

Deus na Filosofia:

Apresentação de Quatro Artigos

Autor da Apresentação: Sávio Laet de Barros Campos.
Bacharel-Licenciado e Pós-Graduado em Filosofia Pela
Universidade Federal de Mato Grosso.

Revisor da grafia e etimologia gregas: Otávio de Lima,
Bacharel em Artes Visuais pela UFMS, acadêmico de
Filosofia na Universidade Católica Dom Bosco e
estudante de grego e hebraico pela Hebrew University of
Jerusalem — Israel.

Introdução

Cientes de que em nossos dias, tempo das mídias sociais, a extensão tornou-se quase um atentado violento ao pudor, valer-nos-emos ainda assim deste expediente. Usá-lo-emos para apresentar quatro modestos ensaios de nossa lavra. São eles: *Deus na Filosofia Grega*, *Deus na Filosofia Cristã*, *Deus na Filosofia Moderna* e *Deus na Filosofia Contemporânea*. A obra que nos inspirou esta árdua empreitada foi o opúsculo de Étienne Gilson, *God and Philosophy*, cuja tradução portuguesa por Aida Macedo – *Deus e a Filosofia* – trazida à baila pelas *Edições 70*, está sob nossos olhos já faz anos. Ora, o trato com a obra de Gilson deu-se, inicialmente, à guisa de fichas. Não nos referimos aqui ao modo de fichar acadêmico, mas à glosa e à paráfrase. Aliás, convém lembrar que, mesmo antes de parafrasearmos o texto, tentamos separar o que nele há de substancial daquilo que figura apenas como acidental. Isto se deu por meio de uma espécie de compilação de passagens que, ao nosso sentir, constituíam os verdadeiros argumentos arrolados pelo medievalista francês. De todo modo, a lida com o opúsculo foi gradualmente passando de uma *exposição quase literal ao texto* para um *comentário* propriamente dito. Finalmente, a versão que ora apresentamos já pode ser considerada um pequeno *ensaio* do que pretende ser, no futuro, talvez uma *dissertação*, quem sabe uma *tese*, oxalá um *livro*, ou, quiçá, não passe de um *ensaio*.

Para esta empresa, valemo-nos de algumas fontes primordiais. Além das obras clássicas, mormente as do Aquinate, que citaremos ao longo do texto, lançamos mão da magnífica preleção sobre os “pré-socráticos” e o nascimento da filosofia do célebre pensador

italiano, Emanuele Severino. De Severino colhemos a maioria das etimologias e a nossa preferência por este estudioso, ainda pouco conhecido do grande público brasileiro, tem uma razão muito específica. Para além da gramática e do significado estático dos vocábulos, ele privilegia em sua análise o que o termo expressa na dinâmica da cultura de onde proveio. Entende Severino que, para além do significado estático e consignado por escrito, os termos exprimem conotações múltiplas que só podem ser contempladas e devidamente distinguidas por quem se der ao trabalho de inserir-se no contexto cultural e textual em que eles foram empregados.¹ Por levarmos em conta tais pressupostos, que contam com a nossa anuência,

1 Urge que expliquemos a existência de dois excessos. Por um lado, há o “filologismo”, o qual consiste unicamente em esmiuçar a origem das palavras e pensar o texto a partir disso. O mais das vezes, este excesso faz-nos descurar o “contexto textual” para considerarmos apenas o “contexto cultural” no qual o termo foi empregado. Por outro lado, pode ocorrer certo “teoreticismo”, que consiste em interpretarmos o texto, pura e simplesmente, a partir de juízos e raciocínios pautados tão somente no “contexto textual”, sem levarmos em conta o “contexto cultural” em que o texto foi escrito e os termos foram usados. Ora, a verdadeira interpretação do texto, segundo nos parece, deve seguir uma justa medida, isto é, devemos ser capazes de pensar o texto passando das premissas às conclusões, mas não sem concedermos um justo enfoque ao que exprime certas palavras-chaves. Assim, evitamos a falta de desvelo tanto com o “contexto cultural” em que o texto foi escrito quanto com o “contexto textual” em que se encontra tecido. O Prof. Giovanni Reale, por ocasião do seu *Comentário à Metafísica de Aristóteles*, enfatiza com justeza e presteza estes dois excessos, ao mesmo tempo que aponta para uma via intermediária. Pensamos que o parecer de Reale não se restringe à *Metafísica*, mas vale para a maioria esmagadora do pensamento clássico. Ouçamo-lo: REALE, Giovanni. **Metafísica III: Sumários e Comentário**. 3ª ed. Trad. Marcelo Perine. Rev. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. p. XII: “Com efeito, como a Metafísica, a meu ver, não pode e não deve fechar-se nos estreitos horizontes do filologismo, como se se tratasse de explicar meras palavras ou coisas mortas; e de modo análogo, deve evitar reler os textos antigos como se se tratasse de meras ocasiões ou de pretextos para autocompreender-se e autoexprimir-se; como já se disse, deve trilhar aquela precisa via que indiquei e que é, no caso que diz respeito, a justa via intermediária.” Um exemplo jocoso da insuficiência do “teoreticismo” e do “filologismo”. Certa feita, conversando com um ínclito professor doutra nacionalidade, disse-lhe em português chulo: no Brasil, quem aborta, exceto por estupro ou quando a gravidez coloca em risco a vida da gestante (A normatização destas duas exceções já é lastimável), comete crime e pode ir pro “xilindró”, pro “xadrez”! Ele disse: “xilindró”? Disse eu, sim, vai parar em “cana”! Retrucou: o quê? Respondi, vai ver o “o sol nascer quadrado”. Replicou novamente: “sol quadrado”? Por fim, *analisou* o significado de “sol” e “quadrado” e não chegou a nenhuma conclusão. Daí, finalmente, outros que assistiam ao debate e que já estavam inseridos no contexto, advertiram-no: professor, a mulher pode ser presa, detida, ir para a cadeia, etc.! Só então entendeu. Outro exemplo jocoso. Daqui a milhares de anos, quem estará em condições de, em determinadas circunstâncias – por exemplo, num texto mais intrincado – distinguir, pela simples *análise* dos termos, uma decapitação de um ato descabeçado? Ex: “fulano perdeu a cabeça”, “o rapaz não tem cabeça”, “ele é um descabeçado”. Outros tantos exemplos poderiam ser arrolados: “tapar o sol com a peneira”, “não esquenta a moringa”, “fica frio”, “gol de bicicleta”, “Que frango!”, “sou vidrado nisto”, etc. E isto só para ficar no popular. Lembremos somente que o que queremos destacar aqui não são propriamente as expressões, mas justamente o fato de pela simples *análise* dos termos que as compõem não podermos chegar às coisas. *Mutatis mutandis*, na tradução ou interpretação de um texto clássico, certamente o gramático hodierno poderá traduzir o significado estático de todos os termos e até dar-nos a precisa etimologia deles, mas como saberá com exatidão o que se quis expressar, naquele momento e naquele contexto, com aquela expressão ou termo? De fato, nem o puro compor e dividir do raciocínio, nem uma filologia que, ademais, ignore que a língua é viva e a linguagem dinâmica, tornam possível o acesso a um texto antigo. De fato, só poderá atestar o correto sentido do texto aquele que se preocupar em, de algum modo, inserir-se naquela cultura. Reiteramos: apenas aquele que se obrigar a isto terá a possibilidade de distinguir as múltiplas facetas que um mesmo termo pode comportar e os múltiplos significados em que pode ser empregado. Com efeito, quem prescindir dessas nuances, poderá facilmente ser levado a uma *análise* “espúria”, isto é, fora da pureza daquele contexto. Ora, aplicando isso ao início do pensamento filosófico, quem houver por bem não ficar a par do “contexto cultural” em que nasceram determinados termos, certamente poderá até produzir obra assaz persuasiva e perspicaz, porém, fictícia, imaginária, idealista. Por isso, em nosso texto, tomamos como referencial teórico as análises do Prof.

elegemo-lo como um aporte para o nosso texto, com a importante ressalva de que nem sempre damos a nossa aquiescência às aplicações que Severino faz das suas próprias descobertas.²

Ademais, deixamos claro que a nossa orientação é francamente tomasiana e que desejamos expressamente conjugar as notas presentes na gênese do filosofar com o filosofar do Mestre de Aquino, mostrando que as marcas preponderantes do pensamento filosófico desde os seus primórdios estão vigentes em Tomás de Aquino. Grave é esta advertência, a fim de que se evite pensar que a nossa abordagem é anacrônica. Com efeito, exemplificar como o pensamento do Aquinate está inserido na filosofia a partir das categorias constitutivas da mesma, e que, portanto, inobstante teólogo, foi um autêntico filósofo, eis um dos objetivos precípuos dos nossos textos.

