INSTITUTO SÃO CARLOS BORROMEU

ENSINO MÉDIO
– 2º ANO –
FILOSOFIA
VOLUME ÚNICO

Apostila do 1º ano do Ensino Médio, escrita pelo Instituto São Carlos Borromeu. O conteúdo é indicado para estudo individual domiciliar, apoio escolar ou como material didático escolar.

CÓPIA NÃO AUTORIZADA É CRIME
ABDR
ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE DIREITOS REPROGRÁFICOS
RESPEITE O DIREITO AUTORAL

EXPLICAÇÃO DO EMBLEMA

A filosofia, por sua própria natureza, é a busca incessante pela verdade. Ora, o próprio Cristo revelou-se como a Verdade, portanto, a filosofia é a busca pelo conhecimento de Cristo, de Sua Doutrina e pela configuração à Ele, por imitação.

Não há melhor santo, senão Tomás de Aquino que soube aplicar em sua própria vida este princípio, assim como explicá-lo e ensiná-lo, por meio da obtenção e manutenção da graça em sua vida. Primeiro, porque a obtenção da graça é realizada mediante uma petição: "pedi, e vos será dado; buscai, e achareis; batei, e abrir-se-vós-á" (Mt 7, 7), segundo, porque a manutenção da graça se dá por meio de uma vida entregue à penitência, à caridade e à oração. A penitência arrefece a vontade desordenada da carne, a caridade prepara o espírito para imitar Cristo e a oração é um ordem do próprio Cristo, para não cair em tentação (*Cf.* Mt 26, 41).

Santo Tomás soube aplicar estes dons celestes em sua própria vida.

De vida austera, penitente, homem de caridade, repleto de virtudes e de intensa vida de oração, foi como o Sol que brilhou a luz da verdade de Cristo sobre o mundo, especialmente sobre o mundo intelectual.

Aos catorze anos, de maneira decidida e firme aderiu a ordem Dominicana, recém fundada.

A genialidade alcançada por Santo Tomás de Aquino, o Doutor Angélico, é fruto exclusivo da graça e do trabalho incessante pelo bem. Mesmo sendo muito conhecido por sua obra intelectual, Tomás se destacou de maneira grandiosa através da fé e da oração. Sua inspiração estava além dos livros, mas numa devoção fervorosa e na presença viva de Cristo no Santíssimo Sacramento.

A vida e os ensinamentos de Santo Tomás de Aquino nos lembram de uma verdade essencial: a busca pelo conhecimento e a compreensão não podem ser desvinculadas de uma relação profunda com Deus. Ao escolhermos seu busto como emblema para nossas aulas de Filosofia, nós, no Instituto São Carlos Borromeu, reiteramos o compromisso com a educação intelectual, bem como a formação espiritual do aluno. Que Santo Tomás de Aquino possa interceder por nós no estudo a ser realizado.

Aula 03

Consciência e virtude

Nas aulas anteriores complementamos nossa exposição sobre a humildade e, mais precisamente, a exposição sobre a relação existente entre a humildade e a contemplação, para mostrar que a Escritura reconhece a realidade significada pelo nome de contemplação e os efeitos que dela decorrem. Vimos também que as Escrituras insistem continuamente em que os homens façam uso da mesma, e nos dizem que, através da contemplação, os homens podem verdadeiramente ouvir ao Criador.

Ouvindo a sua palavra, ademais, os homens preparam-se para acolher ao próprio Cristo, que as Escrituras afirmam ser a Palavra de Deus que se fêz homem:

> *"Nós vimos com os nossos olhos", diz o Apóstolo João, "nossas mãos apalparam a Palavra da Vida, e isto vo-lo anunciamos". I Jo. 1, 1-3*

A conclusão é clara: aquele que tiver sabido inclinar o seu ouvido para acolher a palavra de Deus saberá também acolher esta mesma Palavra quando ela se manifestar como homem. "Eu sou o bom pastor", diz Jesus de si mesmo, "conheço as minhas ovelhas e elas me conhecem, elas ouvem a minha voz e eu chamo cada uma pelo seu próprio nome. Se alguém me ama, guardará a minha palavra, e o meu Pai o amará e ele viremos e nele estabeleceremos morada" (Jo. 10/14). A conclusão novamente é do Apóstolo João:

> *"E nós vos anunciamos a vida eterna", termina João, "que estava com o Pai e apareceu em nós, para que estejais em comunhão conosco, pois a nossa comunhão é com o Pai e com seu Filho Jesus Cristo". I Jo. 1*

Antes, porém, de interrompermos a nossa exposição para tratarmos da Sagrada Escritura dissemos que a contemplação, sendo uma realidade muito rica, pode ser apreendida sob diversos aspectos. Pode-se mostrar, porém, que seja qual for o aspecto apreendido, sob este mesmo aspecto, a humildade será a própria contemplação em embrião.

Um dos aspectos sob o qual a contemplação pode ser apreendida é o de uma operação para a qual culmina um processo de uma progressiva tomada de consciência e de queda na realidade. Tomada a contemplação sob este aspecto, a humildade é o primeiro passo necessário da longa caminhada que conduz à contemplação e que já contém, em sua essência, aquilo mesmo que estará presente mais plenamente nesta última.

Vimos também que o fim para o qual tendem todas as formas de espiritualidade é a consecução da contemplação; consideradas todas estas coisas, fica claro por que, sendo a espiritualidade vitorina um modo de ascese que se utiliza do estudo e da escola como parte integrante da vida espiritual, no Opúsculo sobre o modo de Aprender Hugo de São Vitor coloca já de partida que o primeiro requisito de que devem estar imbuídos os alunos da escola de São Vitor é a humildade ou então nenhum aprendizado será possível. Na realidade, qualquer corrente de espiritualidade terá que afirmar que a humildade é o seu ponto de partida, empregue ela ou não o estudo e a pedagogia como parte integrante de seu modo de ascese; o que o Opúsculo sobre o Modo de Aprender faz é apenas enquadrar este requisito dentro do quadro mais específico de uma escola.

Tudo isto decorre, como vimos, do fato de que a humildade é a própria contemplação em embrião. Aqueles que são humildes já possuem, em sua essência, aquela realidade que a contemplação é; só lhes falta ser alimentados e crescer à luz da graça, e este é o objetivo da vida espiritual.

Vimos também que, conforme Hugo de S. Vitor, o aprendizado e a virtude são duas vertentes simultâneas deste crescimento da humildade em direção à contemplação. Embora esta afirmação tenha, nos escritos dos vitorinos, um colorido característico inconfundível, ela é uma verdade de valor objetivo presente nos mais diversos autores da tradição cristã e da filosofia grega. Assim, conforme encontramos comentado no início do capítulo 5 da Educação segundo a Filosofia Perene, no livro VII da Política Aristóteles afirma que os fatos confirmam que a felicidade, que o filósofo afirma consistir na contemplação, encontra-se *"entre aqueles que cultivam até à excelência as virtudes e a inteligência e se moderam na aquisição dos bens exteriores"*.

Cultivar até à excelência a virtude e a inteligência são, pois, para Aristóteles, os requisitos ou o caminho para se alcançar a contemplação. Expressões equivalentes podem ser encontradas nas obras de Santo Tomás de Aquino e nas de muitos outros autores.

Vimos também que, assim como Hugo de São Vitor diz no Opúsculo sobre o Modo de Aprender que a humildade é o princípio do aprendizado, no Opúsculo sobre os Frutos da Carne e do Espírito ele afirma que ela é também o princípio de todas as virtudes. A humildade, pois, é o princípio tanto do

aprendizado como das virtudes, as duas vertentes simultâneas de seu crescimento em direção à contemplação.

Destas afirmações decorre que, se a contemplação é uma tomada de consciência em grau elevadíssimo, um cair na realidade levado à sua totalidade, uma operação da inteligência para a qual convergem todas as demais operações da alma e na qual todas as suas faculdades se integram à apreensão da inteligência, as virtudes deverão, assim como a humildade, possuir também estas mesmas características de um modo parcial. Elas deverão possuir, de um modo imperfeito, aquilo que a contemplação possui de um modo perfeito.

Não é difícil mostrar que efetivamente é isto o que ocorre. Examinando-se debaixo do aspecto da consciência, que na contemplação é total ou pelo menos tende para a totalidade, verifica-se que as virtudes estão relacionadas com um aspecto parcial da consciência à qual

denominamos de consciência moral. As virtudes não são a consciência moral, mas têm uma relação intrínseca para com ela; não se pode conceber o desenvolvimento da virtude sem um progressivo desenvolvimento da consciência moral. A consciência moral, por sua vez, é um aspecto parcial daquela mais ampla consciência que é a verdade prometida por Jesus que trará a liberdade aos homens, verdade que é objeto da contemplação.

É muito frequente, porém, no modo usual de falar dos homens, esquecer ou mesmo ignorar que a consciência é muito mais do que a consciência moral e chamar-se a consciência moral simplesmente de a consciência. A maioria das pessoas faz isto a maior parte do tempo ou mesmo todo o tempo, e isto não é nelas um erro de apreciação, mas, ainda que estas mesmas pessoas não o saibam, provém de uma consideração objetiva da realidade. Segundo o modo mais comum de falar, chama-se usualmente a consciência moral simplesmente de consciência porque, devido a uma especial particularidade da psicologia humana, a consciência moral é um aspecto da consciência que possui uma importância tão grande para o homem que merece, com razão, de poder ser chamada simplesmente de a consciência. Ela é, normalmente, o aspecto mais sadio e menos adormecido no homem daquilo que se deveria chamar simplesmente de consciência.

A psicologia humana trabalha de um modo que pode compreender este aspecto da consciência a que chamamos de consciência moral mais facilmente e mais rapidamente do que praticamente todos os demais. Para o homem cair na real em relação a uma questão que envolva moral não é, muitas vezes, necessária uma aula de filosofia nem o uso da contemplação. Às vezes é suficiente uma repreensão sem qualquer fundamentação metafísica; frequentemente nem as palavras se fazem necessárias, basta uma surra ou uma lágrima. Outras vezes nem mesmo isto será necessário; um fenômeno chamado de remorso perseguirá o indivíduo mesmo contra todas as suas idéias preconcebidas e contra todo o seu entendimento, até que ele se veja obrigado a cair na real. Fenômenos como estes, que denotam uma predisposição singularíssima para se cair na realidade, só ocorrem com esta facilidade naquele aspecto da consciência a que chamamos de consciência moral. Para ocorrerem nos demais setores da consciência são necessárias a oração e o estudo profundo, e muitas vezes serão possíveis apenas e tão somente pela contemplação. Mas, por algum mistério da natureza, no que diz respeito às questões morais, a maioria dos homens tem uma propensão, uma inclinação particularíssima toda especial para caírem na real.

Ocorre, porém, que a psicologia humana é uma só e um todo interligado. Por este motivo uma forte e contínua tomada de consciência no aspecto moral, principalmente se se dá de um modo metódico e na totalidade da área abarcada pela matéria moral, acabará por produzir um fortíssimo impulso para a elevação da consciência no seu sentido mais amplo. É assim, por exemplo, que vemos o testemunho do abade Teodoro, narrado nas Instituições de João Cassiano:

> *"Alguns irmãos", diz Cassiano, "manifestavam a sua admiração ao abade Teodoro por tanta ciência e tantas luzes, e o interrogavam sobre o sentido de certas passagens da Escritura. Disse-lhes então o santo abade:*

> *`O monge que deseja penetrar no sentido das Escrituras não deve se fatigar, lendo os comentadores. Deve antes dirigir toda a sua solicitude em aplicar com amor o espírito e o coração no cuidado de se purificar dos vícios carnais. Logo que os suprimimos, o véu das paixões é retirado dos olhos de nosso coração e podemos então contemplar como que naturalmente os mistérios das Escrituras. Pois a graça do Espírito Santo não as inspirou para que permanecessem obscuras e incompreensíveis a nós. Somos nós que as tornamos obscuras por nossa culpa, quando o véu dos nossos pecados forma como que uma nuvem diante do olhar do nosso coração. Uma vez sanada a nossa vista, a leitura das Escrituras é suficiente, em abundância, para que se contemple a verdadeira ciência, sem a ajuda dos comentadores. É o que acontece com os olhos do nosso corpo. Não é necessário ensinar-lhes a ver, se não sofrerem de catarata ou de cegueira'". Instituições 5, 34.*

Quando as Escrituras nos preceituam, portanto, a observância de determinadas leis morais, e não apenas as preceituam como também nos chamam a atenção e nos repreeendem se não as observamos, e se dirigem a nós com palavras mais insistentes se continuamos a nos julgar no direito de escolher o não obedecê-las, não estão fazendo isto por um desejo mórbido de despertar e nós a dor do remorso ou o desconforto do sentimento de culpa. Ao contrário, elas conhecem a nossa natureza e estão nos prestando um inestimável favor; querem elas nos elevar para um plano de superior de existência, a plenitude da filiação divina onde é possível a contemplação, e sabem elas que se não cairmos na real primeiramente no que diz respeito à vida das virtudes não cairemos nela por nenhum outro caminho.

Disto provém em grande parte a importância que a ascese cristã atribui à prática regular da confissão. À parte o fato de que a confissão seja um sacramento e, por este motivo, conferir efetivamente a graça e o perdão dos pecados a quem a recebe dignamente, um de seus principais efeitos, que se verificaria em boa medida também na hipótese de que não se tratasse de um Sacramento, consiste precisamente na queda na realidade experimentada de modo quase imediato por todos aqueles que se aproximam regular e corretamente da mesma. Neste sentido, a confissão não é uma terapia para sentimentos de culpa, mas um processo de elevação da consciência. A pessoa que se confessa deve declarar todos os pecados graves cometidos, tenha ou não em relação a eles sentimentos de culpa que o angustiem, e a gravidade destes pecados deve ser avaliada pelo penitente não segundo a impressão subjetiva que eles lhe causam, mas pelos critérios da moral cristã que são em si mesmos objetivos e independentes da pessoa do penitente, embora levem em conta suas circunstâncias pessoais. Ademais, a confissão só poderá ser válida se o penitente puder sinceramente declarar-se arrependido de todos os pecados cometidos de que se acusa; se os declarar a todos, sem exagerá-los nem diminuí-los, objetivamente em número e espécie, e de viva voz ao sacerdote que ouve a confissão; e se puder fazer o propósito de não voltar a cometê-los. Assim, na medida em que a confissão implica em um crescimento da tomada de consciência da realidade, ela está estreitamente relacionada com o desenvolvimento da virtude, da qual se torna um fortíssimo motor, e a qual supõe sempre uma elevação da consciência moral. Na medida em que, como Sacramento, a confissão confere a graça, ela está também intimamente relacionada

com a vida das virtudes, pois no homem uma prática integral das mesmas é impossível sem o auxílio da graça.

Mesmo assim, porém, anteriormente ao benefício que a confissão pode trazer ao homem sob o aspecto da elevação do grau de consciência da realidade, benefício que a prática das virtudes também realiza e com a qual a confissão está relacionada, anteriormente a tudo isto está situada a virtude da humildade, que é, conforme vimos, a primeira raíz de todas as demais virtudes. Sem ela não há aprendizado possível, nem virtude possível, pela mesma razão pela qual para uma gravidez seguir adiante é preciso primeiro haver a fecundação.

Relação entre humildade e contemplação, sob o aspecto da abrangência da multiplicidade.

Examinamos a contemplação sob o aspecto da tomada de consciência que ela envolve e verificamos que a humildade já continha, essencialmente, estas mesmas características que se encontram plenamente amadurecidas na contemplação.

