18, 10 e I, 94, 1 resp.

426. Cfr. por exemplo Pieper *Glück und Kontemplation*. cap. VI.

427. *Op. cit.* pp. 81, 84-85.

428. Nas lendas indígenas recolhidas por Couto de Magalhães, mesmo o ardente desejo de relações sexuais é expresso por *putári*.

Com esta distinção do tupi, é-nos muito mais fácil conceber e expressar a bem-aventurança humana que, como se sabe, já foi descrita como coroamento da fome e sede... de verdade e justiça.

4. Poranga/Catu – O transcendental belo

Bom, em tupi, é *catu*; belo, *poranga* (ou *porã*, em guarani). Duas palavras que aos brasileiros são familiares, especialmente a última, pelos topônimos, como por exemplo, Botucatu (vento bom, bons ares); Ponta-Porã (híbrida: ponta bonita). E há, pelo menos, oito estados⁴²⁹ com cidade chamada Itaporanga.

No tupi descrito por Couto Magalhães, há uma interessante peculiaridade, assim descrita por esse autor: “Em vez de dizerem *alguma coisa boa*, eles dizem *alguma coisa bonita (poranga)*. Bondade física para eles é o mesmo que boniteza e vice-versa. A palavra *catu*, bom, exprime ou qualidades morais ou bondade que não se veja, como a de uma planta eficaz para uma moléstia”.⁴³⁰

E, assim, uma vez mais, a língua indígena vem ao encontro da filosofia de S. Tomás.

O belo é um transcendental do ser, algo idêntico (na coisa) ao ente (e ao bem), e com ele conversível,⁴³¹ embora tenha uma razão de definição diferente: “O belo é idêntico ao bem, só dele difere pelo aspecto que enfatiza”.⁴³² E este algo, que o belo acrescenta ao bem, é uma certa relação com o conhecimento: neste ponto, S. Tomás faz notar (sempre a linguagem comum!) que dentre as coisas sensíveis, chamamos belo ao que vemos e ouvimos (um quadro belo, uma melodia bela), mas não aos aromas ou sabores. E conclui: “Chama-se bem ao que absolutamente (*simpliciter*) apraz ao apetite; belo àquilo cuja apreensão nos apraz”.⁴³³

429. BA, GO, MS, PB, SP, SE, MG, CE; ocorrendo por vezes as variantes: Itapurã ou Itapuranga.

430. *Op. cit.* p. 65-66.

431. S. Tomás *S. Theol.* I-II, 27, 1, ad 3.

432. *Ibidem*, loc. cit.

433. *Ibidem*, loc. cit.

Essa intuição metafísica do tupi, curiosamente ocorre também – embora seja menos evidente – nas línguas latinas e, especialmente, no português: “bonito” e “belo” são ambos derivados de “bom” (e acabaram por suplantar “*pulcher*”, cuja forma portuguesa, “pulcro”, também caiu em desuso na linguagem corrente).

Ensinam Ernout e Meillet⁴³⁴ que *bellus* nada mais é do que um diminutivo familiar de *bom*, empregado em todas as épocas (inicialmente aplicado somente a mulheres e crianças – algo assim como o *pretty* inglês) e, por seu caráter afetivo, acabou por superar *pulcher* na língua do povo.

Se, no tupi, “bonito” ocupa parte do espaço semântico de “bom”; no português, são formas originariamente afetivas e derivadas de “bom” que expressam o bonito.

Nos dois casos, o fundamento é o mesmo: que, na realidade, bom e belo são idênticos,⁴³⁵ diferenciando-se apenas no apelo que o belo faz ao conhecimento de formas,⁴³⁶ daquilo que, portanto, é formoso.

434. Verbetes *bonus*. *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine*, Paris, Klincksieck, 1951, 3^{ème} ed..

435. Na linguagem que se dirige às crianças, é freqüente designar o mal (sobretudo o mal moral, real embora invisível) pela sua versão sensível: “Não mente que é feio”, ou ironicamente “Muito bonito! Foi assim que a mamãe ensinou?”