De mais a mais, mudamos o título dos ensaios. Em vez de *Deus e a Filosofia*, como nos propõe Gilson, optamos por *Deus na Filosofia*. E esta mudança não foi gratuita. Com ela quisemos pontuar que, bem ou mal colocada, a questão de Deus está presente desde o início do filosofar. Máxime a Sua existência, é uma questão filosófica. Porém, para que entendamos

Severino, a fim de podermos chegar a algo talvez menos “arguto”, mas decerto mais realista, porquanto fruto de uma observação dos fatos. A propósito, Tomás de Aquino, citando Aristóteles, já nos advertia acerca da necessidade de o filósofo encarnar-se, incorporando-se, deveras de forma “crítica”, na cultura sobre a qual vai pensar: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. Trad. Odilão Moura. Rev. Luiz A. De Boni. Porto Alegre: Sulina, 1990. I, 1 (2): “A terminologia vulgar, que o Filósofo diz ser conveniente respeitar ao se dar nome às coisas (*II Tópicos* 1, 109^a) (...)”. Por outro lado, escusado será dizer que, para traduzir um termo ou texto filosófico antigo, não basta tão somente inserir-se na cultura ou na escrita em *geral* de um povo, senão que também é necessário ser um *historiador da filosofia*, isto é, um *estudioso da literatura especificamente filosófica* do período, e isto implica inserir-se também no contexto propriamente *filosófico* em que o termo ou o texto em questão se coloca. Agora bem, a nosso ver, inteirar-se deste cabedal de conhecimentos é precisamente estar em condições de ser um *autêntico intérprete* do termo ou do texto em questão. Em outras palavras, é ser capaz de pensar aquele texto filosoficamente. Temos, portanto, que fugir tanto do “filologismo” quanto do “teoreticismo”, unindo ao raciocínio uma filologia viva. Frisa Reale: *Idem. Ibidem.* pp. XII e XIII: “Reconstruir uma história de ideias implica mergulhar, de diferentes modos, no interior delas, pôr-se em sintonia com elas, e, particularmente, alcançar uma maturidade hermenêutica que possibilite entender aquela alteridade histórica em que se situam, e que, portanto, possibilite realizar a ampliação daquele raio do círculo que nos permite compreender o sentido. Mas o filologismo que tem como fim a pura palavra mais do que o pensamento, e, por outro lado, o teoreticismo que tem por fim a pura teoria em sentido abstrato e global (e, portanto, que atualiza tudo o que pensa), não são capazes de alcançar este objetivo.” Por conseguinte, filologia e raciocínio devem andar juntos, assim como a consideração do “contexto cultural” e do “contexto textual” nunca devem separar-se. Disto depreendemos, que a conclusão a que chega o Prof. Giovanni Reale é perfeita e vale não somente para a *Metafísica* de Aristóteles, mas para grande parte dos clássicos: REALE, Giovanni. **Metafísica vol. I: Ensaio introdutório**. 2ª ed. Trad. Marcelo Perine. Rev. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2005. p. 14: “Em suma: *não há modo de o tradutor se eximir de ser um verdadeiro intérprete*. Antes, poder-se-ia certamente dizer que, em certo sentido, um tradutor da *Metafísica* só poderá ser tal *se tiver sabido ser intérprete e, mais ainda, na medida em que tiver sabido ser intérprete*.” Ora, ao nosso sentir, o Prof. Severino, por estar plenamente consciente da necessidade destes predicados, utiliza-os com descortino em suas análises.

2 A nossa fonte primária será: SEVERINO, Emanuele. **I Presocratici e la nascita della filosofia**. Roma: La Repubblica e L'Espresso, 2009. DVD (01:30:51). (Collana **Il Caffè Filosofico**, v. 1).

bem esta presença intrínseca do divino na especulação filosófica, importa ponderarmos certos aspectos que se ressaltam desde a origem do filosofar.

Decodificando o nosso modo proceder, diremos o seguinte: primeiro abordaremos o “*thaŷma*” (θαŷμα) como origem do filosofar. Em seguida, discorreremos acerca da etimologia do vocábulo “*filosofía*” (φιλοσοφία), entendida como “*filía*” (φιλία) à “*sofía*” (σοφία), que se desabrocha na persecução e consecução da “*alétheia* (ἀλήθεια)”, luz inconteste. Depois, falaremos da filosofia como “*theōría* (θεωρία)”, isto é, como contemplação que se dá quando da posse da “*alétheia*”, que, alcançada através do “*diálogos*” (διάλογος) e esquematizada, dá origem à “*epistémē* (ἐπιστήμη)”. Tentaremos mostrar como a “*filosofía*” enquanto tal implica essencialmente a consideração do “*theíōn*” (θείων), e que, por isso, o “*Theós*” (Θεός) está intrinsecamente ligado à filosofia. Prosseguindo, esmeraremos por demonstrar concisamente como os medievais, sobremaneira Tomás, herdaram este modo de filosofar dos gregos mediante a *disputatio*. Dando continuidade, passaremos às considerações finais, esforçando-nos para atestar, sucintamente, como a síntese de Tomás é fundamentalmente uma abertura à verdade. Conseguindo, pois, provar que Deus está essencialmente ligado à gênese do filosofar, este projeto por nós traçado terá alcançado o seu termo próprio.

Passemos às considerações a que nos propusemos.

1. Do mito à filosofia: o “thaŷma” como origem do filosofar

Com efeito, diz Aristóteles na *Metafísica* que a filosofia nasce do “*thaŷma*” (θαŷμα).³ Ora, o termo “*thaŷma*”, comodamente traduzido por “maravilhar-se”, evoca muito mais do que comumente se pensa, a saber, um indivíduo que se admira diante de algo que antes simplesmente não lhe causava espanto algum. No original, “*thaŷma*” quer dizer “medo”, “terror”. Mas medo de quê? Sobretudo da dor, da morte e da infelicidade. Por conta disso,

3 ARISTÓTELES. *Metafísica*. I, 2 982 b 10. In: REALE, Giovanni. *Metafísica II: Texto grego com tradução ao lado*. 2ª ed. Trad. Marcelo Perine. Rev. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2005. p. 11: “De fato, os homens começaram a filosofar, agora como na origem, por causa da admiração (thymázein), na medida em que, inicialmente, ficavam perplexos diante das dificuldades mais simples (...)”. (O parêntese é nosso). Observemos a razão da admiração: ficavam perplexos, assustados ou assombrados diante das dificuldades mais simples. Ademais, importa ressaltarmos que Aristóteles, aqui, dá realce a um dito de Platão: PLATÃO. *Teeteto*. 155 D. In: REALE, Giovanni. *Metafísica III: Sumário e Comentários*. 3ª ed. Trad. Marcelo Perine. Rev. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 15: “É próprio do filósofo isso (...), ser cheio de admiração; e a filosofia não tem outro princípio além desse.”

mais correto seria dizer que a filosofia nasce do terror, isto é, do medo do homem face à morte e à dor.