A contemplação, porém, pode ser examinada também sob o aspecto de abarcar uma multidão ou mesmo a totalidade das coisas conhecidas, como o faz Hugo de São Vitor no Opúsculo sobre o Modo de Aprender. Segundo este texto, a contemplação

> *"Se estende à compreensão de muitas ou também de todas as coisas, a qual as abarca em uma visão plenamente manifesta, de tal maneira que aquilo que a meditação busca, a contemplação possui".*

Pode-se deduzir, a partir destas palavras, que a contemplação é, sob este aspecto, a operação da inteligência da qual surgem as obras de síntese tais como a Summa Theologiae de Santo Tomás de Aquino.

Pode-se mostrar, ademais, que esta outra característica da contemplação também não apenas está essencialmente contida na humildade, como também é um desenvolvimento desta última, na medida em que o homem, consciente de ser apenas uma criatura como todos os demais homens e não um deus, respeito o seu próximo não por alguma qualidade circunstancial que se lhe atribua, mas incondicionalmente, seja o seu próximo quem for ou como se lhe apresente, apenas pela própria dignidade da natureza humana que não se adquire nem se abdica por nenhuma circunstancialidade.

O respeito incondicional do homem humilde pelo seu próximo contém virtualmente as características mais amadurecidas da contemplação pela qual esta abarca simultaneamente uma totalidade de objetos cognoscíveis porque o respeito do homem humilde pelo seu semelhante não consiste no autodomínio do homem que sabe conter seus impulsos agressivos. Isto não seria uma manifestação de humildade, mas de paciência ou mansidão. Não é por ser capaz de conter os seus próprios impulsos que o homem humilde não agride o seu semelhante, mas pelo profundo respeito que ele tem pelo outro. Por causa disto, o respeito que o homem humilde demonstra pelo seu semelhante vai muito além do simples propósito de não agredi-lo, física ou moralmente. O respeito do homem humilde é aquele

pelo qual o outro é acolhido em sua dignidade, não só no trato exterior, como principalmente pela consideração interior.

Neste sentido, o comportamento do homem humilde difere radicalmente do comportamento do homem orgulhoso. O homem orgulhoso se comporta como se a visão que ele possui do mundo fosse dotada de atributos divinos, e despreza, pelo menos no seu íntimo, todos os homens que não são capazes de perceber este fato, como se, por causa desta circunstancialidade, eles fossem dotados de uma natureza inferior. Por este motivo, quando alguém conversa com um homem orgulhoso, o homem orgulhoso, em vez de ouvir o que se lhe diz, ouve na realidade fundamentalmente o seu próprio pensamento que compara o que diz o locutor com o que pensa o ouvinte que é ele próprio, para a seguir passar a criticar ou a elogiar o locutor não absolutamente falando, mas por comparação para consigo mesmo. Seja a atitude final do orgulhoso para com o locutor uma atitude de crítica ou de elogio, em ambos os casos ele nunca ouve verdadeiramente o outro, mas apenas a si próprio. Já o homem humilde, alguém verdadeiramente consciente de não ser um deus, ou uma criatura dotada de atributos essencialmente supra humanos, ouve sempre com atenção qualquer outro ser humano que se lhe dirija a palavra, independentemente de sua aparência ou de suas credenciais, estando sempre aberto para a possibilidade de que, seja quem for que lhe dirija a palavra, poderá vir a tratar de algum assunto mais importante do que tudo quanto ele até então conhecesse. E mesmo na hipótese de que, durante a conversa, fique claro que não era este o caso, e que o locutor nada acrescente de importante para o ouvinte, ainda assim o homem humilde irá ouví-lo e procurar entendê-lo com seriedade pelo fato de que, ainda que o assunto não seja importante para o ouvinte, deverá sê-lo pelo menos para o locutor. Apenas um motivo técnico de força maior pode fazer o homem humilde deixar de ouvir e procurar entender o seu semelhante, nunca uma disposição interior de desconsideração pelo outro a quem ele respeita como um ser humano limitado tanto quanto a si próprio.

Ora, a experiência tem mostrado que esta atitude do homem humilde conduz, com o tempo e o desenvolvimento, àquela outra pela qual o homem se torna capaz de prestar uma atenção desapaixonada e imparcial a uma multidão ou mesmo a todos os aspectos de qualquer realidade que se lhe venha a propor como tema de sua consideração, ao mesmo tempo em que se torna capaz de atribuir, a todos e a cada um destes aspectos um valor, tanto quanto é humanamente possível, objetivamente considerado.

Pode-se perceber, deste modo, que a humildade assim considerada é uma das fontes principais de onde jorrou a Summa Theologiae de Santo Tomás de Aquino. Nela observa-se uma extraordinária capacidade de síntese em que o autor demonstra ter desenvolvido uma finíssima sensibilidade em não deixar escapar nenhum aspecto relevante de questões de amplíssima natureza, tratando-as a todas com equilíbrio e isenção de ânimo e discernindo corretamente as conexões existentes entre elas. Demonstra também ter sido capaz de utilizar, para emitir o seu próprio julgamento, do mais profundo respeito pelo pensamento dos autores que anteriormente a ele haviam tratado destes mesmos assuntos; sejam eles quem sejam, cristão, judeus, muçulmanos, pagãos, herejes ou mesmo possivelmente algum ilustre desconhecido que tivesse se apresentado diante dele, pessoalmente ou através de algum escrito, declarando ter algo a manifestar-lhe sobre o tema, Santo Tomás de Aquino os

consulta a todos com verdadeiro interesse não apenas para citá-los em sua obra, mas para inteirar-se efetivamente do que dizem, e os interpreta, caso raro entre os filósofos, sem distorcer-lhes o pensamento. Vemos assim que apenas a inteligência não explica a Summa Theologiae; ela é, dentre outros fatores que concorrem para explicá-la, um dos mais eloqüentes testemunhos do grau de discernimento a que é capaz de ser conduzido o homem humilde.

É ainda sob esta perspectiva que deve ser interpretado um fato bastante conhecido ocorrido ainda na adolescência de Santo Tomás de Aquino. Conta-se que certa manhã, quando era jovem estudante entre os dominicanos, os colegas de Tomás, querendo colocá-lo em ridículo pelo seu hábito de falar muito pouco que transparecia entre eles como um sinal de imbecilidade, escolheram um deles para que se aproximasse do rapaz e lhe dissesse: *"Frei Tomás, vinde para a janela; vinde ver um boi voando no céu!"*

Calmamente, Tomás de Aquino se aproxima da janela, olha para o céu e afirma não estar vendo nada. Seus demais colegas, que contemplas estupefatos esta cena, não conseguem logo a seguir esconder uma explosão de riso. Estava demonstrado mais do que evidentemente que Tomás era de fato o idiota que eles sempre haviam suposto. Um deles então lhe dirige a palavra e pergunta:

> *"Que fazes, Tomás? Que estás a procurar? Quando é que já se ouviu falar alguma vez de um boi voando no céu? Era apenas uma brincadeira, mas este teu modo de proceder é para nós agora causa de preocupação. Dize sinceramente: o que te leva a crer que possa haver de fato um boi voando no céu?"*.

A resposta de Tomás já evidenciava, porém, o quanto estava enganada esta primeira avaliação de seus colegas:

"Julguei", respondeu Tomás de Aquino, *"que seria mais fácil ver um boi voando no céu do que um frade mentindo"*.

Este episódio da vida de Santo Tomás de Aquino, narrado o mais das vezes apenas como uma anedota, se transforma, porém, diante do que estivemos expondo, em algo que se reveste de uma transcendente seriedade. Somente uma pessoa capaz de, pelo impulso interior de não desconsiderar a um irmão, chegar a admitir a possibilidade de que um boi esteja efetivamente voando a ponto de, pelo menos, a hipótese merecer uma verificação ocular, é que poderia, um dia, vir a escrever uma obra como a Summa Theologiae.

Tudo isto que foi dito da Summa Theologiae pode ser aplicado também as obras de Hugo de S. Vitor, nas quais transparece um inconfundível sentido de equilíbrio que lhe é característico e que é fruto daquela contemplação que abarca em uma só visão uma multidão de aspectos que o comum dos homens usualmente só alcança de modo fragmentário e em que a apreensão de cada fragmento frequentemente se realiza à custa da exclusão de outros.

O mesmo pode ser dito também da Regra de São Bento, a qual, não obstante o seu muito menor tamanho, é, porém, neste mesmo aspecto, não menos admirável do que a Summa Theologiae ou a obra de Hugo de S. Vitor. Dela vamos a seguir tecer alguns comentários, de cujo exame novamente se nos revela aquela mesma capacidade de *"estender-se a uma compreensão, que abarca em uma visão plenamente manifesta, muitas ou mesmo todas as coisas",* que

Hugo de S. Vitor atribui à contemplação e que se origina a partir da virtude da humildade como de um desenvolvimento natural. É esta qualidade que brilha também de um modo especial na Regra de São Bento, um texto que mostra um profundo conhecimento da natureza humana e da vida monástica, em que o autor demonstra, diante destas realidades, uma delicada reverência incapaz de negligenciar uma justa atenção para com nenhum de seus múltiplos aspectos, sejam os seus grandes princípios ou os seus pequeninos detalhes, e a todos sabe inserir num conjunto cuja unidade é fruto de uma sabedoria tornada realidade vivente.

Esta delicadeza, que na contemplação não despreza e não nos cega para com nenhuma parte de um universo, é essencialmente a mesma que na humildade não despreza e não nos cega o entendimento diante da realidade de nosso semelhante. E, efetivamente, são estas mesmas características que também se encontram na Regra de São Bento todas as vezes que o santo patriarca ensina aos monges como tratar aos seus semelhantes.

São Bento pede ao abade "que não faça distinção de pessoas, que uns não sejam mais amados do que outros", "que o nascido livre não seja anteposto ao originário de condição servil", porque "somos todos um em Cristo, somente num ponto por eles distinguidos, se formos melhores do que os outros nas boas obras e humildes" (2, 16-21); pede também ao abade que ao ensinar "tempere o carinho com o rigor, mostrando a severidade de um mestre e o pio afeto de um pai" (2, 24), lembrando-lhe "que coisa difícil e árdua recebeu: reger as almas e servir ao temperamento de muitos, a este com carinho, àquele, porém, com repreensões, a outro com persuasão, segundo a maneira de ser e a inteligência de cada um, de tal modo que se conforme e adapte a todos" (2, 31-32).

Quanto tiverem que ser feitas coisas importantes no mosteiro, julgue o próprio abade o que for mais útil, não porém sem "convocar antes toda a comunidade e ouvir o conselho dos irmãos". Neste conselho, porém, São Bento insiste que não sejam chamados apenas os mais importantes ou os mais sábios, mas que todos sejam efetivamente ouvidos: "*Dissemos que todos sejam chamados a conselho",* diz São Bento, *"porque muitas vezes o Senhor revela ao mais moço o que é melhor". Regra 3, 3.*

A Regra insiste também que o respeito e a atenção devem ser dados não apenas aos superiores, mas particularmente aos velhos e às crianças. Na lista dos preceitos do quarto capítulo pode-se ler: *"Fugir da vanglória; venerar os mais velhos, amar os mais moços". Regra 4, 69-71*

No trigésimo sétimo capítulo lemos também: *"Ainda que a natureza humana seja levada à misericórdia para com estas idades, velhos e crianças, no entanto que a autoridade da Regra olhe também por elas. Considere-se sempre a fraqueza que lhes é própria, e haja em relação a elas uma pia consideração". Regra 37, 1-3.*

Mais notável ainda é a passagem em que São Bento ensina como se devem acolher os hóspedes: *"Se chegar algum monge peregrino de longínquas províncias",* diz São Bento, *"e quiser habitar no mosteiro como hóspede, e mostra-se contente com o costume que encontrou neste lugar e, porventura, não perturba o mosteiro com suas exigências supérfluas, mas simplesmente está contente com o que encontra, seja recebido por quanto tempo quiser. Se repreende ou faz ver alguma coisa razoavelmente e com a humildade da caridade, trate o abade prudentemente deste caso, pois talvez por causa disso Deus o tenha enviado". Regra 61, 1-4.*

Esta passagem é particularmente notável por mostrar até que ponto deve ir a humildade para embasar verdadeiramente o edifício espiritual. São Bento não se limita a dizer que se o visitante quiser habitar no mosteiro como hóspede, isto é, sem ser admitido como membro da comunidade, deve "ser recebido por quanto tempo quiser". Não contente com isto, o legislador acrescenta que, se, além disto, o hóspede passar a repreender a conduta dos monges ou lhes fizer ver que algo vai mal no mosteiro, não devem os monges se aborrecer com isto julgando que o visitante esteja abusando da hospitalidade que lhe foi oferecida intrometendo-se em assuntos que não lhe dizem respeito. Muito ao contrário, São Bento pede ao próprio abade que vá ouví-lo com atenção e que "trate prudentemente deste caso". O mais impressionante, porém, é que São Bento não pede ao abade que ele faça isto porque pode ocorrer que o hóspede esteja com a razão, mas porque, e pondere-se quanta diferença vai nisto, ele deve considerar seriamente a hipótese de que *"pode ser que por causa disto Deus o tenha enviado"*.

É muito difícil julgar o que é mais extraordinário, se ouvir São Bento legislar desta maneira ou ver Santo Tomás de Aquino procurar no céu um burro voando. O que é certo, porém, é que se ambos não tivessem sido capazes destas coisas, nem teriam alcançado a vida de contemplação, nem teriam escrito a Summa Theologiae ou legislado sobre a vida monástica.

Atividades

1. Qual é a relação entre a humildade e a contemplação

2. Qual é a relação entre a virtude da humildade e a contemplação e como essa relação é exemplificada na vida e obra de Santo Tomás de Aquino?

3. Como a humildade contribui para a compreensão e valorização de diferentes perspectivas e contextos, e de que forma isso se reflete na Regra de São Bento?

Aula 08

A degradação também começa pela virtude da temperança

Tudo isto que expusemos até aqui não foram resultado de uma revelação religiosa, mas conclusões a que muitos homens chegaram pela observação da ordem natural.

Os filósofos gregos compreenderam que a natureza em geral, e mais especificamente a natureza animal, guia-se por uma luz que pode ser alcançada pelos sentidos. As plantas, apesar de não possuírem sentidos, alimentam-se também desta mesma luz. Os animais não possuem, geralmente falando, paixões desordenadas. São dotados de paixões, mas são usualmente ordenadas pela própria natureza. O homem, ao contrário, é quem é visivelmente guiado por paixões desordenadas. Isto ocorre porque os homens deveriam, pela ordem natural, seguir outra luz, que não é a luz dos sentidos, mas a luz da inteligência. Para fazer isto, porém, eles precisariam primeiro ter suas paixões ordenadas pelas virtudes. Os animais não necessitam de virtudes para terem as paixões ordenadas, pois estas são ordenadas pela própria natureza. É pelo fato dos seres humanos não seguirem a luz da inteligência que as suas paixões se desregulam. Isto sucede porque as paixões humanas, através da inteligência, começam a enxergar coisas que, se fossem apenas sentidas, outros animais jamais alcançariam. Coloco um exemplo: nenhum animal deseja conquistar todos os animais de terra. O animal não possui inteligência para conceber tal projeto. A rainha da colmeia reina sobre a própria colmeia, mas não deseja conquistar as colmeias de todas as outras rainhas. Ela está satisfeita com a sua própria colmeia porque a natureza a fez assim. É o ser humano que usa a luz de inteligência para cobiçar outras coisas que os olhos não veem imediatamente e, assim, desordenar as próprias paixões. A partir daí as paixões passam a escravizá-lo a projetos alucinados e fazem-lhe perder o pouco de ordem que o homem teria se realmente se comportasse apenas como um animal. Quando o ser humano tenta ser animal, ele simplesmente não o consegue. Desordena-se completamente, promove guerras, constrói bombas atômicas, pode provocar uma guerra nuclear, quer escravizar outros serres humanos, muitos seres humanos ou até todos os seres humanos. Os animais não fazem isso.