436. Formas que, por sua vez, remetem, em última instância, ao ser.

Jesus Lúdico – sobre a Pergunta Fundamental de Shakespeare: *Who's There?*

Shakespeare era nada em si mesmo; mas era tudo que os outros eram, ou o que podiam se tornar.
William Hazlitt⁴³⁷

A pergunta fundamental de Shakespeare

O Dr. Waldir Cauvilla, colega que freqüentemente nos brinda com sugestivas indicações, apontou-me o fato de que alguns estudiosos consideram a pergunta fundamental do *Hamlet* não o famoso "*to be or not to be...*", mas uma sentença aparentemente sem a menor importância, que é, no fundo, a mais essencial. Trata-se da primeiríssima fala da peça: é de noite e, ao aproximar-se para a troca de turno de sentinelas, um dos guardas faz a decisiva pergunta: – **Who's there?**

De fato, para Edward Yastion, um notável diretor de *Hamlet*, "Quem está aí?" é que é a *questão* e a peça inteira busca responder a ela.⁴³⁸ O próprio "*to be or not to be*" remete, afinal, a: "Quem sou eu?". Quem está aí? Quem sou eu? Quem é você? Quem é Fernando Pessoa; quem, Álvaro de Campos, Alberto Caeiro, Ricardo Reis, Bernardo Soares? Quem está aí? Quem é o rei Claudius?

"Quem sou eu? Quem está aí?". Aí reside o caráter dramático – também no sentido teatral, que pode se estender ao lúdico... – da condição humana, do ser pessoa do homem, tão agudamente apontada por Julián Marias:

437. Citado por Thomas Armstrong, *Sete tipos de inteligência*, RJ, Record, 2003, pág. 139.

438. "Hamlet, Prince Of Denmark – Who's There" by Thomas Wanning <http://www.chronogram.com/backIssues/1998/06june/articles/wanning.html>

Já há bastante tempo eu disse na *Antropologia Metafísica* que, do meu ponto de vista, não é certo que se possa reduzir tudo a uma pergunta: O que é o homem? E isso dizia precisamente num livro de antropologia. Eu dizia: – Não, para começar, não está correta a pergunta: “O que é o homem?”. Essa pergunta tem sido feita pela filosofia já há muito tempo, mas é uma pergunta errada, é uma pergunta que propõe um problema de resposta falsa, porque o homem não é um “quê”. Se alguém bate à porta, não se pergunta “que”, mas sim “quem” é. Devemos distinguir radicalmente entre “que” e “quem”. A pergunta não é portanto “O que é o homem?”, nem tampouco “Quem é o homem?” – isto não tem sentido – a pergunta radical é “Quem sou eu?”.

(...) Porque “eu” é um pronome, é um pronome pessoal, que indica precisamente a posição existente e única. Quando alguém bate e se pergunta “Quem é”, freqüentemente se responde: “eu”, se a voz for conhecida. “Eu”, não “o eu”, que é uma abstração; “eu”, rigorosamente pronominal. Portanto, a pergunta não seria “O que é o homem?”, a pergunta seria “Quem sou eu?”. Mas esta pergunta vai acompanhada de outra, inseparável: “O que vai ser de mim?”. São duas perguntas inseparáveis e que de certo modo se contrapõem: quero dizer que na medida em que posso responder plenamente a uma, a outra fica na sombra. Se eu sei quem sou, se eu me vejo a mim mesmo como pessoa, como “quem”, não acabo de saber o que vai ser de mim... Se, por outro lado, quero ter a certeza sobre o que vai ser de mim, evidentemente necessito apoiar-me em algo estável e executo a operação de – de certo modo – coisificação. Essas duas perguntas são inevitáveis, inseparáveis e – de algum modo – conflitantes. Por isso, é que eu acho que a vida humana é dramática.⁴³⁹

439. Mariás, Julián “Kant”, *International Studies on Law and Education*, No.4, Harvard Law School Association – São Paulo, p.90.

O lúdico e a possibilidade de abertura para o real.

Jesus lúdico.