Entretanto, este caminho conheceu preâmbulos. Na verdade, diante do estupor causado pelos fenômenos da natureza – por vezes terrificantes e até ameaçadores – o homem, *a priori* sem recursos acurados para explicá-los, começou por atribuí-los à vontade arbitrária de figuras humanas que se lhe apresentavam como mais potentes do que ele. Ora, a estas figuras humanas denominou *deuses*. Por isso, os deuses foram os que, por primeiro, passaram a dar sentido a todos os fenômenos naturais e a ser a explicação natural do homem ante a precariedade da sua existência, tão contingente quanto às coisas que o cercam. A respeito do “medo” do homem ao perceber-se contingente, isto é bem assinalado por Selvaggi:

Se, com efeito, o mundo existe quando os outros “eus” não existiam e continua a existir quando eles não existem mais, não eram necessários para o mundo, são temporais e contingentes, porque o mundo “pode existir” sem eles e, de fato, existia ou existe. Mas o que vale para os outros vale também para mim, que lhes sou semelhante. Portanto também eu não sou necessário para o mundo, sou temporal e contingente; e o mundo, o mundo real que é o “meu” mundo, pode existir sem mim.⁴

Mas o fato é que, com estas primeiras espécies de narrações, o homem tentava dar *sentido* a sua estupefação diante dos fenômenos naturais, ao mesmo tempo que se esmerava por responder à sua vulnerabilidade perante eles. Agora bem, hoje conhecemos estas narrações pelo nome de *mitologia*. A princípio, eram apenas *tradições orais*. Contudo, Homero e Hesíodo, na Grécia, valendo-se de uma *linguagem poética*, começaram a consignar por escrito estas narrações, incorporando-as, desta feita, ao *registro da história*. Aqui é muito importante notarmos o marco que a *mitologia* dá, porquanto, doravante, o homem não procura mais defender-se da dor e da morte, e de tudo o que ameaça a sua vida, somente mediante “técnicas” rudimentares ou procedimentos meramente “práticos”, mas também buscando adquirir um *senso do mundo* que, de certa forma, sirva de proteção à sua vulnerabilidade. Reiteramos que isso é absolutamente marcante, porque “o dar sentido às coisas” e a própria existência passam a servir como uma espécie de remédio ao homem que se sente ameaçado. Aristóteles chega a dizer que quem ama o *mito* já é, sob certo ponto de vista, filósofo:

4 SELVAGGI, Filippo. **Filosofia do Mundo: Cosmologia Filosófica**. Trad. Alexander A. Macintyre. Rev. H. C. de Lima Vaz. São Paulo: Edições Loyola, 1988. p. 28.

Ora, quem experimenta a sensação de dúvida e de admiração reconhece que não sabe; e é por isso que também aquele que ama o mito é, de certo modo, filósofo: o mito, com efeito, é constituído por um conjunto de coisas admiráveis. De modo que, se os homens filosofaram para libertar-se da ignorância, é evidente que buscavam o conhecimento unicamente em vista do saber e não por alguma utilidade prática.⁵

Destarte, é necessário acentuarmos ainda outro aspecto: o homem vive o *mito* não como uma *fábula*, e a *grafia mítica* em forma de *poesia* não diminui em nada a força que o *mito* exerce sobre ele. Por isso, é preciso esclarecermos que, quando se diz que o *mito* é uma *narração poética*, isto não significa, de forma nenhuma, que o homem vetusto o acolhe como uma *fábula*; antes, ele o recebe como algo produzido (*poético* vem de *poíēsis* [ποίησις] = *produção*) por ele mesmo, a partir da observação de fatos atestáveis e a fim de responder à precariedade existencial com a qual se depara e que o assombra a todo instante.

Acontece, no entanto – e vale salientarmos que isto é peculiar ao gênio grego – que os *mitos*, aos poucos, vão-se tornando insuficientes, porque, ao final das contas, todos eles são passíveis de ser negados, visto que, se respondem à sorte infausta do homem pelas representações fantásticas, não respondem a ela com o rigor de um raciocínio irrefutável. Nasce, então, o *desejo de saber*⁶, isto é, de adquirir um conhecimento tão sólido quanto indestrutível, ou seja, um conhecimento que não seja mais negável, nem passível de ser desmentido. E adquirir este saber é mister, pois sem ele o homem pode sempre volver ao estado de escravo do medo da dor e da morte pela *dúvida*. Por isso, urge a aquisição deste saber seguro e irrefutável que possa resguardar o homem do temor da morte e do infortúnio. Ora, esta procura incessante por um saber indefectível apresenta-se como uma espécie de busca ininterrupta por algo a que chamamos *verdade* e que não é senão a marca primeira e a mola propulsora do próprio filosofar. Portanto, a filosofia nasce existencial, uma vez que, por ela, o homem espera encontrar o remédio definitivo que o ajude a se libertar da escravidão da dor, da morte e da desdita.

5 ARISTÓTELES. *Metafísica*. I, 2 982 b 15 e 20. In: REALE, Giovanni. *Metafísica II: Texto grego com tradução ao lado*. 2ª ed. Trad. Marcelo Perine. Rev. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2005. p. 11.

6 ARISTÓTELES. *Op. Cit.* I, 1, 980 a 25. In: REALE, Giovanni. *Metafísica II: Texto grego com tradução ao lado*. 2ª ed. Trad. Marcelo Perine. Rev. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2005. p. 4: “Todos os homens, por natureza, tendem ao saber.”

2. *Filosofia e “alétheia”*: a filosofia como “*philia*” à “*sophia*”

Mas dizíamos acima acerca da busca da verdade. O que é a verdade? Para o grego antigo, a verdade é *alétheia* (ἀλήθεια). Agora bem, o “a”, aqui, é uma partícula privativa, enquanto “*létē*” (λήθη) significa “esquecimento”. Logo, “*alétheia*” é o que não se pode esquecer, porque patente, evidente, manifesto. Dizíamos ainda que quem busca a verdade é o filósofo. Mas o que é a *filosofía* (Φιλοσοφία)? Ora, este termo é comumente traduzido e explicado por “amor à sabedoria”. Mas isso não basta para dizê-lo em seu sentido mais profundo. De fato, que amor é este? *Fílos* (φίλος) deriva de *filía* (φιλία), que significa um amor de atenção, amor de cuidado, amor de curadoria. *Sofía* (σοφία), por seu lado, vem de *safés* (σαφής), que significa claro, luminoso. Com efeito, o “*fés*” de “*safés*” vem de “*fōs*” (φῶς), que designa luz. Daí, por exemplo, a nossa palavra: “foto-grafia” (φωτο-γραφία) = *grafia da luz*. Por conseguinte, “*sofía*” é o que não se esconde, o que essencialmente se mostra, e o que, precisamente por não poder ser negado por ser uma luz incontestável, não pode ser tomado como uma mera ilusão, passando a figurar, então, como um saber imorredouro.

Desta sorte, o que é a filosofia? É a busca cuidadosa, é a vontade de alcançar a *sofía*, a saber, a claridade, a luz que se mostra e que não se esconde, e que, por isso, não pode ser negada. Por outro lado, já sabemos que a verdade, “*alétheia*”, é a que possui estes predicados. Destarte, a filosofia é a procura constante da sabedoria, que se possui quando da posse da verdade, isto é, da luz incontrovertida, da luz inexpugnável, a qual, por sua vez, será como que o unguento a mitigar o nosso medo da dor, da morte e da desventura. Aliás, acerca da filosofia como sendo essencialmente a busca da verdade, já dizia Tomás de Aquino: “O estudo da filosofia não visa saber o que os homens pensaram, mas como se apresenta a verdade das coisas”⁷.

Portanto, a filosofia nasce existencial, porque, de algum modo, procedente do terror do homem ante a morte iminente, mas também nasce desejosa de precisão, sedenta de rigor demonstrativo. Ora, este aspecto rigoroso que o filosofar reclama desde a sua origem, nasce, nele, sob o signo do “ser”. Dito doutra forma, a filosofia busca o que é perene, procura o que não passa nem está sujeito à mudança, busca o fundamento do devir. E a isto ela chama

7 TOMÁS DE AQUINO. *De caelo*, lib. 1, 22 n. 8. In: NASCIMENTO, Carlos Arthur R. *Santo Tomás de Aquino: O Boi Mudo da Sicília*. São Paulo: EDUC, 1992. p. 50.

propriamente “ser”. Por conseguinte, a filosofia nasce também *ontológica*, também como “ciência”. De mais a mais, este rigor é muito bem frisado por Tomás de Aquino, quando afirma: “(...) os argumentos filosóficos não são acolhidos pela autoridade de quem diz, mas pela validade do que se diz”⁸. Alhures, diz também o Aquinate:

Quando o debate (*disputatio= disputa*) é debate (*disputatio= disputa*) de escola, ‘magistral’, não para refutar um erro, mas para instruir os ouvintes e levá-los à compreensão da verdade que se ensina; é necessário apoiar-se em razões que procuram a raiz da verdade, que fazem saber *como é verdadeiro* o que é dito. Caso contrário, se o mestre determina uma questão por autoridades nuas, o ouvinte estará, por certo, assegurado de que a coisa é assim, mas nada adquirirá de ciência e inteligência, e voltará vazio, *vacuus abscedet*.⁹

Notemos, todavia, como a *ontologia* nasce distinta do *aspecto existencial*, embora inseparável dele. De fato, enquanto a perspectiva existencial enraíza-se na perplexidade do homem perante o devir das coisas e dele próprio, a perspectiva *ontológica* consiste na resposta adequada do homem frente a esta *angústia*, resposta esta que se encontra na aquisição da verdade, isto é, da pétrea sabedoria que não é senão o *ser* enquanto fundamento do real. Temos, então, que o aspecto existencial e o *ontológico*, inobstante distintos, não se encontram justapostos, mas indissociáveis.¹⁰

8 TOMÁS DE AQUINO. **Super De Trinitate**, pars 1. q. 2 a. 3 ad 8. In: LAUAND, Luiz Jean. **Tomás de Aquino: Vida e Pensamento – Estudo introdutório geral (e à questão “Sobre o verbo”)**. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 3.