Diante deste quadro, os filósofos gregos também descreveram a sequência de como se dá a decadência do ser humano quando este começa a seguir paixões desordenadas. A derrocada deriva de um uso limitado e abusivo da própria inteligência. O homem deixa de

seguir as virtudes, basicamente porque enxergou mais do que os sentidos permitiam, usou a inteligência e este uso desordenado da inteligência aguçou as paixões além do seu estado natural. O homem é capaz de produzir um filme pornográfico. Os animais não fazem filmes pornográficos, mas o ser humano usa deste recurso para desordenar paixões que nos animais estavam bem ordenadas.

Na sequência do desenvolvimento das virtudes surge primeiro a temperança, depois a fortaleza, depois a justiça, depois a prudência e, então, o homem alcança a estrutura necessária para deixar-se guiar pela sabedoria.

Os filósofos descobriram que a degradação do homem, assim como ocorre com o caminho para a sabedoria, também começa pela virtude da temperança. É ali que se inicia o percurso do homem para que se torne pior que um animal. As falhas desastrosas que conduzem a esta longa trajetória, nunca começam por uma falha da prudência, nunca por uma falha da justiça, nunca por uma falha da fortaleza. As falhas da prudência, da justiça e da fortaleza podem existir, mas se elas se dão em um ser humano em processo de degradação, é porque as falhas já haviam se iniciado na ordem da temperança.

Quando o homem começa a decair da temperança, ele cai para aquilo que Aristóteles chama de enkratéia. Os latinos traduziram a enkratéia de Aristóteles pela palavra continência. Em Aristóteles, enkratéia é o primeiro degrau abaixo da temperança. Advirto que em outros autores gregos esta mesma palavra pode ter significados diferentes. Mas, em Aristóteles, enkratéia refere-se ao homem que desordenou o concupiscível e, para manter-se casto, ele precisa usar da força. Enkratéia é uma palavra que deriva de kratos, que significa força. A enkratéia diz respeito ao homem que, para poder manter a castidade, precisa usar da força. É casto, mas não o é com facilidade.

Este homem pode corrigir-se, mas para fazê-lo ele necessitaria da sabedoria e das demais virtudes. Se ele não se corrige, passará da enkratéia para a akrisia, isto é da continência para a incontinência, da força para a ausência de força. O incontinente é o homem que conhece o que é correto. Assim como o continente, o incontinente tenta esforçar-se para ser casto, mas nem sempre o consegue. Não tem mais força. Chora vendo que está se desviando, consegue emendar-se até um certo ponto, mas depois cai de novo e percebe que, mesmo fazendo força, já não o consegue.

Se a akrasia não é corrigida, cai-se no que se chama de vício, ou kakia. Kakós significa mau, kakia significa maldade. O kakós é o homem que afundou no vício, não tem mais remorso, optou pelo mal, vive para o vício, está satisfeito com o vício e já não quer outra coisa. Mas ainda conserva a razão. Pode-se conversar com ele e ele pode reconhecer momentaneamente o erro, ainda que dificilmente queira emendar-se.

Mas, continuando nesta linha, chega-se à theriótes. Thérion significa fera ou besta. Theriótes é a bestialidade. Bestial é o homem que já não tem mais sequer consciência. Inútil conversar com ele. O bestial não o entenderá. Dirá que os errados somos nós, que nós somos os únicos culpados por ele ter se tornado assim, que ele é inocente e que tem todas as razões para agir como age. Se o thérion matou vinte pessoas, a culpa será das vinte pessoas que se

aproximaram dele. Quem chegou à theriótes, perdeu a luz da razão, por cujos princípios poderia ser trazido de volta do seu estado.

Sempre existiram dois tipos de homens bestiais. Um é o bestial ignorante e não educado, o que não teve oportunidade de estudar ou, pelo menos, não teve uma boa família. Estes agem de uma forma pouco sofisticada e são facilmente presos pela sociedade. Costumam superlotar as penitenciárias, onde continuam vivendo bestialmente. Mas não foi por falta de educação, ou de uma boa família, que caíram na bestialidade. Todos começaram a trajetória de sua degradação por um desregramento da sexualidade. Daqui pode-se perceber o quanto é terrível a promoção da pornografia que está inundando o mundo moderno. Uma multidão de problemas psicológicos gravíssimos, que beiram a bestialidade ou mesmo chegam nela, começam justamente com o vício da pornografia.

Outro tipo de homem bestial é o que teve uma boa família ou uma educação formal sofisticada. Estudou Direito, Economia, Ciências Sociais ou outras diversas especialidades acadêmicas. Perdem a inteligência necessária para apreender os princípios, mas não perdem a capacidade de raciocínio. Estas pessoas são atraídas para situações de poder em que podem exercer a bestialidade e, ao mesmo tempo, podem evitar ser flagrados e punidos. A política e as altas rodas do mundo financeiro estão repletas de pessoas assim. Embora estejam dirigindo a nossa sociedade, vivem no nível da bestialidade. No mundo antigo, onde o poder era fundamentalmente militar e não econômico, os exércitos estavam repletos de homens mergulhados na bestialidade.

Porque os homens não buscaram a sabedoria, hoje grande parte permanece em um nível de mediocridade comum, mas muitos caem para a bestialidade, dos quais os mais idiotas estão presos e os mais inteligentes nos dão as regras e parasitam a sociedade para fazer dos demais o que bem entendem. No fundo, tudo é consequência deste processo: o ser humano, que possui tanto a luz da inteligência quanto a luz dos sentidos, não foi capaz de seguir a luz da inteligência. Em consequência, ao contrário do animal, que não possui a luz da inteligência, mas segue a luz dos sentidos pela natureza, e estão em harmonia com a ordem natural, o ser humano, ao não seguir a luz da inteligência, não apenas parasita inutilmente a ordem existente, mas torna-se também o seu monstro, acaba caindo na bestialidade e sequer se equipara aos animais, mas desce abaixo deles. Daí surgem as violências, as guerras e, no mundo antigo, aquela bestialidade com que vemos romanos e soldados do mundo antigo tratando os demais homens. Os exércitos da antiguidade eram claramente recrutados entre inúmeros soldados que estavam no nível da bestialidade. Hoje em dia, com a proliferação da educação formal, muitas destas pessoas acabam galgando várias posições de poder de onde nos governam. Tudo isto mostra, dentre outras coisas, a importância de haver na sociedade uma política sexual correta que fomente a castidade. Deixar a sexualidade completamente livre a todos os tipos de aberrações só contribui para destruir o tecido social e conduzi-lo para abaixo do nível da sociedade animal. A castidade se constitui quase que como um divisor de águas, e daqui decorre a importância de ensinar desde cedo esta virtude para as crianças e o quanto estamos nos desviando quando as escolas pretendem dar uma iniciação sexual às crianças para, supostamente, permitir-lhes experimentar precocemente todos os tipos de sexualidade e poderem escolher a que mais lhes agrade. Do ponto de vista da ordem natural, trata-se de

uma ideia absurda, porque é a partir deste ponto que ocorre a bifurcação da ordenação humana. O homem necessita das virtudes da temperança, da fortaleza, da justiça e da prudência para construir uma personalidade bem estruturada e poder seguir as luzes da sabedoria. Mas para que a sabedoria possa encontrar-se com as virtudes, é necessário começar pelas próprias virtudes, e as virtudes começam pela castidade. É neste ponto que ocorre a divisória. Se desde criança adquirimos o amor pela castidade, que na perspectiva filosófica é a primeira das virtudes, pode-se prosseguir na direção da fortaleza. Uma pessoa que não é casta, jamais poderá tornar-se forte. Se ela não consegue resistir ao impulso sexual, como irá resistir ao medo da morte? E se não houver a castidade e a fortaleza, não haverá o justo nem o prudente. É necessário, então, iniciar bem, orientando em relação à castidade. Mas se nos desorientarmos na castidade, cairemos na continência (enkratéia), na incontinência (akrisia), no vício (kakia) e na bestialidade (theriótes). Estaremos nos despedindo não apenas da sociedade humana como inclusive da animal. A sociedade bestial é algo muito inferior a uma sociedade animal. E, em tudo isto, a queda começa pela castidade. A queda começa justamente quando começamos a ver pornografia, quando aprendemos a gostar de nos masturbar, quando passamos a fazer sexo fora do matrimônio ordenado, quando não conseguimos mais resistir ao impulso sexual desordenado e a partir daí começamos a deslizar por uma escada descendente. Ainda que não cheguemos à bestialidade, o que hoje é visivelmente cada vez mais frequente, se conseguirmos ficar na continência ou na incontinência, na enkratéia ou na akrasia, já não será mais possível procurar a luz da sabedoria e construir uma sociedade realmente humana.

Um aspecto fundamental é que o ser humano, para poder desenvolver-se corretamente, precisa empenhar-se na construção de uma sociedade humana que siga a luz da inteligência. O ser humano é um animal social. Ele precisa da sociedade para se desenvolver, mas esta sociedade não lhe será dada de presente, como ocorre no caso das formigas e das abelhas. E para nós, que vivemos em uma sociedade que não é assim, será uma obrigação de justiça ajudar as pessoas a saírem do modo de vida sensorial e passarem para o modo de vida da inteligência.

Nós comungamos com todos os animais, a luz dos sentidos. Nós, homens, temos também a luz da inteligência, à qual não seguimos. Se alguma vez usamos a luz da inteligência, é apenas para fazer com que possamos usufruir melhor da luz dos sentidos e, ao fazer isto,

desregulamos as nossas paixões. Quando fazemos isto, se tivéssemos começado a ser temperantes, cairemos para a continência. Há muitos que praticam a castidade, mas a duras penas. Sem a luz da inteligência, que busque a sabedoria, não conseguimos desenvolver as virtudes e vice-versa. Então, para agir corretamente, temos que descobrir em nós onde está esta luz da inteligência. Vemos que os filósofos gregos faziam isto com os seus discípulos. Tales o fazia com os seus discípulos, Pitágoras o fez com os seus, e assim também o fizeram Platão e Aristóteles. Só merece o nome de filósofo aquele indivíduo que estiver realmente empenhado em trazer o resto da comunidade humana para este nível de vivência. Quando ele entender isto, terá que constituir alguma família que não necessariamente tenha que ser biológica, uma comunidade de pessoas onde alguém transmita a outros sabedoria e virtude.

Tudo isto que falamos não é dogma, nem tem como fonte primária alguma obra escrita por algum filósofo, nem mesmo Platão ou Aristóteles. Tudo isto é fruto de como os filósofos ensinaram os seres humanos a contemplarem a natureza. É uma consequência direta da observação pura e simples da natureza, mas à luz da inteligência, não à luz dos sentidos.

Atividade

1. Explique o que é:
   – Enkratéia.
   – Akrisia.
   – Kakia.
   – Theriótes.

Aula 09

A única coisa necessária em nossa época

Nas primeiras aulas abordamos alguns filósofos que influenciaram, e até ditaram, desconstruindo, as bases do pensamento, da fé, da educação, da ciência, da teologia, da economia e, consequentemente, da filosofia, por terem abordado, de maneira obscura e equivocada, os temas mais importantes da nossa vida, separando-os da verdade da fé católica. A custo de muito investimento e falta de escrúpulos, houve uma inversão profunda de conceitos elementares. Adentraram, de maneira soberba, em matérias que nos são mais caras, como a alma, a inteligência e a vida eterna. Com um texto extraordinário, correto e verdadeiro, nesta aula, faremos uma retomada dos conteúdos de acordo com a verdade sustentada pela fé católica.

Muitos homens, numa época tão conturbada, se separaram de Deus e tentaram organizar a vida intelectual e a vida social sem Ele. Com isso, os grandes problemas que sempre preocuparam a humanidade adquiriram um aspecto novo, e por vezes trágico. Querer prescindir de Deus, causa primeira e fim último, conduz aos abismos; não somente conduz ao vazio, mas à miséria física e moral, que é pior que o vazio. E assim os grandes problemas se agravam até a exasperação, e por fim as pessoas acabarão por perceber que será necessário reconsiderar a questão religiosa, e reconsiderá-la a fundo. Será preciso posicionar-se concretamente por Deus ou contra Deus; e aqui temos o problema da vida interior em seu aspecto mais essencial: *"Quem não está comigo, está contra mim",* diz o Salvador (Mt 12, 30).

É assim que as grandes tendências modernas, científicas ou sociais, em meio aos conflitos que surgem entre elas, e apesar da oposição entre os desígnios dos seus representantes, convergem, queira-se ou não, pra a questão fundamental das relações íntimas do homem com Deus.

Chega-se a isso depois de muitos desvios. Quando o homem não quer mais cumprir seus grandes deveres religiosos para com Aquele que o criou e que é seu fim último, como não consegue absolutamente viver sem religião, ele fabrica uma religião para si: por exemplo, faz da ciência a sua religião, ou presta culto à justiça social, ou a qualquer ideal humano que ele acaba por considerar de uma forma religiosa e até mesmo mística, para substituir o ideal superior que abandonou. Ele se desvia assim da Realidade suprema, e cria para si uma

infinidade de problemas que, querendo ou não, somente poderão ser solucionados pelo retorno à questão fundamental das relações íntimas da alma com Deus.

Como já se observou muitas vezes, em nossos dias a ciência pretende ser uma religião; ao mesmo tempo, o socialismo e o comunismo pretendem ser uma moral científica, e se apresentam como um culto fanático à justiça. Dessa forma, esforçam-se por cativar as mentes e os corações.

É um fato, no momento atual, que o sábio moderno parece prestar um culto escrupuloso ao método científico, a tal ponto que, com frequência, parece preferir o método de pesquisa à verdade; e, se ele cuidasse com a mesma seriedade de sua vida interior, chegaria rapidamente à santidade. Mas essa religião da ciência está geralmente mais ordenada à apoteose do homem do que ao amor de Deus. O mesmo se deve dizer da atividade social, particularmente sob a forma de que ela se reveste no socialismo e no comunismo; ela se inspira em uma mística que pretende tender a uma transfiguração do homem, negando às vezes da forma mais absoluta os direitos de Deus.

Isso equivale a dizer que no fundo de todo grande problema se encontra o problema religioso das relações do homem com Deus. É preciso tomar posição a favor ou contra, não é mais possível manter-se indiferente. Nossa época mostra isso de forma impressionante. A crise econômica mundial atual revela o que os homens podem fazer por si mesmos quando querem prescindir de Deus.

Quando eles querem prescindir de Deus, o lado sério da vida muda de lugar. Se a religião já não é algo sério e importante, mas sim algo que nos faz rir, então é preciso buscar a seriedade em outro lugar. Ela é colocada, ou se pretende colocá-la na ciência, ou na atividade social; quer-se trabalhar religiosamente na busca da verdade científica, ou para estabelecer a justiça entre as classes e os povos. E depois de algum tempo se é obrigado a perceber que isso só levou a uma imensa confusão, e que as relações entre os indivíduos e os povos se tornam cada vez mais difíceis, senão impossíveis.

É evidente, como disseram Santo Agostinho e São Tomás, que os mesmos bens materiais, ao contrário dos espirituais, não podem pertencer integralmente a várias pessoas ao mesmo tempo. A mesma casa, a mesma terra, não podem simultaneamente pertencer, em sua totalidade, a muitos homens, nem o mesmo território a muitos povos. Daí o terrível conflito de interesses que acontece quando esses bens inferiores são ardentemente considerados como fins últimos.

Ao contrário, como Santo Agostinho gosta de insistir, os mesmos bens espirituais podem pertencer simultaneamente e integralmente a todos e a cada um. Sem que um prejudique o outro, podemos possuir plenamente a mesma verdade, a mesma virtude, o mesmo Deus. Por isso Nosso Senhor nos diz: *Buscai o reino de Deus, e tudo o mais vos será dado em acréscimo* (Mt 6, 33). Não escutar essa lição é provocar a própria ruína.