Buscar a resposta à pergunta “Who’s there?” é tarefa muito árdua; a tendência a não ver a realidade é prodigiosa, como mostram, nos tempos atuais, diversos estudos de Clément Rosset. No estudo “A inobservância do real” o filósofo francês nos diz:

Se há uma faculdade humana que merece atenção e assemelha-se ao prodígio é realmente essa aptidão, particular ao homem, de resistir a toda informação exterior quando esta não concorda com a ordem da expectativa e do desejo, de ignorá-la se for preciso e a seu bel-prazer; admitindo a possibilidade de opor a ela, se a realidade insiste, uma recusa de percepção que interrompe toda controvérsia e encerra o debate, naturalmente às custas do real. Esta faculdade de resistência à informação tem algo de fascinante e de mágico, nos limites do inacreditável e do sobrenatural: é impossível conceber como se utiliza o aparelho perceptivo para não perceber, o olho para não ver, o ouvido para não ouvir. No entanto, essa faculdade, ou melhor, essa antifaculdade, existe; ela é mesmo das mais banais e qualquer um pode fazer sua observação cotidiana.⁴⁴⁰

Em um primeiro nível dessa procura da manifestação da verdade (outro problema é se a verdade vai ser aceita ou não...), Shakespeare propõe um sugestivo recurso de meta-linguagem: o personagem Hamlet vale-se do teatro e para certificar-se do assassinato do pai faz a companhia de atores encenar ante o rei a seqüência do crime do qual ele é o suspeito. E é que o *lúdico* permite *aludir* a um fato: aliás, não por acaso, *aludir* do ponto de vista etimológico significa precisamente *ad-ludere* (no duplo sentido de brincar e representar um papel).

O próprio Cristo, diversas vezes, vale-se do recurso do teatro e como que brinca de desempenhar um papel, e, por assim dizer, disfarça-se, camufla-se, para possibilitar a seus interlocutores a captação de uma verdade que, de outro modo, seria inacessível para eles.

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

É uma constante nas aparições de Cristo ressuscitado. Os discípulos de Emaús (Lc 24) eram incapazes de ver que era Cristo quem estava a seu lado (*oculi illorum tenebantur*) e ouvem “o forasteiro” expor tudo “desde Moisés passando por todos os profetas” e só horas depois O reconhecem na fração do pão. Uma possibilidade de conversão e de sair do erro que lhes teria sido negada se Cristo se auto-apresentasse desde o início: a sutileza e o disfarce operam aqui como recursos pedagógicos, de refinada caridade. A auto-ocultação da identidade de Cristo, que se faz passar por um desconhecido e assume feições irreconhecíveis (ou semi-irreconhecíveis...), é a chance de que eles se abram aos fatos e reflitam sobre as razões da Escritura, apresentadas por Cristo que não se manifesta como tal precisamente para deixar que a realidade fale por si, sem a intromissão avassaladora de Sua autoridade.

No cap. 20 de João, a mesma camuflagem: Maria Madalena não reconhece os anjos e muito menos Jesus lúdico. Ela pensa que está conversando com o encarregado do horto... No capítulo seguinte, as vítimas do “engodo” são os apóstolos que não sabem Quem está lá na praia e lhes diz : “Ei, vocês têm alguma coisa para comer? Juguem a rede à direita...”.

E assim diversas vezes na Bíblia surge o problema da dificuldade do reconhecimento (mesmo em nível superficial do “Who’s there?”): problemas de reconhecimento de anjos; do cego de nascença curado por Jesus (Jo 9); de Esaú por Isaque: “És realmente meu filho Esaú?” (Gn 27, 24); de José do Egito etc.

O caso de José do Egito, do reconhecimento de José por seus irmãos, apresenta requintes de dissimulação lúdico-teatrais a serviço da verdade e da conversão do erro. Até o nome é mudado, ele não aparece como José, mas como Saphanet Phanec (Gn 41, 45). Quando Jacó, aflito pela fome em Israel, envia seus outros filhos ao Egito, “José reconheceu seus irmãos, mas eles não o reconheceram” (Gn 42, 8). E aí começa o jogo teatral orquestrado por José (que além de estar sob o “pseudônimo” Saphanet Phanec ainda por cima, “cinicamente”, vale-se de um intérprete – Gn 42-43 – como se não entendesse a língua de seus irmãos!). Seus irmãos, iludidos, relatam a seu pai:

Chegando em casa, contaram ao pai tudo o que tinha acontecido. “O governador do Egito foi duro conosco,” disseram eles a Jacó. “Ele ficou dizendo que estávamos lá como espiões! “Nós dissemos: ‘Somos gente honesta. Não somos espiões. Somos doze irmãos por parte de pai. Um

não existe mais, e o menor está em casa, na terra de Canaã.’ ‘Mas aquele homem, que é a maior autoridade do Egito, respondeu: ‘Só vejo um modo de vocês provarem que são honestos. Um de vocês fica detido aqui. Os outros podem ir para casa, levando mantimento para socorrer as famílias de cada um. Depois vocês vão ter de voltar para cá, trazendo o irmão mais novo. Se fizerem isso, ficará provado que estão sendo sinceros. Aí soltarei o seu irmão, e vocês poderão negociar à vontade no Egito.’” (Gn 42, 29-34).