9 TOMÁS DE AQUINO. **Quodlibet IV**, q. 9 a. 3 co. In: NICOLAS, Marie-Joseph. **Introdução à Suma Teológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 32. (Os parênteses são nossos). E ainda: TOMÁS DE AQUINO. **Quodlibet III**, q. 14 a. 2 ad 1. In: MOURA, Odilão. **Introdução à Suma Contra os Gentios**. Porto Alegre: Sulina, 1990. p. 11: “Provar recorrendo a uma autoridade, não é provar demonstrativamente, mas pela fé opinar sobre uma coisa.”

10 Em Tomás, ambas as questões, a saber, a da existência e a ontológica, são colocadas sob o signo do *ser*, mas, na concepção de Tomás, o *ser* comporta duas acepções, vale dizer, a de *ato de ser* e a de definição que expressa a *quiddidade* ou *essência* da coisa. Afirma ele: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Trad. Aimom- Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001. I, 3, 4, ad 2: “Deve-se dizer que *ser* se diz em dois sentidos: primeiro, para significar o ato de existir (*actum essendi: ato de ser*); segundo, para significar a composição de uma proposição, à qual a mente chega, unindo um predicado a um sujeito.” (O parêntese é nosso). Sem podermos desenvolver aqui toda a riquíssima “metafísica do ser” de Tomás, digamos o essencial. No Aquinate há uma distinção entre *ente*, *essência*, *quiddidade* e *ser* (*esse*), sendo este último concebido como ato de ser (*actus essendi*). Ente (*ens*) é aquilo que existe ou pode existir; essência (*essentia*) é o que aquilo que existe é; o ser, concebido como ato de ser, é aquilo *pelo qual* uma substância (*substantia*) torna-se um ente; e a quiddidade (*quidditas*) é a essência enquanto esta, expressada no conceito (*conceptus*), dá-nos a conhecer o que a coisa é, o seu “quid est”. Para Tomás, nas criaturas haverá sempre esta distinção fundamental entre *essência e ser*, porque nenhuma delas é de tal sorte que a sua essência seja o seu próprio ato de ser, senão que todas são contingentes e, por isso mesmo, reclamam, no final das contas, a existência de um *Ipsum Esse Subsistens*, onde essência e existir se identifiquem ou se coincidam. Ora, este *Ipsum Esse Subsistens*, cuja essência é ato puro de ser ou de existir não é outro que não o próprio Deus. Diz Tomás: TOMÁS DE AQUINO. **O ente e a essência**. 2ª ed. Trad. Carlos Arthur do Nascimento. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2005. V, 61: “Com efeito, há algo, como Deus, cuja

essência é seu próprio ser; e, por isso, encontram-se alguns filósofos que dizem que Deus não tem quiddidade ou essência, pois sua essência não é algo outro que o seu ser.” No bojo do artigo *Deus na Filosofia Cristã*, explicaremos com maior detença e exação este tópico fundamental do pensamento tomasiano. Para isso, lançaremos mão das agudas análises de Étienne Gilson, que consagrou páginas clássicas a respeito desta questão e que dispensa maiores apresentações, e das do Prof. Battista Mondin, um dos *fundadores* e que foi também um dos *presidentes* da SITA: *Società Internazionale Tommaso d’Aquino*. Dentre tantas, uma das grandes contribuições do Prof. Mondin, Doutor em Filosofia e em Teologia pela *Universidade de Harvard*, além de escritor profícuo e professor durante anos da *Pontifícia Universidade Urbaniana*, foi distinguir, nitidamente, a tese de Tomás da de Martin Heidegger. Em Heidegger, o “ser” como que se confunde com o “nada”. Melhor, para Heidegger, o nada é enquanto é “condição de possibilidade” de tudo o que é. Em Tomás, ao contrário, o ser, concebido como ato de ser (*actus essendi*), é uma noção intensiva, e Deus, o *Ipsum Esse Subsistens*, é uma pessoa. Deus é Aquele que, *através do ato criador*, dá origem a todas as coisas que são. E todas as coisas que são, são mantidas no ser enquanto sustentadas por Deus, de cujo ser *participam*. Portanto, confundir a concepção de Tomás com a de Heidegger é, de fato, uma extravagância sem tamanho. Seja-nos permitido citar aqui, duas passagens emblemáticas nas quais o Prof. Mondin ilustra, com meridiana clareza, que o “anacronismo” está antes em nós do que em Tomás: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005. p. 225: “O ser mesmo, a realidade suprema que dá origem a todas as outras, esse ser subsistente que tem como própria essência toda a plenitude, toda a riqueza, toda a atualidade do ser, corresponde, como nota o próprio Tomás, àquilo que os filósofos costumam chamar com o nome de Deus. Nós, modernos, vítimas de inumeráveis preconceitos em relação ao ser, depois das graves distorções e dos profundos artificios a que o submeteram o idealismo, o positivismo, o existencialismo, o neopositivismo e a análise lingüística, hesitamos em atribuir a Deus o nome de ‘o ser mesmo’ (*esse ipsum*). Mas o escrúpulo não tem nenhum fundamento, se por ser entendemos o mesmo que Tomás de Aquino, ou seja, aquela perfeição suprema que recolhe em si todas as perfeições que costumamos atribuir a Deus. Para Tomás, o *esse ipsum*, ao invés de ser um título anônimo, como pode parecer a nós, modernos, é um título personalíssimo; ou melhor, é o único nome próprio de Deus.” (O itálico é nosso). *Idem. Op. Cit.* p. 227: “Do que dissemos conclui-se que o discurso ontológico de Tomás destaca-se nitidamente do discurso ontológico de Heidegger, embora ambos dêem grande revelação à ‘diferença ontológica’ que existe entre o ente e o ser. De fato, na especulação heideggeriana a diferença é apenas aparente, com a conseqüente dissolução dos entes no ser, ou, pior ainda, do ser nos entes. O esvaziamento da distinção real entre ente e ser impede Heidegger de levar a sério o discurso metafísico (dando preferência ao discurso poético) e de ter um conceito correto da divindade. Tomás de Aquino, porém, ao apostar na diferença ontológica, por um lado reconhece nos entes uma dignidade ontológica própria e, por outro, capta a sua (deles) dependência do ser, o qual goza de total e absoluta autonomia em relação aos entes. Concluindo, não é arbitrário afirmar que existe a possibilidade de elaborar uma sólida via ontológica, isto é, uma via do ser que leva até Deus e o apresenta sob aquele aspecto que só a ele pertence, a ‘esseidade’ plena, completa, perfeita, infinita, eterna, imutável. Por essa via encaminhou-se Tomás de Aquino no momento culminante da sua metafísica do ser, formulando várias argumentações exemplares e rigorosas, como pudemos mostrar examinando alguns textos menos célebres mas não menos importantes da *Summa Theologiae*. A prova ontológica é a grande via para Deus traçada por Tomás de Aquino e é também a única prova que pode ser chamada de especificamente tomista.” (Os itálicos são nossos). Poder-se-ia objetar ainda: este “argumento ontológico” não seria um retorno ao célebre argumento de Anselmo, do qual justamente Tomás parece decididamente afastar-se? Não. Tomás, não resta dúvida, refuta o argumento de Anselmo, tal como ele (Tomás) o conheceu. Na verdade, se o Aquinate chega ao Ser subsistente, não chega a Ele a partir do seu conceito. Tomás não descende do *Ipsum Esse Subsistens* aos entes finitos, senão que ascende da “carência ontológica” dos entes dados na experiência sensível ao *Ipsum Esse Subsistens*. Destarte, a “prova ontológica” tomasiana é *a posteriori* e não *a priori*. O Prof. Mondin não é menos claro quanto a este ponto: *Idem. Op. Cit.* p. 223: “Santo Tomás absolutiza o ser (como Parmênides), mas não absolutiza os entes. Estes certamente enraizam-se no ser e ao ser devem toda a sua realidade, mas não se apropriam dele de forma permanente (caducidade-finitude), de modo total (participação), de modo absoluto (gradualidade). *Todavia, Tomás não conclui pela subsistência do Ser a priori: não é da riqueza do seu conceito que ele conclui imediatamente pela sua existência. O argumento ‘ontológico’ de Tomás de Aquino não tem caráter dedutivo, como o de Anselmo, mas indutivo. Não é da realidade do ser que ele deduz a ‘datidade’ dos entes; antes, da ‘datidade’, carente e injustificada, dos entes é que ele remonta ao Esse ipsum subsistens.*” (O itálico é nosso).