Assim se realiza, mais uma vez, a palavra do Salmo 127, 1: *Se o Senhor não edifica a cas, em vão trabalham os seus construtores; se o Senhor não guarda a cidade, em vão vigiam as sentinelas às suas portas.* Se, pois, o lado sério da vida se desloca, se já não é colocado em nossos deveres para com Deus, mas sobre a atividade científica ou social do homem; se o homem busca

constantemente a si mesmo ao invés de buscar a Deus, que é seu fim último, logo os fatos lhe mostram que enveredou por um caminho impossível, que conduz não somente ao vazio, mas a uma insuportável desordem e à miséria. É preciso voltar a esta palavra do Salvador: *Quem não está comigo, está contra mim, e quem não recolhe comigo, dispersa* (Mt 12, 20). Os fatos o confirmam.

A VIDA ETERNA PROMETIDA PELO SALVADOR AOS HOMENS DE BOA VONTADE

A expressão "vida eterna" é rara no Antigo Testamento, onde a recompensa dos justos após a morte é muitas vezes apresentada de forma simbólica, na figura, por exemplo, da terra prometida.

Isso se compreende facilmente, uma vez que os justos do Antigo Testamento, depois de sua morte, deviam esperar que a Paixão do Salvador e o sacrifício da Cruz se realizassem, para verem abertas as portas do céu. tudo, no Antigo Testamento, estava antecipadamente ordenado à vinda do Salvador prometido.

Na pregação de Jesus, tudo é ordenado imediatamente à vida eterna. E, se prestarmos atenção às suas palavras, veremos o quanto essa vida da eternidade difere da vida futura de que falavam os melhores filósofos, como Platão. A vida futura de que eles falavam era, a seus olhos, de ordem puramente natural, e eles se referiam a ela como "um risco que vale a pena correr", sem terem sobre ela certeza absoluta. O Salvador, porém, fala com a segurança mais absoluta não somente de uma vida futura, mas da vida eterna superior ao passado, ao presente e ao futuro, vida totalmente sobrenatural, medida segundo a vida íntima de Deus, na qual ela é uma participação, pelo único instante da imóvel eternidade.

Jesus nos diz que é estreito o caminho que conduz à vida eterna (Mt 7, 14), e que para obtê-la é preciso afastar-se do pecado e observar os mandamentos de Deus (Mt 19, 17). Ele diz em diversas ocasiões, no quarto Evangelho: "Quem crê em mim tem a vida eterna" (Jo 5, 24; 6, 40. 47. 55), isto é: aquele que crê em mim, Filho de Deus, com uma fé viva, unida à caridade, à prática dos mandamentos, esse tem a vida eterna já começada. É o que Jesus afirma também nas oito bem-aventuranças, logo no início de sua pregação (Mt 5, 3–12): "Bem-aventurados os pobres em espírito, pois deles é o reino dos céus; (...) bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça, porque serão saciados; (...) bem-aventurados os corações puros, porque verão a Deus". O que é então a vida eterna, senão essa saciedade, essa visão de Deus em seu reino? Em particular aos que sofrem perseguição por causa da justiça, Ele diz: "Alegrai-vos e exultai, porque grande será a vossa recompensa nos céus". Mais claramente ainda, antes da Paixão, Jesus diz, conforme é narrado em Jo 17, 3: "Pai, chegou a hora, glorifica o teu Filho, a fim de que teu Filho te glorifique; pois lhe deste autoridade sobre toda carne, a fim de que, a todos aqueles que lhe deste, ele conceda a vida eterna. Ora, a vida eterna é que te conheçam a Ti, o único verdadeiro Deus, e aquele que enviaste, Jesus Cristo".

O próprio São João evangelista nos explica essas palavras do Salvador, quando escreve: "Caríssimos, desde já somos filhos de Deus, mas aquilo que seremos um dia ainda não s

manifestou. Sabemos que, por ocasião desta manifestação, seremos semelhantes a Ele, porque o veremos tal como ele é" (1 Jo 3, 2). Nós o veremos tal como ele é, e não somente pelo reflexo de sua perfeições nas criaturas, na natureza sensível ou na alma dos santos, que transparece em suas palavras e em seus atos; nós o veremos de forma imediata, tal como ele é em si mesmo.

São Paulo acrescenta: "Por ora, vemos (Deus) como por um espelho e de maneira confusa, mas depois o veremos face a face. Agora o meu conhecimento é limitado; mas, depois, conhecerei como sou conhecido" (1 Cor 13, 12).

Notemos que São Paulo não diz: eu o conhecerei como me conheço a mim mesmo, como conheç0 o interior da minha consciência. Esse interior da minha alma, eu o conheço certamente melhor do que os outros homes, mas ele ainda guarda segredos para mim; não sou capaz de medir toda a gravidade das minhas faltas, direta ou indiretamente voluntárias. Somente Deus me conhece a fundo; os segredos do meu coração somente estão totalmente a descoberto sob o seu olhar.

Ora, diz São Paulo, então eu o conhecerei como sou conhecido por ele. Da mesma forma como Deus conhece a essência da minha alma e a minha vida íntima sem intermediário, assim também eu o verei sem o intermédio de nenhuma criatura, e mesmo, acrescenta a teologia, sem o intermédio de nenhuma ideia criada. Nenhuma ideia criada, com efeito, pode representar, tal como é em si mesmo, o puro resplendor intelectual eternamente subsistente que é Deus e sua verdade infinita. Toda ideia criada é finita, é um conceito desta ou daquela perfeição de Deus, de seu ser, de sua verdade ou de sua bondade, de sua sabedoria ou de seu amor, de sua misericórdia ou de sua justiça. Mas esses diversos conceitos das perfeições divinas são incapazes de nos dar a conhecer, tal como é em si mesma, a essência divina soberanamente simples, a Divindade ou a vida íntima de Deus. Esses múltiplos conceitos são, para a vida íntima de Deus, para a simplicidade divina, algo como o que as sete cores do arco-íris são para a luz branca da qual procedem. Nós, aqui na terra, somos como pessoas que nunca tivessem visto senão as sete cores, e que gostariam de ver a luz pura que é a sua fonte eminente. E enquanto não podemos ver a Divindade tal como é em si mesma, não conseguimos ver a íntima conciliação das perfeições divinas, particularmente da infinita Misericórdia e da infinita Justiça. Nossas ideias criadas dos atributos divinos são como pequenas peças de mosaico que endurecem um pouco a fisionomia espiritual de Deus. Quando pensamos em sua Justiça, ela pode parecer-nos demasiadamente rígida, e quando pensamos nas predileções gratuitas de sua misericórdia, elas podem parecer-nos arbitrárias. Ao refletir sobre isso, dizemos: mas, em Deus, a justiça e a misericórdia se fundem, não há nenhuma distinção real entre elas. É verdade, podemos afirma-lo com certeza, mas não podemos ver ainda a íntima harmonia dessas perfeições divinas. Para vê-la, seria preciso ver de modo imediato, sem a intermediação de nenhuma ideia criada, a essência divina tal qual é em si mesma.

Essa visão constituirá a vida eterna. Não há como exprimir toda a alegria e amor que disso resultará para nós: amor a Deus tão forte, tão absoluto, que doravante nada poderá, nem destruí-lo, nem diminuí-lo; amor pelo qual nós nos rejubilaremos sobretudo por Deus ser Deus, infinitamente santo, justo, misericordioso; nós adoraremos todos os decretos de

sua Providência em vista da manifestação de sua bondade. Teremos entrado em sua alegria, segundo a expressão do próprio Salvador: "Muito bem, servo bom e fiel, porque foste fiel no pouco, eu te constituirei sobre muito: entra na alegria do teu Senhor. Veremos a Deus como ele se vê de modo imediato a si mesmo, sem, contudo, esgotar a profundidade de seu ser, de seu amor e de seu poder, e o amaremos como ele se ama. E veremos também Nosso Senhor Jesus Cristo, nosso Salvador.

Tal é, essencialmente, a beatitude eterna, sem falar da alegria acidental que experimentaremos ao ver e amar a Virgem Maria e todos os santos, e mais particularmente as almas que tivermos conhecido durante a nossa passagem pela terra.

Atividade

Nesta retomada que propusemos, quais as principais citações a que nos referimos como luz para nossos pensamentos? De onde eles foram retirados? Copie-os em seu caderno, memorize-os e medite-os.

Aula 13

Aristóteles

Estas são as origens históricas das concepções sobre educação e o fim último do homem nos textos de Aristóteles que Tomás de Aquino se ocupa em comentar.

Nelas Aristóteles promoveu por sua vez mais alguns avanços. Conforme já comentamos, na síntese de Aristóteles encontra-se uma demonstração, à qual se ordena o conhecimento de todas as demais ciências, de que a causa primeira de todas as coisas é um ser imaterial e inteligente que, possuindo o ser de modo mais intenso do que todas as demais coisas, é causa do ser de todas elas. O Filósofo também mostrou que esta causa primeira intelige a si mesmo e não pode inteligir a mais nada fora de si própria. Inteligindo, porém, a si mesma, intelige também a todas as demais coisas, por ser ela causa do ser de todas elas.

Segundo Aristóteles, portanto, o pai do Universo de que falava Timeu, é esta causa primeira, imaterial e inteligente, que brilha pelo ser diante do cosmos mais do que o Sol brilha entre as estrelas do firmamento. O modelo eterno que ela contemplava ao ter produzido o cosmos, não era mais do que ela própria; a beleza em si de que falava Platão, da qual todas as coisas belas são cópias que possuem apenas em parte aquilo que o original possui inteiramente, é a própria causa primeira de todas as coisas; a bondade em si de que falava Platão, da qual todas as coisas boas são também cópias que possuem apenas em parte aquilo que o original possui inteiramente, é também a mesma causa primeira de todas as coisas.

O homem que busca, através da inteligência, o modelo a partir do qual foi feito o Universo, está, na realidade, buscando a Deus, e o homem que conseguir se elevar à contemplação das ideias eternas encontrará nelas a Deus. Foi o que fez Aristóteles; e neste modo de contemplação da causa primeira de todas as coisas afirmou que consistia o fim último e a felicidade do homem.

Tudo isto constitui o pressuposto e o contexto histórico, por parte da filosofia grega, da seguinte afirmação que se encontra na *Summa contra Gentiles*:

> *"Conhecer que Deus existe,*
> *que é causa de todos os seres,*
> *que é mais eminente e excede a todos os seres que*
> *existem e que podem por nós ser concebidos,*

esta é a perfeição do conhecimento,

tanto quanto é possível nesta vida".

Origem do termo contemplação na tradição cristã

É evidente, por tudo quanto acabamos de expor, que a filosofia grega devesse apresentar pontos de notável afinidade com o Cristianismo. No que diz respeito à contemplação o Cristianismo trouxe elementos inexistentes na filosofia grega; tais elementos se encontram também nas obras de Santo Tomás, naquilo que ele tem de propriamente teológico, e serão examinados em parte em aulas posteriores. Nosso objetivo nesta aula fará com que nos restrinjamos ao que há de comum quanto à contemplação entre a filosofia grega e a tradição cristã.

Com tantos pontos de afinidade entre a filosofia grega e o Cristianismo, seria de se esperar um acentuado interesse dos gregos pelo Evangelho e dos cristãos pela filosofia grega. Tal não foi o caso histórico, pelo menos no século I.

Jesus durante a sua vida preocupou-se em ensinar principalmente ao povo judeu; somente após sua ressurreição mandou que seus apóstolos pregassem o Evangelho a todas as nações. Apesar disso, o Evangelho de São João narra um encontro entre Jesus e alguns gentios, provavelmente gregos, de passagem por Jerusalém por ocasião da festa da Páscoa, que manifestaram aos apóstolos seu desejo de ouvirem falar a Jesus; Jesus concordou, mas o Evangelho não narra o sucedido depois do encontro.

Depois da ressurreição do Cristo, a primeira pregação do apóstolo Paulo em território grego, no Areópago de Atenas, não correu conforme a expectativa. O discurso foi interrompido, e enquanto uma parte dos ouvintes zombava do apóstolo, outros, mais educados, diziam que um dia qualquer talvez estivessem dispostos a ouvir o restante.

Ao que parece, São Paulo não guardou uma boa impressão dos gregos. Mais tarde, ao escrever a Epístola aos Coríntios, assim se expressou sobre os gregos:

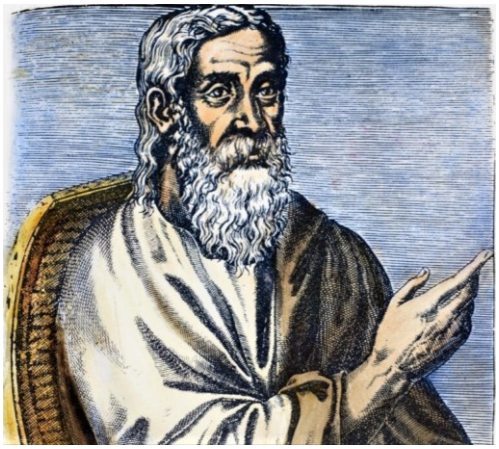
> *"Os judeus exigem milagres, e os gregos buscam a sabedoria, mas nós pregamos a Cristo crucificado, que é escândalo para os judeus e loucura para os gregos".*
>
> *"Quando fui ter convosco não fui anunciar-vos a mensagem de Deus com sublimidade de linguagem ou de sabedoria; é, de fato, da sabedoria que nós falamos, não, porém, da sabedoria deste mundo".*
>
> *"Pois está escrito: 'Arruinarei a sabedoria dos sábios, e frustrarei a inteligência dos inteligentes'. Onde está o sábio? Onde está o filósofo deste mundo?".*
>
> *"Com efeito, irmãos, considerai vossa vocação: não há entre vós muitos sábios segundo a carne, mas, ao contrário, os ignorantes e desprezados deste mundo é que Deus escolheu".*

O que provavelmente deve ter acontecido foi que São Paulo não teve a oportunidade de se encontrar com verdadeiros filósofos, mas sim com gregos de cultura média que tinham alguma noção do que seria a filosofia mas não viviam de fato do seu espírito. Pois, na verdade, uma centena de anos depois, o que a história registra são acontecimentos bastante diversos. No século II iniciaram-se uma série de conversões, algumas delas famosas, de filósofos gregos para o Cristianismo, não pouco favorecidas justamente pela afinidade existente entre a filosofia e o Evangelho.

Alguns destes filósofos convertidos são contados hoje entre os santos padres dos primórdios do Cristianismo, e deixaram escritas coisas admiráveis sobre o caráter da filosofia grega, que chegariam a surpreender diante das palavras do apóstolo Paulo aos Coríntios, se não considerássemos o contexto diverso que circundava estes escritores.

Um deles, para dar um exemplo, foi Clemente de Alexandria, filósofo convertido ao Cristianismo no século II por Panteno, outro filósofo também convertido ao Cristianismo; os escritos de Clemente, ao mesmo tempo que nos transmitem a impressão de estarmos diante de um homem extraordinariamente sábio, nos revelam alguém dotado de uma sinceridade de criança. No início de sua obra mais profunda, o *Livro das Tapeçarias,* Clemente de Alexandria deixou escrito o seguinte:

> *"Antes do advento do Senhor, a filosofia foi necessária aos gregos para a justiça, e ainda hoje lhes é útil para a piedade.*
>
> *Deus é a causa de todos os bens; de alguns bens Ele é causa de modo principal, como do Velho e do Novo Testamento; de outros bens Deus é causa por consequência, como o foi no caso da filosofia.*
>
> *Não é inverossímil que Deus tenha dado a filosofia aos gregos antes que os tivesse chamado (ao Evangelho pela pregação dos apóstolos), pois a filosofia ensinou aos gregos como se fosse um pedagogo, assim como a Lei (de Moisés) ensinou os judeus, preparando-os para (o advento do) Cristo.*
>
> *De fato, a filosofia preparou para os gregos o caminho que o Cristo tornou uma realidade perfeita".*



Além da conversão de filósofos gregos ao Cristianismo, outro fenômeno comum, a partir do século III, foi o interesse de cristãos pela filosofia grega. Este foi o caso de Orígenes, filho de mártires cristãos, educado no Evangelho desde o berço. Ao atingir dezoito anos, o

bispo de Alexandria confiou a Orígenes, em plena época de perseguições, a direção da escola catequética da cidade, que vinha sendo regida até então por Clemente de Alexandria, este mesmo cujo livro acabamos de citar. Para poder dirigir esta escola de catequese na cidade que era então a capital cultural do Império Romano, além de se aprofundar no conhecimento das Sagradas Escrituras, Orígenes aprendeu hebraico e estudou com filósofos famosos.