A “farsa” de José prossegue com detalhes como o de “plantar prova de crime” mandando seu mordomo esconder uma taça de prata na bagagem de Benjamim para acusá-los (Gn 44, 2). Etc. Se José tivesse dito, desde o primeiro momento, “Sou vosso irmão a quem querieis eliminar”, seus irmãos não teriam percorrido o caminho da conversão.

O capítulo 9 de João, o caso do cego de nascença curado por Jesus, é ainda o melhor tratado sobre a dificuldade – ou, para alguns, até mesmo a impossibilidade – do reconhecimento: das pessoas (“Who’s there?”) e da verdade.

A cena começa com Jesus curando o cego. Seguem-se as dificuldades de reconhecimento (“será que este homem que hoje vê é mesmo o ceguinho que conhecíamos?”; o interrogatório dos pais e do ex-cego etc.) e, sobretudo, as dificuldades provenientes da “cegueira” de espírito, que chega até o extremo da negação do fato (“esse homem é um pecador, logo não pode ter operado cura”) e a expulsão do ex-cego. No final, ele re-encontra Jesus e o *reconhece* como Deus, enquanto os fariseus aferram-se à sua “cegueira”. E o capítulo termina com a terrível sentença de Jesus sobre cegos que vêem e videntes que são cegos. E ainda pior: “Se fôsseis cegos não teríeis pecado, mas como dizeis ‘Nós vemos’, então vosso pecado permanece”.

Josef Pieper escreveu um genial estudo sobre o caso do cego do Evangelho – “A experiência com a cegueira” (<http://www.hottopos.com.br/videtur12/cegueira.htm>) –, focando precisamente essa incapacidade de reconhecimento. Recolho aqui apenas os inquietantes parágrafos inicial e final:

Meditando sobre os descaminhos do mundo, surge o desejo de que a verdade pudesse, alguma vez, mostrar-se de forma totalmente irrefutável, como algo simplesmente irresistível, pela sua própria força arrebatadora. Mas, quão incertos são tais desejos e quão sinistras podem ser

as formas em que, na realidade, dá-se a liberdade e também a fraqueza dos homens e como a verdade de modo algum “se impõe”, tudo isto torna-se manifesto na história que narraremos a seguir. [o cap. 9 de João] (...) Ao final, ficará evidente que também um olho que vê pode ser cego. Aliás, esse tipo especial de cegueira é bem o tema de nossa história. (...)

E quando um dos que por lá estavam, um do partido dos poderosos, disse, irônico e ameaçador, que então, segundo isso [“cegos que vêem e videntes que são cegos”], eles, os poderosos, seriam também cegos, obtive de Jesus a resposta de que precisamente isto é que era o mal: que eles não eram cegos. Aí já não houve mais ninguém que perguntasse o que isso [“cegos que vêem e videntes que são cegos”] significava; perguntavam-se, sim, se tinha afinal algum significado, se havia, afinal, algo a ser compreendido. E assim termina a experiência com a cegueira. Disse eu que termina a experiência com a cegueira? Não, esta seria uma formulação um tanto imprecisa, e até mesmo injusta. O que terminou foi o relato; a experiência..., a experiência continua...