3. A filosofia como “*theōría*”: o nascimento da “*epistḗmē*” pelo proceder do “*diálogos*”

Agora bem, o que se segue quando o homem se depara com a verdade? Inebriado desta luz, nasce nele a *theōría* (θεωρία), termo costumeiramente traduzido por *contemplação*. Porém, uma vez mais, a tradução reclama esclarecimentos. Na Grécia antiga, *theōría* significava, antes de tudo, *feira*. “*Theōría*” é, antes de qualquer coisa, *espetáculo*. Pois bem, a *theōría* filosófica não é senão a festa pela descoberta da verdade. É o homem absorto ante a claridade de uma luz inabarcável. Como Platão narra na *República*, o espetáculo do filósofo é a posse da verdade.¹¹ De fato, diante da verdade, não há mais o que se temer: nem a dor, nem a morte, nem a infelicidade. “*Theōría*”, portanto, trata-se de uma espécie de *celebração salvífica*, na qual o homem se encontra em condições de superar o medo da dor e da morte e isto de uma vez por todas, ou seja, de uma forma incontestável, vale dizer, sem a incerteza que a *mitologia* comportava. Sendo assim, nada mais inexato do que ler “*theōría*” como algo puramente abstrato. Falamos, isto sim, de um *evento*, ao mesmo tempo, profundamente *existencial e ontológico*. Chamamos “*theōría*”, antes de mais nada, a um acontecimento feliz, posto que por ele o homem celebra o encontro do remédio para a sua existência enferma. Dito, agora, positivamente, a filosofia tem sua *arkhḗ* (ἀρχή) num *páthos* (πάθος) pela *eydaimonía* (εὐδαιμονία), isto é, pela felicidade que só se perfaz quando se está sob a égide de um saber indestrutível, de uma luz inconfundível.

Digamos, ainda, que os antigos gregos tinham um nome para este conhecimento vivificante. Designavam-no *epistḗmē* (ἐπιστήμη). Geralmente traduz-se o vocábulo simplesmente por “conhecimento” ou “ciência”. Mas o fato é que ele não é qualquer conhecimento, nem mesmo qualquer “ciência”. “*Epí*” (ἐπί) significa “sobre” e *ístamai* (ἵσταμαι) “estar em pé”. *Epistḗmē*, por conseguinte, nomina um saber que *está em pé* e, por isso, permanece. Em outras palavras, a nomenclatura “*epistḗmē*” fala-nos de um saber que permanece “em pé”, porque sustentado “sobre” uma argumentação racional que alcançou a verdade (“*alétheia*”), que alcançou a sabedoria (“*sofía*”). Assim sendo, “*epistḗmē*” é um conhecimento fundado na verdade acerca da existência humana.

11 PLATÃO. **A República**. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2000. V. 475 E. p. 183: “Glauco – Quais são, então, na tua opinião, os verdadeiros filósofos? Sócrates – Os que amam o espetáculo da verdade.”

Finalmente, como alcançamos este conhecimento, a saber, a *epistēmē*? Através do diálogo (διάλογος). O termo “*diá*” (διά) geralmente é traduzido como “através”¹², enquanto “*lógos*” (λόγος) como *palavra, discurso*. Todavia, “*diá*” contém a partícula *di*’ (δι’)¹³, a qual indica *divisão*¹⁴ e, no caso específico, *diferença* entre dois “*lógoi*” (λόγοι) que se separam e se *distanciam* por se contrastarem, e se dissociam justamente por não possuírem, num mesmo termo, a verdade. De todo modo, esta “divisão”, para os gregos, é a causa, pois, de uma espécie de *distensão* intelectual, que é constitutiva do próprio diálogo. Por meio dela, o diálogo acontece. O “quê” do diálogo está exatamente nisto: num conhecimento que se produz e se fundamenta enquanto se *estende* por meio de argumentos que se contrastam. De forma que, longe de ser uma concordância, o diálogo pressupõe uma discordância e se inicia por ela. Todos os diálogos platônicos *alongam-se, alargam-se* e como que se tornam cada vez mais claros, luminosos e fulgurantes a partir das respostas que Sócrates dá às objeções que são levantadas ao seu próprio pensamento. É, pois, do diálogo, assim concebido como duas “falas” (*lógoi/lógoi*) que se contrastam, que nasce a *epistēmē*, isto é, a clareza, o esclarecimento, a certeza inabalável sobre uma determinada tese. Não há o que negar: só *dilatamos* o nosso pensamento, só alcançamos um saber inequívoco, quando pensamos por contrastes. Tomás acenava para isso:

Se alguém quiser escrever contra minhas soluções, ser-me-á muito agradável (*acceptissimum*= *aceitabilíssimo*). De fato, não há melhor maneira de descobrir a verdade e de refutar o erro que precisar defender-se dos opositores.¹⁵

Assim como no tribunal não se pode pronunciar um juízo sem ter ouvido as razões das duas partes, assim também quem se ocupa de

12 FREIRE, Antônio. **Gramática grega**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 209.

13 Tanto o *diá* quanto o *di*’ (forma suprimida) pode ser encarado como advérbio (*separando, dividindo*) ou como preposição (PEREIRA, 1957, p. 127; FREIRE, 2008, p. 209). Como preposição, ele possui dois casos: genitivo e acusativo. Como genitivo, ele significa “*através de*”, como geralmente é traduzido (PEREIRA, 1957, p. 127). Como acusativo, pode indicar a causa (“*por causa de*”) e, desta feita, podendo servir como elemento identificador de um gênero literário em particular, como é o caso das etiologias. Também no caso acusativo, ele pode significar “*com o auxílio de*” (PEREIRA, 1957, p. 127). Como substantivo, ele parece seguir a linha de aceção do advérbio: *dividindo, separando, dispersando, dum e doutro lado*, de onde advém diretamente os vocábulos *divisão, separação, distanciamento*. O *di*’, enquanto elisão de *diá*, também é amparado pela gramática grega de Antônio Freire (2008, p. 275) e pelo dicionário grego-português de Isidoro Pereira (1957, p. 127). (N. do R.)

14 PEREIRA, Isidoro. **Dicionário grego-português e português-grego**. 2ª ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1957. p. 127.