Num contexto como este, não seria para se admirar que os cristãos começassem a descrever realidades do Evangelho com termos ou modos de expressão tomados emprestados à filosofia grega. Tal foi o caso da contemplação.

Os filósofos gregos designavam a contemplação com a palavra teoria, por oposição a práxis, ou ação. A vida contemplativa era, pois, chamada entre os gregos de vida teórica, por oposição à vida ativa, ou vida prática. A significação original da palavra teoria provém de um verbo grego que significa ver; daí provém também o nome Deus, que em grego se diz Teos, e significa "Aquele que vê".

Não existem termos assim nas Sagradas Escrituras; em lugar algum do Velho ou do Novo Testamento se fala nem de vida teórica, nem de vida contemplativa. No entanto, se a expressão não existe, a realidade é claramente descrita; e a passagem onde ela é provavelmente mais evidente está contida no Evangelho de São Lucas:

"Indo eles de viagem", diz o Evangelho de Lucas, *"entrou Jesus em uma povoação; e uma mulher, de nome Marte, recebeu-O em sua casa.*

> *Tinha esta uma irmã chamada Maria, a qual, sentando-se aos pés do Senhor, ouvia a sua palavra.*
>
> *Marta, pelo contrário, andava atarefada com muito serviço. Deteve-se, então, e disse: 'Senhor, não te importa que minha irmã me tenha Deixado só a servir? Diz-lhe, pois, que me ajude'.*

Mas o Senhor respondeu-lhe:

> *'Marta, Marta, inquietas-te e te confundes com*
>
> *Muitas coisas; mas uma só coisa é necessária, e*
>
> *Maria escolheu a melhor parte, que não lhe será*
>
> *Tirada'".*
>
> *Lc 10, 38-42*

Ora, o primeiro comentário que se conhece escrito sobre o Evangelho de São Lucas é uma série de Homilias proferidas por Orígenes no século III, cujo original grego se perdeu. Da obra sobrou grande parte destas homilias que foram traduzidas para o latim no século V por São Jerônimo; das homilias que São Jerônimo não traduziu restam apenas fragmentos gregos. Entre estes fragmentos está um que corresponde a uma passagem da homilia que deveria comentar a passagem citada. No início deste fragmento pode-se ler:

> *"Podemos admitir com verossimilhança que Marta simboliza a práxis, Maria a teoria.*

O mistério da caridade será tirado à vida prática se o ensinamento e a exortação moral não tiverem como finalidade a teoria, porque a práxis e a teoria não existem uma sem a outra".

Posteriormente, quando esta terminologia passou a ser utilizada na língua latina, resultou que a vida teórica passou a ser conhecida como vida contemplativa, e a vida prática como vida ativa.

Atividade

1. Copie a afirmação que se encontra na *Summa contra Gentiles*.
2. Qual a relação entre contemplação e teoria?

AULA 20

PRESSUPOSTOS PSICOLÓGICOS – IV

12. APARENTE NÃO EVIDÊNCIA DA NATUREZA DO ATO INTELECTIVO

Uma grande dificuldade, talvez a maior dificuldade para a compreensão deste argumento, reside no fato de que não é claro para a maioria das pessoas que a apreensão da inteligência possui de fato todas as características que mencionamos. Muitas pessoas não cultivaram a vida da inteligência de modo a alcançarem uma capacidade de abstração suficiente para perceberem claramente a existência destas idéias abstratas em sua inteligência. Ainda que não o digam, supõem que uma idéia seja no máximo um sinal, - o som da palavra casa, por exemplo, ou o desenho imaginado de uma casa -, sinal que dizemos ter tal ou qual significado por convenção, por atribuir este sinal a muitos objetos externos semelhantes, de tal modo que quando dizemos que queremos construir a casa, queremos dizer com isto não que queremos construir aquele sinal, mas que queremos construir um prédio em determinado terreno. Pessoas assim se elevaram tão pouco acima da atividade da fantasia que para elas a distinção entre a fantasia e a inteligência fica muito pouco nítida.

Para complicar ainda mais a situação destas pessoas, se bem que a inteligência seja algo totalmente diverso da fantasia, diz porém Santo Tomás que nunca a inteligência pode trabalhar no homem de tal modo que esteja totalmente ausente da fantasia, não só ao abstrair as ideias dos dados da fantasia, como também ao recordar ideias já abstraídas. Estas são suas palavras a este respeito:

> *"É necessário, diz Tomás, que para que alguém esteja especulando em ato, simultaneamente se forme algum fantasma. Por causa disso sem o sentido não pode nenhum homem apreender ou adquirir nova ciência, nem sequer inteligir utilizando-se de uma ciência já adquirida. É falsa a opinião de Avicenna, portanto, de que o intelecto não necessita dos sentidos depois que já adquiriu a ciência; ao contrário, mesmo depois de alguém já ter adquirido a ciência, necessita usar os fantasmas para que especule. É por causa disso que por uma lesão dos órgãos corporais pode-se impedir o uso das ciências já adquiridas".*

Isto ocorre porque a fantasia está para a inteligência assim como o seu objeto, da mesma maneira como as coisas visíveis são objetos para a vista. Ora, retirando-se os objetos visíveis, a vista, ainda que sã, nada mais será capaz de ver. Mas a inteligência funciona, segundo Tomás, unida à fantasia de um modo semelhante, tal que sem o funcionamento paralelo da fantasia a inteligência nada apreende. Esta foi a explicação que já tinha sido dada por Aristóteles para o fato de que a inteligência, ainda que imaterial, possa ter o seu funcionamento alterado ou até definitivamente impedido por uma lesão corporal, ou pela ingestão de alguma droga. Pois ela não funciona sem o concurso da fantasia, assim como a vista não veria na ausência de objetos visíveis.

Portanto, apesar de ser algo bastante distinto da fantasia, a inteligência não pode funcionar sem o funcionamento paralelo da fantasia; a partir dos dados da fantasia, ela pode inteligir segundo diversos graus de abstração. Pode abstrair tão pouco que mal se perceba a diferença entre a inteligência e a fantasia. Neste caso, como sempre que inteligimos deverá estar presente algum sinal da fantasia, confundiremos aquele sinal com a própria inteligência.

Mas também a inteligência pode gradativamente ir se elevando a graus de abstração tão elevados e tão intensos que de suas alturas mal se percebe mais o movimento paralelo da fantasia. A dificuldade da questão da imaterialidade da alma é, portanto, a dificuldade dos principiantes na vida filosófica: para os principiantes fica muito difícil distinguir "se o intelecto é a própria fantasia ou é algo distinto que se dá conjuntamente à fantasia".

É isto o que acontece quando, por exemplo, um neurologista quer demonstrar a materialidade da mente. Ele injeta na circulação sanguínea do homem uma solução de glicose marcada com um carbono radioativo; o cérebro se alimenta exclusivamente de glicose, e a glicose marcada com isótopos radioativos de carbono pode ser rastreada em seu caminho pelo cérebro através de aparelhos. Então o neurologista diz ao paciente que pense em um quadrado. O paciente, em vez de pensar em um conceito totalmente abstrato do quadrado, imaginará verdadeiramente um quadrado. Nisto a glicose radioativa será vista concentrando-se em uma determinada parte do cérebro; não é a atividade da inteligência, porém, o que está sendo rastreado, mas o trabalho da fantasia. É verdade que há uma forma inteligível também, porque o paciente sabe que aquele não é o único quadrado; entretanto, sua atenção está muito mais concentrada na imagem do que na ideia. O neurologista então lhe diz que gire o quadrado em que pensou. A esta nova ordem o paciente imaginará o quadrado girando, e a glicose radioativa se deslocará para outra região do cérebro. Se, entretanto, sua atenção estivesse voltada para a abstração do quadrado e fosse isto o que ele estivesse contemplando claramente, sua resposta seria: "Não posso! Posso girar este ou aquele quadrado, esta ou aquela imagem do quadrado, mas se estou realmente vendo a essência do quadrado, esta essência eu não posso girar". No fim da experiência o cientista e o paciente supõem terem demonstrado a materialidade do pensamento. O que aconteceu, na verdade, é que a experiência que ambos tinham da vida do pensamento era muito pequena para diferenciar-se da fantasia. Quando pensamos no quadrado vemos uma imagem do quadrado e, concomitantemente, também a essência do quadrado; mas existe toda uma gradação de intensidades com que vemos desde fortemente a imagem e palidamente a essência, até palidamente a imagem e fortissimamente a essência.

Este problema de confundir fantasia com inteligência tinha contornos bastante diversos nos filósofos gregos. Pudemos mostrar anteriormente como eles se submetiam a uma educação que tendia a favorecer a atividade da abstração intelectual em um grau muito elevado. Basta, para perceber isto, refletir um pouco novamente sobre o programa educacional de Platão e seus objetivos:

> *"O verdadeiro filósofo é aquele que gosta de contemplar a verdade.*
>
> *Os amadores de espetáculos e das artes não merecem o nome de filósofos, porque gostam de belas vozes, das cores, das formas e de todas as coisas elaboradas por estes elementos, mas as suas mentes são incapazes de apreciarem o belo em si.*
>
> *Aqueles que apenas possuem o sentimento das coisas belas, mas não o da própria beleza, estão confundindo a cópia com o objeto real.*
>
> *Aqueles que vêem muitas coisas belas, mas não vêem o belo em si, aqueles que vêem muitas coisas justas mas não vêem a justiça em si, aqueles que vêem muitas verdades, mas não conseguem ver a verdade em si, nem são capazes de seguir um guia que os conduza a este ponto, estes não são os filósofos.*
>
> *Só os que são capazes de contemplar cada coisa como ela é em si mesmo é que devem ser chamados de filósofos ou amantes do saber".*

Para estes que assim viviam, era evidente o caráter imaterial da inteligência humana; mais do que a força interna do argumento que eles usaram para explicar a imaterialidade da inteligência, foi a experiência pessoal deles que os levou a desenvolver o próprio argumento.

13. Posição de Santo Tomás

Tudo isto quanto dissemos, encontramo-lo resumido em um meio parágrafo das *Quaestiones Disputatae De Veritate*:

> *"Pelo fato de que a alma humana conhece as naturezas universais das coisas, percebe que a espécie pela qual inteligimos é imaterial; de outro modo seria individualizada, e assim não conduziria ao conhecimento universal. Pelo fato da espécie inteligível ser imaterial, entende-se por consequência que o intelecto é alguma coisa independente da matéria, e disto pode-se prosseguir o conhecimento das demais propriedades da potência intelectiva".*

14. A percepção total da atividade cognoscitiva

Já examinamos como, segundo Santo Tomás de Aquino, é possível, dentro do âmbito do próprio sentido, a percepção da apreensão sensível. Esta percepção é realizada pela imaginação, ligada aos sentidos internos do homem.

Ficou para ser explicado como percebemos que percebemos as operações do sentido. No De Anima, Aristóteles levantou esta questão, mas não a respondeu. Tomás de Aquino, comentando a passagem, levantou também a questão, mas, igualmente, não a respondeu. Os elementos e os princípios da resposta que teria dado encontram-se espalhados pelo restante de suas obras.

O que o sentido vê é o sensível externo, mediante uma forma sensível impressa pelo objeto no sentido. Esta forma sensível, continuando a existir como fantasia, mesmo após a cessação das ações do sensível externo, faz com que os sentidos internos possam perceber que vemos. Os sentidos internos vêem a cor, não a cor do objeto, mas a fantasia, isto é, a cor tal como foi vista pelos olhos; ao fazerem isto, podem julgar acerca da percepção do órgão provocado pelo sensível externo.

Ora, a fantasia, por sua vez, é objeto da inteligência. Através da inteligência será possível perceber que percebemos a operação dos sentidos. E também, além disso, ao contrário dos sentidos, a inteligência pode perceber a percepção que ela própria tem das atividades das demais faculdades que lhe são anteriores. A inteligência pode fazer isto por causa da sua imaterialidade. Há duas passagens da Summa contra Gentiles que mostram ser esta a opinião de Santo Tomás:

> *"Nenhum sentido conhece a si mesmo nem à sua operação; a vista, de fato, não vê a si mesma nem se vê estar vendo. Isto é algo que pertence a uma potência superior.*
>
> *O intelecto, porém, conhece a si mesmo e se conhece inteligir."*
>
> *"A ação de nenhum corpo se reflete sobre o próprio agente, (isto é, nenhum agente corporal pode mover a si próprio). De fato, demonstra-se no VII e no VIII Livros da Física que nenhum corpo pode mover a si mesmo senão segundo a parte, isto é, na medida em que uma parte seja movente e a outra movida. Ora, o intelecto agindo se reflete sobre si mesmo, pois intelige a si próprio, não apenas segundo uma parte, mas segundo o todo. Portanto, não é um corpo".*

Estas passagens mostram que, segundo Santo Tomás, somente uma faculdade imaterial pode apreender-se a si mesma. O sentido, sendo corporal, não pode apreender-se senão em parte, na medida em que uma parte, o sentido interno, apreende a atividade do sentido próprio; mas não há uma outra parte do sentido que possa depois apreender a atividade do sentido interno. Esta só pode ser apreendida pela inteligência que, por fim, por ser imaterial, apreende também a si própria.

Isto significa que os animais brutos possuem alguma percepção de sua própria atividade cognoscitiva, mais ou menos perfeita de acordo com a perfeição de seus sentidos próprios e internos, mas sempre parcial. Não possuindo intelecto, para que um animal pudesse ter uma percepção total de sua atividade cognoscitiva, teria que possuir um número infinito de faculdades sensitivas, o que é impossível. Somente no homem, em virtude da imaterialidade da atividade do intelecto, é que é possível uma percepção total da atividade cognoscitiva.

Por que o intelecto pode perceber sua própria atividade e o sentido não?

Porque o intelecto, por causa de sua imaterialidade, é capaz de uma abstração que vai até o ser; ele apreende todas as coisas sob a razão do ser; o ser se estende a todas as coisas sem exceção; ele pode apreender, por isto, o próprio ato de sua intelecção não enquanto uma intelecção mas enquanto ser; e daí, pelas propriedades que se seguem ao ser enquanto tal, pode, por inferência, conhecer não apenas a sua própria atividade, mas até a si mesmo, isto é, a própria faculdade em que se produz aquela atividade.

Já o sentido percebe a forma sensível do objeto em um órgão corporal; a matéria em que é recebida esta forma é a matéria do órgão do sentido; não é a mesma, nem é semelhante a do objeto, mas sua presença é suficiente para que a forma recebida seja recebida como a de um objeto individualizado; o sentido é capaz da abstração que separa a cor do som ou uma qualidade da outra, mas não é capaz de uma abstração que ultrapasse a individualidade do objeto; a forma recebida, ademais, por ser impressa pelo objeto que age pela sua forma própria, só pode ser uma semelhança da forma deste objeto; só pode levar, portanto, a uma representação individualizada do objeto sensível, não do próprio ato de sentir.

Podemos perceber este ato de sentir, na medida em que, pela fantasia, nos lembramos da coisa vista, percebendo que a coisa vista não está mais presente; daí pode-se fazer uma representação sensível do ato de ver, não porém desta nova percepção.