Shakespeare – A coruja era filha do padeiro

Voltemos à pergunta de Shakespeare e à tese de Julián Marías: a única coisa que importa é saber “*who’s there?*” e, mais precisamente, “quem sou eu?”. E este ser que eu sou não é coisificado, não é estático: o “*to be or not to be*” refere-se a um ser dinâmico, ao *ultimum potentiae* do homem, ao máximo do que se pode ser, como tantas vezes diz Tomás de Aquino. Daí que a pergunta “Quem sou eu?” vá acompanhada de outra, inseparável: “O que vai ser de mim?”. Ou como se diz na *Tabacaria* de Fernando Pessoa: “Que sei eu do que serei, eu que não sei o que sou?” (Pessoa ou Álvaro de Campos? *Who’s there?*). Um *to be* dinâmico e que envolve a abertura para o outro, segundo a célebre sentença de Ortega: “*Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo*”; e a sugestiva paráfrase de Juan Ramón Jiménez: “*Dime con quién andas, y te diré quién eres*’. *Ando solo. Dime quién soy*”...⁴⁴¹

441. Cit. por Pedro Lain Entralgo *El Problema de ser cristiano*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1997, p. 81.

Assim se compreende que o problema da falta de liberdade, da tirania, resida precisamente neste aborto do *pro-jeto* do ser pessoa. Shakespeare completa genialmente o questionamento do "*to be or not...*", quando Ofélia, em sua loucura, dialoga com o ignóbil rei Claudius:

King Claudius: How do you, pretty lady?

Ophelia: Well, God dild you! They say the owl was a baker's daughter.

Lord, we know what we are, but know not what we may be. God be at your table (*Hamlet* IV. 5).

Trata-se de uma passagem riquíssima e cheia de alusões enigmáticas. Sem liberdade, sabemos o que somos (nas limitações da coisificação, da nossa redução ao "Manual de Instruções" do tirano etc.) mas não sabemos o que podemos ser, não podemos empreender a realização daquele máximo: a coruja era filha do padeiro! (?)

O que significa essa misteriosa coruja, filha do padeiro? Os comentadores remetem a uma antiga lenda segundo a qual Cristo, em suas andanças, pára numa casa, a do padeiro, e lhe pede de comer. Generosamente, preparam-lhe uma massa com fermento, para pôr no forno, mas a mesquinha filha do padeiro, achando que aquilo era um desperdício, subtrai a maior parte e deixa apenas um pedacinho para assar. Ao ver o milagre de que aquele pedacinho comece a crescer enormemente, ela exclama assustada: "Hu, hu, hu!" e, como castigo, é transformada em coruja!

O símbolo da coruja recebe interpretações tradicionais. Segundo S. Tomás, a coruja alegoricamente representa: a astuta "prudência da carne" (e o correspondente embotamento do espírito) e a incapacidade de ver o sol (e o Sol é Cristo).⁴⁴²

Já a massa de pão com fermento representaria a tendência à realização do ser em direção àquele máximo (*ultimum*) do "*to be*" dinâmico a que Deus chama cada pessoa. Esse processo é impedido pela mesquinharia e pela opressão do tirano, sob a qual só sabemos o que somos, mas não o que podemos ser... Daí que o castigo divino reduz a filha do padeiro a coruja.

442. "Nycticorax, quae in nocte acuti est visus, in die autem non videt, significat eos qui in temporalibus sunt astuti, in spiritualibus hebetes (I-II, 102, 6 ad 1). E "Solem etsi non videat oculus nycticoracis etc." (*In Metaph.* 2, 1, 286).

Gabrielle Dane vê na fala de Ofélia para o rei um escárnio: "*God dild you!*" (em vez de *God yield you*).⁴⁴³ Talvez no sentido de que, tal como à filha do padeiro, Deus te retribua (o mal que fizeste). Uma aproximação da tradução desse *God dild you!* de Ofélia poderia ser "Deus lhe prague!".

Contra a mesquinharia dos tiranos, as "manifestações" de Cristo são no sentido da realização: o vinho de Caná é vinho excelente; a pesca é de 153 peixes grandes; o cego recobra a visão... É nessa grandeza, que aponta para que a realidade realize o plano do Verbo, que se reconhece Cristo: Jesus lúdico que, como Mestre, se esconde para poder de verdade se manifestar. Àqueles que tenham olhos de ver a Cristo que passa...

443. "*Reading Ophelia's Madness*" – <http://www.english.ufl.edu/exemplaria/gdane.htm> "*Reading Ophelia's Madness*" – <http://www.english.ufl.edu/exemplaria/gdane.htm>

ECO*graf*

diagramação e impressão de livros por demanda

Rua Costa, 35 – Consolação – São Paulo-SP

ecograf.grafica@terra.com.br

www.factasheditora.com.br

Fone: (11) 3259-1915