15 TOMÁS DE AQUINO. **De perfectione**, cap. 26. In: NICOLAS, Marie-Joseph. *Op. Cit.* São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 33. (O parêntese é nosso).

filosofia chegará mais facilmente a uma solução se conhecer o pensamento e as dúvidas de diversos autores.¹⁶

4. *A filosofia e o Theós: A presença do “theíōn” na Filosofia*

Afirmado isto, resta-nos ainda a interrogação: onde o aspecto teológico no início do filosofar? Onde o *Theós* (Θεός)? Agora bem, dizíamos acima, da verdade ou sabedoria como uma luz indestrutível. Ora, no grego arcaico, “Deus, Zeus ou divindade” é denominado por “Θεός”, cujo atributo por antonomásia é “*Dĩos*” (Δῖος), que designa brilhante, luminoso. De modo que Deus, Zeus e divindade, para o grego antigo, tinha invariavelmente a conotação de algo luminoso, brilhante. Destarte, a ideia de que Deus se identifica com a Luz, a Verdade e a Sabedoria começa a se delinear precisamente no espírito grego. E a filosofia, enquanto busca da verdade, da luz e da sabedoria, manifesta-se, desta sorte, também como uma *teologia*, isto é, como uma procura racional por Deus, única resposta incontrovertida à existência contingente do homem. Donde se dizer com razão:

Neste sentido, a filosofia é, desde o início, teologia, expressão racional do *theíōn*, do divino. Podemos, pois, datar dos filósofos pré-socráticos o nascimento da teologia.¹⁷

Passemos a considerar, específica e brevemente, as relações entre os primórdios do filosofar e o filosofar de Tomás de Aquino.

16 TOMÁS DE AQUINO. *Sententia Metaphysicae*, lib. 3, 1 n. 5. In: NICOLAS, Marie-Joseph. *Op. Cit.* São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 33.

17 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia: Problemas de Fronteira*. 3ª ed. Rev. Marcos Marcionilo e Silvana Cobucci. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 74.

5. Tomás de Aquino e a “Philosophía”: Do “diálogos” à “disputatio”

Vista assim de seu cume, temos que a filosofia nasce magnificente. Porém, ao nosso sentir, os gregos ficaram aquém de uma resposta que realmente satisfizesse os seus próprios “porquês”. Por outro lado, tampouco a modernidade, uma vez que negou o que herdou da tradição, e a contemporaneidade, cujo materialismo cientificista baseia-se unicamente em transpor para o corpo os atributos da alma, atingiram o ápice desta forma de saber que chamamos de filosofia. Pensamos, de fato, que a filosofia encontrará o seu apogeu, o seu píncaro, nos escolásticos, sobretudo em Tomás de Aquino. Acreditamos que Tomás, como nenhum outro, conseguiu unir, numa síntese coesa e orgânica, porquanto formada por argumentos convincentes e convergentes, toda a riqueza a que os gregos aspiraram. Em outras palavras ainda, ele conseguiu reunir, numa síntese eminente, todos os pilares da filosofia que acabamos de coligir. Com efeito, em Tomás o aspecto existencial encontra-se palpitante, pois se acha “em pé” “sobre” a pujança das demonstrações apodíticas. Ao mesmo tempo, os “preambula fidei” aí também vicejam por uma lógica invicta, abrindo assim caminho para uma vívida ciência teológica, cujo fim último não será outro senão a beatitude eterna, que consiste na contemplação festiva da Verdade na luz da glória. Sim, Deus visto face a face, eis o fim verdadeiramente último da própria filosofia, ainda que buscado por ela somente indireta e negativamente. Acerca da “angústia metafísica” como abertura à fé divina, dom de Deus, já que a indagação racional somente em parte consegue responder a ela, arrazoamos nosso Penido, exímio intérprete de Tomás:

Deixa-se um homem arrastar pela vida automatizada de todos os dias; os problemas da sobrevivência individual da família, da profissão, o alternar-se de afazeres e distrações, os infinitamente pequenos enfim de que é entretecida a cotidiana monotonia, levam-lhe o tempo todo. Não pensa muito além do futuro imediato, sobretudo não cogita na morte. Mas eis que um acontecimento inesperado – perigo, malogro, doença, perda de um ente querido, pouco importa – arranca-o à rotina e nele desperta a angústia metafísica. Verifica então que não é auto-suficiente, que não consegue sozinho dar um sentido aceitável à própria vida, que embora o vertiginoso progredir das ciências estamos mais longe do que nunca de responder às questões fundamentais. Sente sobretudo *o chamamento da morte*, a vertigem desse instante em que cedo ou tarde – e por mais tarde que seja, sempre cedo demais – tudo nos faltará e deveremos arrancar-nos às coisas a que ainda mais

legitimamente nos apegamos, para mergulhar na imensa noite. Do seio dessa angústia metafísica, surgem em tropel as interrogações inoportunas: Valerá a pena viver? Qual é a razão de ser desses curtos anos de luta? Será a existência um amontoado de perguntas sem respostas ou, se lhe cabe um sentido, qual será ele? Que fim deverá o homem perseguir? Gozar todos os prazeres desde os mais grosseiros até os mais requintados? Cultivar harmoniosamente o espírito à procura do saber? Dominar a natureza para produzir e amontoar riquezas? Estancar em si a sede de viver e engolfar-se na indiferença do nirvana? Por entre este tumulto, levanta-se uma voz serena e augusta, a voz da Igreja, portadora da eterna e infalível sabedoria: único é o sentido da vida: Deus! Única, por conseguinte a definição verídica, exata, da vida: o caminhar do homem até Deus. Mas, indagamos, como logramos atingir tão transcendente meta? Deus está longe demais, é inacessível demais; alguém O viu porventura? E a resposta se faz ouvir: “Sem fé é impossível agradar a Deus porque é necessário que aquele que se aproxima de Deus *creia* que Ele existe e é o galardoador dos que o buscam” (Hb 11, 6). A fé e só ela pode dar um sentido satisfatório à vida, porque ela e só ela indica a meta real de nosso itinerário e os meios de atingi-la. (...) Deus sendo o término autêntico da vida, e a fé o meio de consegui-lo, não ter fé é votar-se por necessidade ao malogro final.¹⁸

Sem pretendermos entrar nos meandros que nos levam do conhecimento natural de Deus ao sobrenatural, e atendo-nos aqui ao âmbito filosófico, sobretudo ao da *Summa Theologiae*, mas também ao de outras obras do Aquinate, urge dizer que este conhecimento filosófico do qual falamos neste artigo é buscado em suas obras através duma forma aprimorada do “método” grego do *diálogo*, a saber, a *disputatio*. A *Summa* é, pois, uma espécie de chama acesa e ardente, uma luz que não se apaga, uma obra literalmente sem ponto final, porque nela palpitam as *disputas*; é um projeto aberto, um pensamento que se dilata, um conjunto de ideias que se esclarecem por objeções. Nela, os argumentos se expandem quando contraditos, e a clareza resplandece quando a resposta distende-se em respostas às objeções. Na *Summa*, o contraditório é sempre uma oportunidade de aprofundamento. Desta sorte, a *Summa* é obra sem fecho, um cume, sim, mas aberto a um horizonte sem fim, bem diversa, portanto, da imagem que nos advém dela pelo famoso delírio de Brás Cubas.¹⁹ Neste sentido,

18 PENIDO, Maurílio Teixeira Leite. **Iniciação Teológica I: O Mistério da Igreja**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1956. pp. 8 e 9.

19 ASSIS, Machado de. **Memórias Póstumas de Brás Cubas**. 9ª ed. São Paulo: Ática, 1982. p. 19 In: NASCIMENTO, Carlos Arthur R. **Santo Tomás de Aquino: O Boi Mudo da Sicília**. São Paulo: EDUC, 1992. pp. 87 e 88: “Logo depois, senti-me transformado na *Summa Theologica* de S. Tomás, impressa num volume, e encadernada em marroquim, com fechos de prata e estampas; idéia que me dava ao corpo a mais completa imobilidade; e ainda agora me lembra que, sendo as minhas mãos os fechos do livro, e cruzando-as eu sobre o ventre, porque a atitude lhe dava a imagem de um defunto.”

nada há nela de cadavérico, senão o contrário: é uma dignidade, uma eminência do gênio humano perto da qual nossas produções contemporâneas apresentam-se como que obras por cavernícolas. Um não adepto do pensamento de Tomás, R. Bongli, que traduziu parte da *Metafísica* de Aristóteles para o italiano no século XIX, acerca do *Comentário* de Tomás à *Metafísica* do Estagirita, já dizia:

Grande figura, verdadeiramente, Santo Tomás! Que pensamento agudo e sólido! Quanta clareza e equilíbrio! Não há dificuldade que o desencoraje, questão que o afaste, obstáculo que o detenha. Tentar compreender não é para ele uma curiosidade, mas uma obrigação: e o esforço da inteligência o demonstra, mas não o anuncia. Jamais um desprezo, uma maldição, uma trapaça, uma ira, uma reprovação, um riso para os seus adversários de qualquer espécie: sempre pronto a discutir, seguro de suas armas sem ser pretensioso.²⁰