Para perceber esta outra percepção, pode-se, depois, pela própria fantasia, lembrar-se do ato precedente da fantasia, e, com isto, podemos perceber que percebíamos o ato de ver, não porém esta nova percepção pela qual percebemos a anterior. E assim, sucessivamente, o sentido só poderia ter uma consciência total de si mesmo mediante um número infinito de faculdades ou um número infinito de atos.

Daí pode-se tirar uma conclusão à primeira vista surpreendente: toda vez que o homem experimenta uma percepção total de sua própria atividade cognitiva, nesta atividade está envolvida necessariamente uma atividade da inteligência abstrata enquanto tal, ainda que, aparentemente, o homem não esteja raciocinando. Por outro lado, muitas atividades que o homem atribui corriqueiramente ao uso do intelecto, na verdade não passam de uma atividade da fantasia; nisto já demos um exemplo no caso do homem a quem se pediu que pensasse em um quadrado; a mesma coisa seria possível de se dizer no caso de um homem a quem se pedisse que pensasse no que ele fez no dia anterior; para muitas pessoas, estes supostos pensamentos não passarão de um ato material dos sentidos internos.

Atividades

1. Copie o programa educacional de Platão.
2. Assim foi respondida a pergunta inicial da Aula 17: O que o sentido vê é o sensível externo, mediante uma forma sensível impressa pelo objeto no sentido. Esta forma sensível, continuando a existir como fantasia, mesmo após a cessação das ações do sensível externo, faz com que os sentidos internos possam perceber que vemos. Os sentidos internos vêem a cor, não a cor do objeto, mas a fantasia, isto é, a cor tal como foi vista pelos olhos; ao fazerem isto, podem julgar acerca da percepção do órgão provocado pelo sensível externo.

Compare com a sua resposta pessoal ainda sem os elementos para dar esta resposta acima.

3. Por que o intelecto pode perceber sua própria atividade e o sentido não?
4. Como é respondida esta pergunta no texto?

Aula 24

A Pedagogia da Sabedoria – Parte I (Continuação 2)

A virtude é um hábito eletivo que opera segundo a reta razão

Já afirmamos que o objetivo da ciência moral que precede a sabedoria é o de fazer com que as virtudes, que já por si determinam as potências da alma para que operem segundo um modo conveniente à sua natureza, sejam levadas no homem até à excelência.

Ora, o modo conveniente à natureza de cada coisa levado até à excelência é a própria perfeição desta coisa; nisto de fato consiste o bem de cada coisa, que esteja convenientemente disposta segundo sua própria forma.

Mas a forma própria do homem é tal que, segundo ela, o homem é animal racional.

Portanto, a operação do homem será dita boa, perfeita e excelente pelo fato de que ela seja segundo a reta razão.

Isto é algo possível no âmbito das virtudes, pois estando as virtudes morais no apetite, que participa da razão, elas podem ser, por isso mesmo, determinadas pela razão; mais ainda no caso das virtudes intelectuais, que estão na própria razão.

Deve-se, portanto, dizer que as virtudes são hábitos eletivos de operações determinadas segundo a reta razão.

A virtude é um hábito eletivo que opera, segundo a reta razão, o termo médio

Conforme foi dito no item anterior, a natureza da virtude é tal que ordena a potência à sua perfeição; esta perfeição, devido à natureza humana, consiste em que a potência opere segundo a razão. Assim, a razão tem para com a virtude a natureza de medida, a virtude sendo hábito bom segundo sua concordância com a medida.

Toda medida pode corromper-se por deficiência ou excesso; portanto, na medida em que a operação perfeita determinada pela virtude moral consiste em sua adequação à medida da razão, diz-se que a virtude moral determina a operação das potências a um termo médio entre um excesso e uma deficiência.

As operações da virtude podem corromper-se tanto por excesso como por defeito, do que pode se dar um exemplo mais evidente nos hábitos corporais: a força do corpo pode corromper-se pelo excesso do exercício como também pela ausência do exercício; o mesmo ocorre com a saúde, que pode corromper-se pela quantidade excessiva como pela quantidade deficiente do alimento. Assim também ocorre com as virtudes da alma: aqueles que tudo temem e fogem, nada enfrentando de terrível, se tornam tímidos; aqueles, por outro lado, que nada temem e se precipitam a todos os perigos se tornam (temerariamente) audazes; de onde que se conclui que a virtude da fortaleza consiste num termo médio, isto é, enfrentando os perigos segundo a regra da razão, no lugar e tempo oportunos e por um motivo adequado.

O termo médio da virtude não é único nem idêntico para todos. Ele deve ser tomado, de acordo com as circunstâncias, não de modo absoluto, mas em relação a nós. Por exemplo, se dez é uma quantidade excessiva de alimento e dois uma quantidade pequena, seis é a média entre ambos estes valores; mas isto não quer dizer que o mestre de ginástica irá prescrever seis porções de alimento a todos os atletas, pois estas seis porções poderão ser, de acordo com a pessoa, excessivas ou insuficientes. Na ciência moral, portanto, o homem deve fugir do excesso e da deficiência e investigar o que é o termo médio, não segundo a coisa, mas em relação a nós.

Toda a bondade da virtude moral depende da razão; o bem convém à virtude moral na medida em que esta siga a reta razão. Por isso, alguém pode pecar de muitas maneiras, mas o agir corretamente ocorre somente de um único modo. De fato, o bem se dá por uma única e íntegra causa, mas o mal por causa de defeitos singulares. Por exemplo, a feiura, que é o mal da forma corporal, ocorre se qualquer membro do corpo se achar indecente; mas a beleza não se dá a não ser que todos os membros sejam bem proporcionados e coloridos. De modo semelhante, o mal acontece nas ações humanas em havendo qualquer circunstância desordenada, tanto segundo o excesso como segundo o defeito. Mas a sua retidão não se dará a não ser ordenando todas as circunstâncias do modo devido. De onde se vê que pecar é fácil, porque isto acontece de muitas formas, mas agir corretamente é difícil, porque isso não acontece a não ser de uma única maneira.

Ora, é evidente que o excesso e o defeito acontecem de muitas maneiras, enquanto que o termo médio acontece de um único modo; daqui fica manifesto que o excesso e o defeito pertencem aos vícios, enquanto que o termo médio pertence à virtude, porque o bem ocorre sempre de um só modo, conforme explicado, mas o mal de múltiplas maneiras, conforme também explicado.

Há, porém, certas ações e paixões que por sua própria natureza implicam malícia, como alegrar-se com o mal, o adultério, o furto, o homicídio. Todas estas coisas e outras semelhantes são más por si mesmas e não somente segundo o excesso ou o defeito que nelas possa haver. Nestas coisas nunca acontecerá que alguém aja corretamente qualquer que seja

a maneira com que opere. A justificativa para que isto tenha que ser assim não é que a regra do termo médio tenha exceção; ao contrário, a explicação é que o termo médio não é determinado absolutamente e segundo a coisa, mas pela razão e em relação a nós; esta determinação em algumas matérias pode concluir pela total abstenção da ação.

Por isto, de um modo geral, pode dizer-se que a virtude é um termo médio entre duas disposições viciosas, uma por excesso e outra por defeito.

Mais ainda, pode-se dizer também que a virtude costuma ser mais contrariada por um dos extremos do que pelo outro, dependendo da natureza da paixão a que diga respeito. Em alguns casos o termo médio da virtude é mais contrariado pelo vício que está em defeito, enquanto em outros o termo médio é mais contrariado pelo vício que está em excesso.

Por exemplo, a fortaleza não é maximamente contrariada pela audácia, que pertence ao excesso, mas pela timidez, que pertence ao defeito.

Inversamente, a temperança não é maximamente contrariada pela insensibilidade, que pertence ao defeito, mas pela intemperança, que pertence ao excesso.

Cada virtude costuma ser mais contrariada por um dos extremos do que pelo outro segundo que um destes extremos seja mais semelhante ao termo médio da virtude do que o outro.

Por sua vez, o fato de que um dos extremos seja mais próximo e semelhante ao termo médio da virtude ocorre porque há duas maneiras de uma paixão corromper o bem da razão.

A primeira é pela veemência, compelindo a fazer mais do que a razão dita, como no caso das deleitações; por isso, a virtude que diz respeito a estas paixões tende principalmente a reprimi-las, fazendo com que o vício pelo defeito mais se assemelhe à virtude do que o vício por excesso.

A segunda é pela fuga, compelindo a fazer menos do que a razão dita, que é o caso do temor e de outras paixões que têm natureza de fuga; por isso, a virtude que diz respeito a estas paixões tende principalmente a incentivar a ação do que a reprimi-la, de onde que o vício por excesso mais se assemelhará com a virtude do que o vício por defeito.

De tudo quanto foi dito deve-se, portanto, concluir que a virtude é um hábito eletivo pelo qual uma potência opera o termo médio determinado pela razão em relação a nós.

MODOS DE AQUISIÇÃO DA VIRTUDE

De tudo o que foi dito pode-se concluir que alcançar o termo médio da virtude é difícil; afastar-se dele, porém, é fácil.

Alcançar o termo médio da virtude implica em uma dificuldade semelhante à determinação do centro de um círculo, que não é algo que qualquer um seja capaz, mas algo próprio do que conhece, isto é, algo próprio do geômetra, enquanto que afastar-se do centro qualquer um pode fazê-lo e de modo fácil.

Semelhantemente ocorre com dar dinheiro e gastá-lo para si. Que alguém dê algo a quem é preciso dar, e quanto é preciso, e quando é preciso, e pelo motivo necessário e como é

necessário, não é para qualquer um, nem é fácil, mas, ao contrário, é raro, e é difícil, louvável e virtuoso, na medida em que é segundo a razão.

Por tudo isso é importante conhecer os modos pelos quais alguém pode se tornar virtuoso. Seguindo a Aristóteles, Tomás de Aquino determina no *Comentário à Ética* três modos de alcançar a virtude. O primeiro modo deriva da própria natureza da virtude, o segundo da natureza individual do homem e o terceiro da natureza comum a todos os homens.

O primeiro modo, tomado da natureza própria da virtude, consiste em que aquele que pretende alcançar o termo médio da virtude se preocupe principalmente em afastar-se do extremo que mais é contrariado pela virtude. Se alguém deseja alcançar o termo médio da fortaleza, deve ter um cuidado especial em afastar-se da timidez, que mais se opõe à fortaleza do que à audácia.

O segundo modo é tomado da parte do homem, quanto àquilo que é próprio a cada um. Já que diversos homens são naturalmente inclinados a coisas diversas, é necessário que aquele que deseja tornar-se virtuoso preste atenção ao que seja aquilo ao que seu apetite mais é inclinado a ser movido. Cada um pode conhecer aquilo a que é naturalmente inclinado pela deleitação ou tristeza que acerca daquilo se produz, porque para cada um aquilo que é para si conveniente segundo a natureza lhe é deleitável. De onde que se alguém em alguma ação ou paixão muito se deleita, é sinal de que este alguém é naturalmente inclinado a ela. Ora, os homens tendem veementemente às coisas que naturalmente são inclinados. Por isso, acerca delas o homem facilmente transcende o termo médio. É necessário, portanto, que nós nos dirijamos ao contrário o quanto possamos. Este modo de adquirir a virtude é semelhante àqueles que endireitam uma árvore torta, os quais, querendo endireitá-la, a torcem à outra parte e assim a reduzem ao termo médio.

A estas considerações de Aristóteles sobre o segundo modo de adquirir a virtude, S. Tomás de Aquino acrescentou este seu próprio parecer:

> *"Deve-se considerar que este caminho de adquirir a virtude é eficacíssimo, isto é, que o homem se esforce ao contrário daquilo a que é inclinado pela natureza ou pelo costume.*
>
> *O caminho que os filósofos estoicos, (que vieram depois de Aristóteles), propuseram é mais fácil, isto é, o caminho pelo qual o homem gradativamente se afasta daquilo a que é inclinado.*
>
> *Mas o caminho que aqui Aristóteles coloca compete àqueles que de modo veemente desejam afastar-se dos vícios e alcançar a virtude, enquanto que o caminho dos estoicos mais compete àqueles que têm uma vontade débil e tépida".*

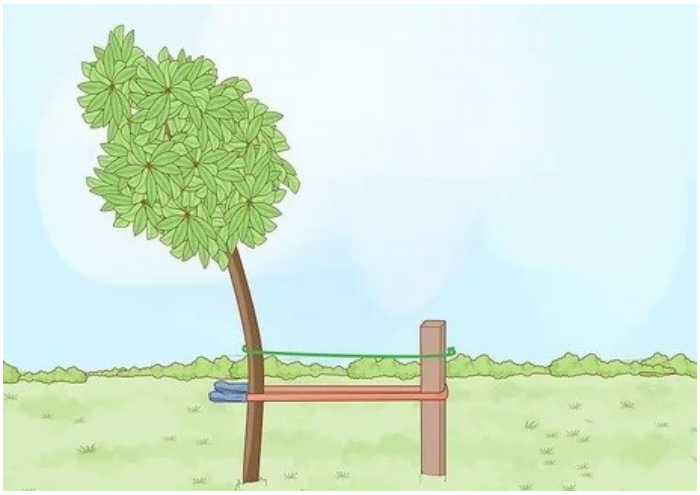
Há ainda um terceiro modo pelo qual o homem pode alcançar a virtude, também tomado da parte do homem, mas não quanto àquilo que é próprio do homem, e sim quanto àquilo que é comum a todos. Segundo este terceiro modo, os homens que pretendem alcançar a virtude devem universalmente evitar as deleitações. De fato, todos são naturalmente inclinados às deleitações, e por causa de que os homens maximamente são inclinados à deleitação, o deleitável apreendido facilmente move o apetite. E por isso não podemos

facilmente julgar o que é deleitável detendo-nos na consideração do mesmo. Assim, afastando-nos das deleitações, menos erraremos, porque a concupiscência das deleitações conduz os homens a afastarem-se do termo médio da virtude.

Encontrar o termo médio da virtude, continua o Comentário, é algo difícil, principalmente considerando as circunstâncias singulares nos operantes singulares. Por exemplo, não é fácil de se determinar como se deve fazer, e a respeito de que, e em quais coisas e por quanto tempo alguém deve se irar. E é um sinal desta dificuldade o fato de que aqueles que são deficientes em irar-se, às vezes são louvados e chamados de mansos, enquanto que outras vezes louvamos aqueles que estão mais agravando uma situação punindo ou resistindo e os chamamos de viris.

Por isso é suficiente para o termo médio da virtude que alguém pouco se afaste daquilo que é bem feito segundo a virtude, o qual não é vituperado, nem se declinar para mais ou para menos. Isto porque um pequeno afastamento do termo médio da virtude é ocultado pela própria dificuldade do termo médio. Mas um grande afastamento merece ser reprovado, porque não se pode ocultar. Quanto, porém, alguém pode afastar-se do termo médio sem que tenha que ser reprovado, é algo que não pode ser facilmente determinado apenas num discurso.

Plano de exposição das principais virtudes



O *Comentário à Ética* estuda detidamente mais de uma dezena de virtudes; na *Secunda Secundae da Summa Theologiae* S. Tomás estuda com detalhe mais de cinquenta, e provavelmente não foi a sua intenção querer com estas esgotar o assunto.

Neste trabalho, não pretendemos fazer um tratado de ciência moral, mas apenas mostrar a relação que existe entre ela e a contemplação em um sistema de educação que tenha a esta como ao seu fim último.

Por este motivo vamos considerar aqui apenas as quatro virtudes denominadas virtudes cardeais; cada uma delas é considerada no *Comentário à Ética* como sendo a principal em seu sujeito, isto é, na faculdade da qual é hábito. Estas virtudes são: a temperança, que modera as paixões do apetite concupiscível quanto às deleitações venéreas e ao comer; a fortaleza, que é uma firmeza diante dos temores do apetite irascível acerca do perigo da morte; a justiça, que é acerca da igualdade das ações entre um homem e outro, e cujo sujeito é a vontade; e a prudência, que é a retidão da razão no ato de preceituar, cujo sujeito é o intelecto prático.

Expostas estas quatro virtudes, mostraremos como as diversas virtudes morais se articulam entre si no homem e a razão pela qual o seu perfeito exercício é requisito para a virtude da sabedoria, esta última já situada para além da ciência moral.

Atividades

1. As operações da virtude podem corromper-se tanto por excesso como por defeito. Explique.
2. O homem deve fugir do excesso e da deficiência e investigar o que é o termo médio. Explique.
3. A virtude é um termo médio entre duas disposições viciosas, uma por excesso e outra por defeito. Explique.
4. Alcançar o termo médio da virtude é difícil; afastar-se dele, porém, é fácil. Comente.
5. Os homens tendem veementemente às coisas que naturalmente são inclinados. É necessário, portanto, que nós nos dirijamos ao contrário o quanto possamos...

"Deve-se considerar que este caminho de adquirir a virtude é eficacíssimo, isto é, que o homem se esforce ao contrário daquilo a que é inclinado pela natureza ou pelo costume"... Comente.

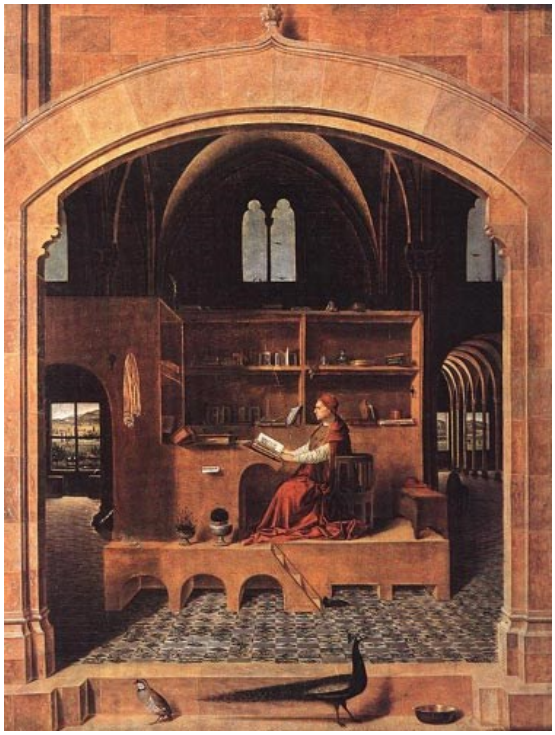
6. O terceiro modo para aqueles que pretendem alcançar a virtude, é evitar as deleitações. Explique.

Aula 28

O intelecto dos primeiros princípios dos operáveis

Resta examinar agora o intelecto dos primeiros princípios dos operáveis, que retifica a razão acerca dos fins últimos das virtudes morais, que são os primeiros princípios das operações do homem.

Assim como há um hábito denominado intelecto, pelo qual o homem conhece os princípios das demonstrações, cujo conhecimento não pode ser retirado do homem, o qual conhece por natureza estes princípios indemonstráveis, há também outro hábito segundo o qual o homem conhece os princípios dos operáveis, ao qual chamamos igualmente de intelecto.



"São Jerônimo no Estudo", de Antonello da Messina (c. 1474)

Este quadro representa São Jerônimo em seu estudo, cercado por livros e em profunda contemplação. A imagem sugere a conexão entre o intelecto, o estudo, e a moralidade.

Uma primeira diferença que há entre o intelecto que é acerca dos princípios das demonstrações e o que é acerca dos princípios dos operáveis, está em que o primeiro é acerca do universal, enquanto que o segundo é acerca do singular e do contingente. Estes singulares podem ter razão de princípios porque é a partir deles, no que é operável, que se alcança o universal; de fato, por causa desta erva ter restituído a saúde a este homem, aceitou-se que esta espécie de erva tem força curativa.

A segunda diferença entre estes hábitos está em que embora ambos sejam hábitos naturais, o são de modos diferentes. O intelecto acerca dos princípios das demonstrações é um hábito natural por sê-lo totalmente pela natureza. Já o intelecto dos princípios dos operáveis, por ser colocado acerca dos singulares, e sendo os singulares conhecidos de modo próprio pelo sentido, necessita, de algum modo, das virtudes sensitivas; não somente dos

sentidos exteriores, mas também daqueles sentidos interiores, como a faculdade estimativa e cogitativa.

Chama-se faculdade estimativa a um sentido interno existente em todos os animais pelo qual, por exemplo, a ovelha foge do lobo não por causa da indecência da cor ou da figura, mas pela percepção da inimizade natural; para esta percepção é necessário algum princípio sensitivo interno; mas enquanto os animais percebem estas intenções apenas por um instinto natural, o homem as percebe pelo sentidos internos também por modo de comparação entre diversas destas percepções, de maneira que aquilo que nos animais é dito apenas faculdade estimativa, no homem é dito cogitativa, também chamada de razão do particular, embora seja algo que pertença aos sentidos internos.

Ora, todas estas virtudes sensitivas operam pelos órgãos corporais, de maneira que o hábito do intelecto dos primeiros princípios dos operáveis é um hábito natural não à maneira do que é acerca dos princípios das demonstrações, que é totalmente pela natureza, mas pelo fato de que, por disposição natural do corpo, algumas pessoas são prontas a este hábito, de modo que por uma pequena experiência já se tornam perfeitos nele.

"A Parábola dos Cegos" de Pieter Bruegel, o Velho (1568)

É sinal que o intelecto dos princípios dos operáveis esteja em alguns homens segundo a natureza o fato de estimarmos que são consequência da idade dos homens, segundo a qual a natureza corporal se transmuta. Há, de fato, uma idade, que é a idade senil, que por causa da quietação das transmutações corporais e animais o homem possui intelecto dos princípios dos operáveis como se a natureza fosse causa deles.

Assim se conclui que o intelecto que é dos princípios dos operáveis se adquire pela experiência, pela idade, e se aperfeiçoa pela prudência. Consequência disto é o ser necessário ouvir as coisas que opinam e enunciam acerca dos agíveis os homens experientes, os velhos e os prudentes. Embora estes homens não nos forneçam demonstrações, todavia devem ser procurados não menos do que as próprias demonstrações, e até mesmo mais. Isto porque tais homens, pelo fato de possuírem experiência de coisas vistas, isto é, um reto julgamento acerca dos operáveis, enxergam os princípios operáveis os quais são mais certos do que as próprias conclusões das demonstrações

A AMIZADE

Uma das características mais notáveis da ciência moral que Santi Tomás, seguindo aqui a Aristóteles, prescreve, deve ser ensinada aos que se preparam para a contemplação, e está no fato de que ela não se esgota com a aquisição das virtudes. Ao contrário, o *Comentário ao VIII e IX da Ética* afirma que mais ainda do que as virtudes, pertence à ciência moral mostrar o que seja a verdadeira amizade entre os homens.

Há várias razões, diz o Comentário à Ética, pelas quais a amizade pertence ao âmbito da ciência moral que deve formar o aluno para a contemplação.

Primeiro, porque pertence à ciência moral tratar das virtudes; ora, a amizade não é uma virtude, mas a verdadeira amizade tem a virtude como sua causa.

Em segundo lugar, pertence à ciência moral a consideração de todas as coisas que são necessárias à vida humana, entre as quais é maximamente necessária a amizade, pois ninguém corretamente disposto pelas virtudes escolheria viver possuindo todos os demais bens exteriores sem os amigos.

Em terceiro lugar, a amizade concorre para o bem civil, ao qual se ordena a ciência moral, pois as cidades parecem se conservar pela amizade, e por isso mesmo é que os bons legisladores preocupam-se em conservar a amizade entre as cidades mais até do que a justiça, acerca da qual às vezes deixam de aplicar as penas para não dar origem a discórdias.

"A Santa Família" – de Rafael (1518)

Em quarto lugar, porque se algumas pessoas forem amigas, não necessitarão da justiça, pois um amigo é um outro si mesmo, e não há justiça para consigo mesmo, já que pertence à natureza da justiça o ser a um outro; porém, se houver pessoas que sejam justas, ainda assim necessitarão da amizade.

Finalmente, a amizade deve ser objeto da ciência moral não apenas porque é algo necessário à vida humana, mas também porque é um bem em si mesmo.

Existem três tipos de amizade, na medida em que existem três tipos de bens: o bem honesto, o bem útil e o bem deleitável.

Chama-se bem honesto ao bem apetecido pelo apetite racional por causa deste bem em si mesmo; chama-se bem deleitável ao bem apetecido pelo apetite sensível por causa deste

bem em si mesmo; chama-se bem útil ao bem apetecido não por causa dele mesmo, mas por causa de um outro, honesto ou deleitável, que não pode ser conseguido senão através do útil.

Correspondendo a estes três modos de bem, haverá também três modos de amizade, a amizade por causa do bem da virtude, a amizade por causa do bem deleitável, e a amizade por causa do bem útil.

Segundo estas três espécies de amizade, os amigos podem se querer bem mutuamente segundo o que amam; os que se amam por causa da virtude, querem para si mutuamente o bem da virtude; os que se amam por causa do útil, querem para si mutuamente os bens úteis; os que pela deleitação, os bens deleitáveis.

As amizades útil e deleitável são amizades por circunstancialidade; naqueles que se amam mutuamente por causa da utilidade, um não ama o outro por causa dele mesmo, mas na medida em que do outro recebe para si algum bem; coisa semelhante ocorre naqueles que se

amam por causa da deleitação, onde um ama o outro somente na medida em que é a si deleitável.

As amizades por causa do útil e do deleitável são amizades por causa de coisas que são contingentes a quem se ama; quando, portanto, aqueles a quem se amava deixam de ser úteis ou deleitáveis, seus amigos cessam de amá-los.

A perfeita amizade é aquela que é dos bons e dos semelhantes entre si segundo a virtude. Os amigos segundo a virtude são homens bons em si mesmos, e não por acidente, porque a virtude é uma perfeição que faz o homem ser bom, pelo que tais amigos se quererão bem segundo si mesmos e não por causa de alguma circunstância. Pelo mesma razão a amizade segundo a virtude é duradoura; porque tais amigos se amam entre si por serem bons, e, consequentemente, a amizade entre eles permanece enquanto durar a virtude. Ora, a virtude é um hábito permanente e não facilmente mutável; de onde que a amizade por causa da virtude é duradoura. Ademais, a semelhança, que é o que faz e conserva a amizade, é máxima entre os virtuosos; de fato, eles permanecem semelhantes a si mesmos, porque não são facilmente mudados de uma em outra coisa, e também permanecem na amizade que possuem entre si; já os homens maus não possuem nada de firme e estável em si mesmos, porque a malícia, na qual se obstinam, é detestável segundo si mesma, e assim os seus efeitos variam na medida em que nada encontram em que a vontade possa repousar, de onde que nem permanecem durante muito tempo semelhantes a si mesmos, ao contrário, querendo o contrário das coisas que anteriormente queriam, por pouco tempo permanecem amigos, isto é, somente enquanto gozam da malícia na qual concordam.

As amizades por causa da virtude, porém, são raras, porque esta amizade o é entre pessoas virtuosas e poucos são virtuosos. Por causa da deleitação e da utilidade podem-se tornar mutuamente amigos homens de quaisquer condições, tanto bons como maus, mas segundo a amizade perfeita, pela qual os homens se amam por causa de si mesmos, somente os homens bons podem se tornar amigos.

Significativamente a amizade ocupa dois livros inteiros do Comentário à Ética, bastante mais do que o concedido a qualquer outra virtude; mais ainda, estes dois livros precedem de

modo imediato o X da Ética, que trata sobre a contemplação, como se com isso se quisesse dizer que a verdadeira amizade não só é o prêmio da virtude, mas também que ninguém que não tenha se tornado capaz dela pode-se considerar ter sido autêntico ouvinte em ciência moral e portanto supor poder vir a ter êxito no esforço que dele exigirá a contemplação da sabedoria.

Tal é, em rápidas pinceladas, a ciência moral que descreve Tomás de Aquino como sendo um dos requisitos essenciais da verdadeira educação do homem.

Resta-nos agora examinar de que modo tudo isto se relaciona com a contemplação.

Atividades

1. O que o texto diz sobre escutar os mais velhos? Por quê?
2. O que o texto diz sobre a amizade?
3. Quais os três modos de amizade?

AULA 29

A PEDAGOGIA DA SABEDORIA – PARTE I

ORDENAÇÃO DAS VIRTUDES À CONTEMPLAÇÃO – PARTE I

Por que razão as virtudes morais devem ser levadas até à excelência para que o homem possa alcançar a contemplação da verdade?

Santo Tomás de Aquino dá uma primeira resposta a esta pergunta no final da segunda parte da Summa Theologiae:

> *"As virtudes morais pertencem à vida contemplativa dispositivamente, na medida em que compõem e ordenam as paixões interiores da alma; quanto a isto as virtudes morais ajudam a contemplação, que é impedida pela desordem das paixões interiores. De fato, o ato da contemplação é impedido pela veemência das paixões, pela qual a intenção da alma é levada dos inteligíveis para os sensíveis. Ora, as virtudes morais impedem a veemência das paixões, pelo que pertencem à contemplação dispositivamente, porque pelo seu exercício são acalmadas as paixões internas do homem, das quais se originam os fantasmas da imaginação, pelos quais se impede a contemplação".*

Este texto é notável e importante porque mostra existir uma dupla maneira da atividade dos sentidos interiores no homem, em particular da fantasia.

A atividade da inteligência não pode se dar sem o funcionamento paralelo da fantasia, de onde a inteligência tira, como de um objeto visível, as formas através das quais intelige. Quanto mais profunda for esta atividade da inteligência, tanto mais dócil deve ser o movimento da fantasia à atividade intelectual.

Ora, o texto da Summa acima citado mostra que existe uma disputa interior no homem pelo controle da fantasia. A fantasia pode ser movida por uma causa que lhe é superior, isto é, a vontade ou apetite racional, fazendo-a secundar os movimentos da atividade da inteligência, mas pode ser movida também, como mais frequentemente acontece nos homens, por uma causa que lhe é inferior, isto é, pelas suas paixões, obstaculizando com isto o livre exercício da inteligência.

Será inútil tentar ordenar os movimentos da fantasia agindo diretamente sobre ela, pois não são estes a verdadeira causa do impedimento da contemplação; esta desordenação do

movimento da fantasia é um efeito de uma causa mais profunda que é a própria desordenação das paixões; somente ordenando as paixões humanas é que se pode esperar uma ordenação da fantasia e sua subserviência à contemplação da inteligência, o que não se pode fazer sem primeiramente promover uma ordenação completa da vida moral do estudante.

De fato, já com uma pequena desordem no movimento da fantasia a contemplação se torna dificultosa e penosa, ou mesmo impossível, embora a inteligência se esforce para tanto. Mas à medida em que esta desordem vai aumentando, ela passa a ter efeitos sobre a própria vontade, que passa a recusar a atividade intelectual, ou até mesmo a desistir dela como a algo inatingível ou incompreensível; e neste caso, ainda que o homem ouça falar a respeito da contemplação, sequer consegue vir a desejá-la, não obstante ser esta a mais profunda tendência de sua natureza. Tal é a força da desordem moral sobre a inteligência, a ponto de inabilitá-la por completo até mesmo dos vestígios de qualquer inclinação da inteligência ao ato da contemplação.

Já no caso das pessoas que são um edifício acabado de todas as virtudes morais, será suficiente, em certos casos, apenas ouvir uma breve preleção a respeito do assunto para que a inteligência reconheça, por experiência própria, alguma coisa a respeito do que se está falando.

Daí que se originou a clara percepção entre os antigos filósofos de que não seria possível uma verdadeira vida da inteligência sem a prática, não apenas paralela, mas inclusive prévia da virtude. Não pode haver sabedoria sem virtude, e querer dissociar ambas as coisas como se fossem independentes, como se faz nas escolas e, principalmente, nas escolas de nível superior do mundo moderno, revela apenas uma ausência de conhecimento da natureza humana ou baixos ideais na vida da inteligência. A partir do momento em que o homem tenta alcançar metas mais elevadas na atividade intelectual, ele é como que compelido pela própria natureza desta atividade a perceber que a plena atividade intelectual exige uma completa ordenação moral da vida do estudante.

Ordenação das virtudes à contemplação – Parte II

Mas não é apenas pela ordenação das paixões, a partir das quais se originam os movimentos da fantasia, que a virtude praticada até à excelência predispõe à contemplação.

Se assim fosse, a perfeita indiferença diante de todas as coisas, inclusive diante das virtudes, ainda que não ordenasse as paixões, pelo menos as acalmaria e, com isto, se obteria o mesmo resultado. A prática da virtude seria, neste caso, apenas um meio circunstancial para se dispor à sabedoria.

Para entender por que é indispensável a prática das virtudes, é preciso considerar que a simples cessação ou disciplina do movimento da fantasia não produz a contemplação, apenas remove um obstáculo. Para produzir a contemplação é necessário também desenvolver o ato da inteligência.

Ora, o ato da inteligência na contemplação da sabedoria é algo de maximamente abstrato e universal. Na medida, porém, em que o homem é conduzido pelas paixões, não somente possui uma imaginação descontrolada, mas também está maximamente disposto à apreensão do que é particular, que é aquilo que os sentidos, em que estão as paixões, é capaz de apreender. As virtudes, porém, principalmente a da justiça e, mais ainda, a da justiça legal, que ordena todas as virtudes ao bem comum, inclusive as virtudes que dizem respeito às paixões, ao contrário, dispõem o homem para a apreensão de bens que são mais universais do que os apreendidos pelas paixões.

Ademais, a prática da justiça, a maior das virtudes morais, embora ela se refira às operações e não às paixões de modo direto, por força das circunstâncias, obriga, entretanto, o homem a não seguir as paixões, não agindo sobre as mesmas diretamente, como as demais virtudes, mas pela apreensão de um bem universal que se sobrepõe ao bem singular apreendido pela paixão.

Ora, o bem universal só pode ser apreendido pelo intelecto; entretanto, como o intelecto pressupõe o sentido, ele é, no tempo, o último que se aperfeiçoa no homem. De onde que, antes de possuir um intelecto plenamente desenvolvido, o homem se relaciona no início de sua vida com o mundo exterior pelos sentidos e pelas paixões, movimentos do apetite sensível. À medida em que o intelecto começa a ganhar força, se junto a ele se desenvolvem as virtudes morais e especialmente a da justiça, ele se vê obrigado a substituir o movimento das paixões, que dizem respeito ao singular e que dominam toda a vida inicial do homem, pelas inclinações da virtude que seguem apreensões mais universais do intelecto.

A virtude da Justiça – Piero del Pollaiuolo

A prática da justiça, portanto, mais ainda se levada até à excelência, torna no homem conatural a consideração da inteligência e a ação da vontade acerca de objetos muito mais amplos do que os dos estreitos horizontes das paixões. Isto significa que a prática das virtudes produz hábitos que predispõem à contemplação da sabedoria quanto à sua própria natureza, e não apenas circunstancialmente pelo repouso das paixões.

Daí porque as pessoas virtuosas, maximamente as justas, podem, por analogia, compreender com mais prontidão o significado das coisas que são ditas pelos que têm experiência da vida contemplativa. Seja, por exemplo, o dito do profeta Isaías: *"Tanto quanto os céus estão elevados acima da terra, assim se acham elevados os caminhos de Deus acima dos caminhos dos homens, e os seus pensamentos acima dos pensamentos dos homens" (Is 55, 9).*

O céu é um símbolo da inteligência conaturalíssimo a todos os homens; não só porque o céu está no alto, assim como também a cabeça está no alto, mas também porque quanto mais alto subimos, mais coisas se tornam visíveis, de modo que, se alguém pudesse subir até

o céu, a tudo veria. Neste sentido, o céu é o símbolo da inteligência, que é maximamente universal entre as potências apreensivas do homem; e é também o símbolo das coisas divinas, pois a inteligência é o que há de divino no homem. Ora, o texto de Isaías diz que os caminhos de Deus distam dos caminhos dos homens tanto quanto o céu dista da terra. Para o homem que tem experiência quase que somente das paixões, que dizem respeito ao singular, isso pouca coisa quererá dizer; mas o homem que vive da justiça, que diz respeito ao bem universal, e que conseguiu substituir a apreensão dos sentidos pela apreensão deste bem universal como motor de suas ações, ele percebe, pela experiência, que entre a sua vida anterior e a presente existe a mesma distância que vai entre o céu e a terra; por analogia ele pode perceber o que significa o caminho da sabedoria distar do caminho da justiça pela mesma distância, e, por meio desta apreensão, pode dispor-se à entrada na vida contemplativa. É por causa deste fenômeno que o Evangelho, ao tratar das virtudes contemplativas, às quais se refere a sexta bem-aventurança: *"Bem-aventurados os puros de coração, porque verão (contemplarão) a Deus" (Mt 5, 8),* e às quais se refere também a sétima bem-aventurança, precede-as imediatamente pela quinta, que trata da misericórdia: *"Bem-aventurados os misericordiosos, porque alcançarão misericórdia" (Mt 5, 7)* como se a misericórdia, uma virtude que muito se assemelha à justiça, fosse o predisponente imediato das virtudes contemplativas.

Os misericordiosos, de fato, são aqueles que praticam a misericórdia não pelo prazer de fazer o bem, ou por possuírem um excedente de dinheiro, ou por terem alcançado um cargo público, mas por serem obrigados a isto pela percepção da preeminência e da universalidade do bem comum sobre o bem singular apreendido pelas paixões.

Atividades

1. O que, segundo Santo Tomás de Aquino, impede o ato da contemplação?

2. O que acalma as paixões internas do homem?

3. O que é obstáculo ao livre exercício da inteligência?

4. A desordenação do movimento da fantasia é um efeito de uma causa mais profunda. De qual causa mais profunda?

5. Na educação, o que é preciso primeiramente promover para a vida do estudante.

6. O que leva a ter efeitos sobre a própria vontade e a recusar a atividade intelectual ou até mesmo a desistir dela como a algo inatingível ou incompreensível?

7. Para uma verdadeira vida da inteligência, o que é necessário?

8. Complete:

Não pode haver _____ sem _____.

Para produzir a contemplação é necessário também desenvolver o _____ da _____.

O homem conduzido pelas paixões, possui uma _____ _____.

9. Quais pessoas podem compreender com mais prontidão o significado das coisas que são ditas pelos que têm experiência da vida contemplativa?

Aula 33

Deleitabilidade da contemplação

No final de seu artigo, M. D. Philippe examina a questão da deleitabilidade da contemplação. Esta questão se reveste de uma importância particular para que a destaquemos em separado.

M. Philippe afirma que a deleitação da contemplação se segue, em princípio, à conaturalidade que a virtude da sabedoria produz no homem para com aquele ente que é objeto de contemplação:

> *"Graças à virtude da sabedoria, a inteligência humana adquire uma certa conaturalidade com o termo de sua contemplação: a substância primeira. Esta virtude da sabedoria, virtude suprema, estabelece entre Deus e nós, entre a inteligência divina e a nossa, uma certa semelhança que nos permite levar a mesma vida que Deus e conduzi-la como uma vida que nos é conatural e não estranha e penosa. Graças à conaturalidade que a sabedoria estabelece entre a primeira inteligência e a nossa inteligência, este ato de contemplação pode-se expandir na alegria. Ele é plenamente deleitável".*

Não há dúvida que estas palavras poderão para alguns parecer exagero diante de uma primeira consideração. De fato, que homem pode ser como Deus? Não seria isto uma exagerada pretensão? E ainda que o pudesse, certamente isto não lhe seria uma coisa fácil. No entanto, M. Philippe parece querer afirmar exatamente o contrário. Ele diz que, pela contemplação, se estabelece no homem uma semelhança entre a inteligência humana e a divina; e, não contente com isto, acrescenta que por meio da contemplação o homem pode levar a mesma vida que Deus e, ademais, pode fazer isto sem dificuldade e de modo conatural. Ele afirma ainda que esta doutrina é a de Aristóteles e, indiretamente, a de Santo Tomás de Aquino. Que diriam hoje estes filósofos se o ouvissem atribuindo-lhes tais ensinamentos? Dariam razão a Philippe ou lhe diriam jamais terem ensinado tais coisas?

Cremos poder responder a esta pergunta afirmando que, quando corretamente entendidas, as colocações de M. Philippe estão em perfeito acordo não apenas com os ensinamentos de Santo Tomás de Aquino e de Aristóteles, mas também com os da maioria dos principais filósofos gregos e cristãos.

De fato, a conaturalidade que se diz estabelecer pela contemplação entre o homem e a inteligência divina não deve ser entendida como uma igualdade de naturezas, mas como uma semelhança de naturezas. À medida em que o homem deixa de viver segundo suas paixões

para viver segundo a virtude, e à vida da virtude se acrescenta a da contemplação, sua vida vai-se assemelhando cada vez mais à vida divina e, neste sentido, o homem vai-se conaturalizando à inteligência divina por um assemelhar-se à sua natureza.

Tal era, ademais, o ideal filosófico não apenas de Aristóteles e de Santo Tomás de Aquino, mas o de muitos outros filósofos da antiguidade em geral. Atestam esta afirmativa, por exemplo, as seguintes palavras de Boécio, quando, esperando na prisão a execução de uma pena de morte por um delito que não tinha cometido, imagina-se dialogando com a própria Filosofia. No final desse diálogo, Boécio afirma que o ideal da filosofia é tornar-se semelhante a Deus. E não só Boécio faz seu este ideal, como também parece atribuí-lo ao filósofo grego Pitágoras:

"Por que choras, Boécio?",

pergunta a Filosofia.

"Por que derramas estas lágrimas?
Se queres que te auxilie, importa que não me
ocultes a tua ferida".
"Porventura",

responde Boécio,

"porventura há necessidade de explicações?
Não será explicação suficiente o aspecto desta
prisão em que estou encerrado?
Esta por acaso é a biblioteca onde tu residias
comigo e costumavas dissertar sobre as coisas
divinas e humanas?
Era este o rosto que eu tinha quando investigava
contigo os segredos da natureza, quanto tu me
descrevias o curso das estrelas, me formavas os
costumes e a razão de toda minha vida segundo o
exemplo da ordem celeste?
Porém estás vendo em que veio dar a nossa
inocência, pois como prêmio da verdadeira virtude
padecemos as penas de um falso delito, como se tu,
que estavas sempre junto de mim, não afastasses de
minha alma a ambição de todas as coisas mortais,
como se cada dia não derramasses em meus
ouvidos e em minhas considerações os ditos de
Pitágoras e não me guiasses para esta excelência,

que é fazer-me consemelhante a Deus".

De onde que não apenas segundo Philippe, mas também segundo Boécio, um filósofo cristão do início do século VI, e, de acordo com o que Boécio parece dar a entender, também segundo a tradição da filosofia grega, a contemplação produz uma semelhança divina no homem. Mais fácil ainda é mostrar que tal afirmativa não é diversa também do pensamento filosófico de Santo Tomás de Aquino, e por extensão também do de Aristóteles, que é o mestre que em filosofia Tomás segue e aprofunda. Consideremos, para tanto, em primeiro lugar, como na *Summa contra Gentiles* Tomás diz que todo agente age por causa do bem:

> *"Pode-se mostrar que todo agente age por causa do bem, primeiro, considerando que todo agente age por causa de um fim, já que todo agente tende a algum fim determinado".*
>
> *"Aquilo ao que um agente tende de modo determinado",* continua Tomás, "*é necessário que lhe seja algo conveniente; de fato, não tenderia a ele senão por causa de alguma conveniência ao mesmo".*

A explicação desta afirmativa está em que aquilo a que qualquer agente tende de modo determinado é uma operação consequente à sua forma própria; portanto, é algo que tem conveniência à natureza do agente, que é dada pela forma.

Continua Santo Tomás:

> *"Ora, aquilo que convém a algo é o bem deste algo. Portanto, todo agente age por causa do bem".*

Bastante mais adiante, na mesma *Summa contra Gentiles*, Tomás ainda continua o argumento:

> *"Se, porém, todo agente age por causa do bem, conforme acima provamos, segue-se que o fim de qualquer ser é o bem".*

Três capítulos mais adiante Tomás acrescenta:

> *"Ora, se todas as coisas, por seu movimento ou ação, tendem a algum bem como ao seu fim, conforme acima foi provado, e qualquer coisa participa do bem na medida em que se assemelha à primeira bondade, que é Deus, segue-se que todas as coisas, pelos seus movimentos e pelas suas ações, tendem à semelhança divina, assim como a um fim último".*

Mais adiante Tomás afirma ainda que os seres inteligentes tendem à semelhança divina de um modo especial, mais excelente do que o modo geral pelo qual o fazem todas as coisas:

> *"Embora todas as criaturas, mesmo as que são carentes de intelecto, se ordenem a Deus como a um fim último, e todas alcancem este fim na medida em que participam em algo de sua semelhança, todavia as criaturas intelectuais o alcançam de um modo especial, isto é, pela sua operação própria ao inteligi-lo.*
>
> *Ademais, todas as coisas tendem à semelhança divina como ao seu fim próprio. Aquilo, portanto, pelo que cada coisa maximamente se assemelha a Deus é o seu fim último.*

> *Ora, a criatura intelectual se assemelha maximamente a Deus pelo fato de ser intelectual, possuindo esta semelhança entre todas as demais criaturas, e incluindo nesta todas as demais.*
>
> *No gênero desta semelhança a criatura mais se assemelhará a Deus na medida em que intelige em ato do que na medida em que intelige em hábito ou em potência, porque Deus é sempre inteligente em ato.*
>
> *E, no inteligir em ato, a criatura mais se assemelhará a Deus na medida em que inteligir ao próprio Deus, porque o próprio Deus intelige todas as coisas inteligindo-se a si mesmo".*

Vemos, assim, que segundo o pensamento de Tomás de Aquino o homem verdadeiramente se assemelha a Deus pela contemplação mais do que já se assemelhava pela sua própria natureza. Entretanto, não é apenas nisto que consiste a conaturalidade estabelecida entre a inteligência divina e a inteligência humana pela virtude da sabedoria de que fala M. D. Philippe; esta conaturalidade não é apenas este assemelhar-se da inteligência humana à divina segundo o modo exposto por Tomás na *Summa contra Gentiles*, mas é também a tendência e a facilidade com que, mediante esta virtude, a contemplação se processa no homem. Dizemos, de fato, que fazemos com naturalidade as coisas que fazemos com facilidade; neste sentido pode-se dizer então que a sabedoria produz uma conaturalidade com a inteligência divina, na medida em que por meio dela a inteligência humana adquire uma tendência a facilidade em assemelhar-se à divina por meio da contemplação. E esta conaturalidade, diz Philippe, é que produz a deleitabilidade da contemplação.

> *"Queremos sublinhar"*, continua Philippe, *"a grande diferença psicológica que há entre este ato da contemplação e todas as investigações científicas que a precedem. Estas investigações eram, ao contrário da contemplação, difíceis e sem deleitação. Mas Aristóteles afirma que esta alegria é a maior que possa existir. Ela é perfeita e soberana, conforme afirmado na metafísica, porque é sem mistura, inteiramente pura, pois é firme e estável. Não se realiza ela como um repouso?".*

ATIVIDADE

1. Leia o texto com atenção e copie o que lhe parecer mais importante.