Também nosso coetâneo, o *celebérrimo historiador italiano da filosofia*, Giovanni Reale, não sendo tampouco um tomasiano, por ocasião do seu estupendo *Comentário à Metafísica de Aristóteles*, confessa que as “intuições geniais” de Tomás não envelheceram; inclusive do ponto de vista histórico, não podem ser relegadas ao passado:

E, particularmente, não sendo tomista, minha escolha de Tomás foi determinada justamente pela verificação de sua excelência objetiva e utilidade inclusive, do ponto de vista histórico.²¹

Ainda nesta mesma linha, recordemos que, em latim, “plica” significa dobra. Daí a nossa palavra “complicada” significar, antes de qualquer coisa, algo não visto porque dobrado e redobrado. Lembremos, ademais, que o termo “ex”, em latim, significa, o mais das vezes, “para fora”. Donde o nosso termo “explicar” denotar, antes de tudo, um lançar para fora as dobras, um desdobrar, um desfazer as dobras a fim de que o leitor ou ouvinte possa ver o que antes as dobras não lhe permitiam contemplar.²² Ora, a *Summa* e as *Questões Disputadas* dos medievais, preponderantemente as de Tomás, não são senão partes que se desdobram em *questões* que, por sua vez, desmembram-se em *artigos*, que, por seu lado, desdobram-se em argumentos e respostas às objeções. Por isso, a *Summa* não é algo inerte ou inerte, mas em

20 *Metafísica d’Aristotele, volgarizzata e commentata da R. Bonghi*, Livros I-VI, Turim, 1854. In: REALE, Giovanni. *Metafísica vol. I: Ensaio introdutório*. 2ª ed. Trad. Marcelo Perine. Rev. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2005. pp. 18 e 19.

21 REALE. *Metafísica vol. I: Ensaio introdutório*. p. 19.

22 LAUAND, Luiz Jean. *As dobras da língua*. Disponível em: <<http://revistalingua.uol.com.br/textos/76/as-dobras-da-lingua-250786-1.asp>> Acesso em: 06/06/2013.

seu próprio constituir-se, ela consiste num vigoroso movimento no qual a verdade *se desvela* com o fito de ser *simplesmente* dita. Seus argumentos, porquanto provindos direta ou indiretamente do ensino, são verdadeiros sinalizadores [Notemos que o verbo ensinar (*insignare, insignire*) significa “sinalizar”]²³, e só o são, ratificamos, enquanto Tomás os recolhe das *Disputas* escolares do seu tempo, cujo dinamismo exige um pensar que se desabrocha e se consolida somente lidando com as objeções. Assim, a obra de Tomás afigura-se como o ensino da verdade a desenvolver-se em permanente erudição, erudição esta que não é senão, segundo nos sugerem os próprios termos dos quais provém o vocábulo, “ex”/“rude”, um lançar para fora tudo quanto nos embrutece, um lapidar o quanto se ache em nós em estado bruto. É, pois, assim que a verdade é descoberta e reluz de forma inegável a quem quer que se depare com ela. O Aquinate, em diversos momentos, aponta para isso:

(...) é preciso amar tanto aquele de quem adotamos a opinião como aquele de quem nos separamos; pois um e outro aplicaram-se à busca da verdade, e um e outro são nossos colaboradores.²⁴

Os pensadores são também ajudados indiretamente por seus predecessores, pelo fato de os erros desses fornecerem meios de descobrir a verdade por uma reflexão mais séria. Portanto, convém sermos gratos a todos os que nos ajudam a conquistar o bem da verdade.²⁵

Passemos às considerações finais deste trabalho.

Conclusão: a verdade é, sob certo aspecto, filha do tempo (Veritas temporis filia)

Eis, pois, os nossos artigos como uma primeira tentativa de mostrar como os medievais foram os mais legítimos representantes do gênio helênico, frisando sempre o coeficiente de singularidade com o qual, entre eles, compareceu Tomás de Aquino. Com

23 LAUAND, Luiz Jean. RUBIO, Juliana Bassana. **As razões da língua: cultura e ensino de inglês**. CEMOrOC-Feusp/IJI-Universidade do Porto: *Notatum* 30, set-dez 2012. p. 88.

24 TOMÁS DE AQUINO. **Sententia Metaphysicae**, lib. 12, 9 n. 14. In: NICOLAS, Marie-Joseph. *Op. Cit.* São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 33.

25 TOMÁS DE AQUINO. **Sententia Metaphysicae**. Lib. 2, 1 n. 15 e 16. In: NICOLAS, Marie-Joseph. *Op. Cit.* São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 33.

outras palavras, mais do que trazer a razão pela qual não somos cartesianos, kantianos, etc., queremos apresentar a existência de um pensamento tomasiano e o “porquê” de sermos tomasianos e não cartesianos, kantianos, etc. Escusado será dizermos que ser tomasiano não significa somente aderir formalmente à filosofia de Tomás, mas, aderindo formalmente à filosofia de Tomás, conjugar, no presente e no futuro, o verbo filosofar em Tomás, isto é, a partir do seu legado: *a busca da verdade em sua integralidade*. Ser tomasiano é, pois, pensar o nosso tempo com Tomás, ou seja, desde a sua síntese, ímpar por ter como protagonista unicamente a verdade. Entretanto, este jeito de pensar tomasiano é, ao mesmo tempo, um estar aberto, como o próprio Tomás, à verdade, venha ela de onde vier. Quando consultado por um confrade sobre como se adquire a sabedoria, Tomás, entre outras coisas, recomendou-lhe: “Não atentes a quem disse, mas ao que é dito com razão e isto, confia-o à memória.”²⁶ Na *Suma*, afirma sem pestanejar:

Portanto, deve-se dizer que toda verdade (*omne verum*), dita por quem quer que seja (*quocumque dicatur*), vem do Espírito Santo enquanto infunde em nós a luz natural e nos dá a moção necessária para entender e exprimir esta verdade (*intelligendum et loquendum veritatem*).²⁷

Com efeito, o Aquinate, em diversos momentos da sua imensa obra, sinaliza para um movimento que consiste justamente num *progresso do pensar* que se dá *por um aprofundamento* e não *por uma substituição* do que já foi conquistado. Ora, reiteramos, procurar e estar aberto a estes novos *aprofundamentos*, é, precisamente, ter *um jeito de pensar tomasiano*.²⁸ De fato, como anões sobre os ombros de gigantes – de acordo com a sugestiva e instigante metáfora de Bernardo de Chartres – também Tomás acreditava que só podemos ver mais longe, quando não nos esquecemos do que é passado pelo tempo, mas perene pela

26 TOMÁS DE AQUINO. **De modo studendi (Carta sobre o modo de estudar)**. 9. Trad. Luiz Jean Lauand. In: LAUAND, Luiz Jean (Org.) **Cultura e Educação na Idade Média: Textos do Século V ao XIII**. Martins Fontes: São Paulo, 1998. p. 304.

27 TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I-II, 109, 1, ad 1. (Os parênteses são nossos).

28 MARITAIN, Jacques. **Sete Lições Sobre o Ser**. 2ª ed. Trad. Nicolás Nyimi Companário. São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 17: “Onde predomina, ao contrário, o aspecto mistério, trata-se de penetrar sempre mais no *mesmo*. O espírito permanece no lugar, gravita em torno de um centro, ou penetra cada vez melhor uma mesma densidade. É um progresso no mesmo lugar, um progresso por *aprofundamento*. É desta forma que no ‘aumento’ intensivo dos hábitos a inteligência, como diz João de Santo Tomás, não deixa de mergulhar no objeto, no mesmo objeto, *vehementius et profundius*, mais veementemente e mais profundamente. Deste modo, podemos ler e reler sempre o mesmo livro, ler e reler a Bíblia, e, a cada vez, ocorre uma descoberta nova e mais profunda. Claro está que, na vida da humanidade uma tradição intelectual, a continuidade estável de uma doutrina fundada sobre princípios que não mundam são a condição de tal progresso.”

validade. Entretanto, é preciso acentuar: a cada geração o condão, o múnus de aprofundar-se na verdade:

Se alguém procedendo através do tempo, investiga a verdade, o tempo o ajuda a encontrá-la. Não só enquanto a um mesmo homem, que depois de um tempo verá o que não vira ao princípio, mas também enquanto a diversos homens, como quando um capta as coisas que descobriram seus predecessores e acrescenta algo. Para qualquer homem pertence agregar o que falta no considerado pelos predecessores.²⁹

Da parte da razão, porque parece ser natural da razão humana chegar gradualmente do imperfeito ao perfeito. Por isso, vemos nas ciências especulativas que aqueles que por primeiro filosofaram, transmitiram algumas coisas imperfeitas, que depois, pelos pósteros, se tornaram mais perfeitas.³⁰

Por fim, fazemos nossas as palavras de Boécio, o “último dos romanos” e “o primeiro dos escolásticos”, em sua célebre imagem da Filosofia, feita quando, em seu cárcere, esperava a morte que lhe era iminente. De algum modo, esta magnífica descrição de Boécio abarca tudo quanto dissemos e como pensamos que deva ocorrer este aprofundamento na verdade, a saber, com um engajamento vital:

Enquanto refletia silenciosamente sobre estas coisas e consignava por escrito os meus amargos queixumes, pareceu-me que sobre a minha cabeça se erguia a figura de uma senhora de mui venerando aspecto. Seu olhar era extraordinariamente vivo e penetrante. Sua tez era luzidia e seu vigor inesgotado, embora, por sua grande idade, parecesse pertencer a outra geração que não à nossa.

Era de estatura variável. Ora assumia proporções humanas comuns, ora o alto da sua cabeça parecia tocar o céu; e ao erguê-la algo mais, penetrava o próprio céu, subtraindo-se à vista humana.

Suas vestes, artisticamente confeccionadas do mais fino tecido, eram feitas de material imperecível. Segundo me fez saber mais tarde, ela mesma as tecera com suas mãos. Seu brilho, como o de uma pintura esfumada, empanara-se pela ação do tempo.

Na orla inferior lia-se, bordada no estofa, a letra grega Π, e, na superior, a letra Θ (filosofia prática e teórica). Entre as duas letras

29 TOMÁS DE AQUINO. **Comentário de Tomás de Aquino à Ética a Nicômaco**. L. I, Lect. 11, n.º. 3. Trad. LIMA, José Jivaldo. In: **Revista Signum**, 2010, vol. 11, n. 2. p. 340. Disponível em: <<http://www.revistasignum.com/signum/index.php/revistasignumn11/issue/view/2/showToc>> Acesso em: 25/01/2013.

30 TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I-II, 97, 1, C.

parecia delinear-se uma série de degraus, à guisa de escada, ligando o símbolo inferior ao superior. Contudo, aquela mesma veste fora dilacerada por mãos violentas. Cada qual lhe arrancara os fragmentos que pudera alcançar. Na mão direita trazia alguns livros, e na esquerda, um cetro.³¹

Os links dos referidos artigos:

Deus na Filosofia Grega: A aporia entre Religião e Filosofia:

<http://www.filosofante.org/filosofante/?mostra=noticia&ver=1&id=9&le=F12&label>

Deus na Filosofia Cristã: A concordância entre Filosofia e Religião sob a Primazia do Esse:

<http://www.filosofante.org/filosofante/?mostra=noticia&ver=1&id=8&le=F12&label>

Deus na Filosofia Moderna: A perda do primado do Esse:

<http://www.filosofante.org/filosofante/?mostra=noticia&ver=1&id=7&le=F12&label>

Deus na Filosofia Contemporânea: Deus e a Ciência:

<http://www.filosofante.org/filosofante/?mostra=noticia&ver=1&id=6&le=F12&label>

31 BOÉCIO. *De Consolatione Philosophiae*. I, I. In: BOEHNER, Philotheus, GILSON, Etienne. **História Da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa**. 7ª ed. Trad. Raimundo Vier. Rio de Janeiro: VOZES, 2000. p. 222.

Bibliografia

ARISTÓTELES. **Metafísica**. In: REALE, Giovanni. **Metafísica II: Texto grego com tradução ao lado**. 2ª ed. Trad. Marcelo Perine. Rev. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

ASSIS, Machado de. **Memórias Póstumas de Brás Cubas**. 9ª ed. São Paulo: Ática, 1982. In: NASCIMENTO, Carlos Arthur R. **Santo Tomás de Aquino: O Boi Mudo da Sicília**. São Paulo: EDUC, 1992.

BOÉCIO. **De Consolatione Philosophiae**. In: BOEHNER, Philotheus, GILSON, Etienne. **História Da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa**. 7ª ed. Trad. Raimundo Vier. Rio de Janeiro: VOZES, 2000.

FREIRE, Antônio. **Gramática grega**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

LAUAND, Luiz Jean. **As dobras da língua**. Disponível em: <<http://revistalingua.uol.com.br/textos/76/as-dobras-da-lingua-250786-1.asp>> Acesso em: 06/06/2013.

_____. RUBIO, Juliana Bassana. **As razões da língua: cultura e ensino de inglês**. CEMOrOC-Feusp/IJI-Universidade do Porto: *Notatum* 30, set-dez 2012. p. 88.

Metafísica d'Aristotele, volgarizzata e commentata da R. Bonghi, Livros I-VI, Turim, 1854. In: REALE, Giovanni. **Metafísica vol. I: Ensaio introdutório**. 2ª ed. Trad. Marcelo Perine. Rev. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MARITAIN, Jacques. **Sete Lições Sobre o Ser**. 2ª ed. Trad. Nicolás Nyimi Companário. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005.

PENIDO, Maurílio Teixeira Leite. **Iniciação Teológica I: O Mistério da Igreja**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1956.

PEREIRA, Isidoro. **Dicionário grego-português e português-grego**. 2ª ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1957.

PLATÃO. **A República**. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

_____. **Teeteto**. In: REALE, Giovanni. **Metafísica III: Sumário e Comentários**. 3ª ed. Trad. Marcelo Perine. Rev. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

REALE, Giovanni. **Metafísica vol. I: Ensaio introdutório**. 2ª ed. Trad. Marcelo Perine. Rev. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. **Metafísica II: Texto grego com tradução ao lado**. Trad. Marcelo Perine. Rev. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. **Metafísica III: Sumários e Comentário**. 3ª ed. Trad. Marcelo Perine. Rev. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

SELVAGGI, Filippo. **Filosofia do Mundo: Cosmologia Filosófica**. Trad. Alexander A. Macintyre. Rev. H. C. de Lima Vaz. São Paulo: Edições Loyola, 1988.

SEVERINO, Emanuele. **I Presocratici e la nascita della filosofia**. Roma: La repubblica e L'espresso, 2009. DVD (01:30:51). (Collana **Il Caffè Filosofico**, v. 1).

TOMÁS DE AQUINO. **Comentário de Tomás de Aquino à Ética a Nicômaco**. Lib. L. Trad. LIMA, José Jivaldo. In: **Revista Signum**, 2010, vol. 11, n. 2. Disponível em: <<http://www.revistasignum.com/signum/index.php/revistasignum11/issue/view/2/showToc>>. Acesso em: 25/01/2013.

_____. **De caelo**. In: NASCIMENTO, Carlos Arthur R. **Santo Tomás de Aquino: O Boi Mudo da Sicília**. São Paulo: EDUC, 1992.

_____. **De perfectione**. In: NICOLAS, Marie-Joseph. **Introdução à Suma Teológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

_____. **De modo studendi (Carta sobre o modo de estudar)**. Trad. Luiz Jean Lauand. In: LAUAND, Luiz Jean (Org.) **Cultura e Educação na Idade Média: Textos do Século V ao XIII**. Martins Fontes: São Paulo, 1998.

_____. **O ente e a essência**. 2ª ed. Trad. Carlos Arthur do Nascimento. Rio de Janeiro: Editoras Vozes, 2005.

_____. **Quodlibet III.** In: MOURA, Odilão. **Introdução à Suma Contra os Gentios.** Porto Alegre: Sulina, 1990.

_____. **Quodlibet IV.** In: NICOLAS, Marie-Joseph. *Op. Cit.* São Paulo: Edições Loyola, 2001.

_____. **Sententia Metaphysicae.** In: NICOLAS, Marie-Joseph. *Op. Cit.* São Paulo: Edições Loyola, 2001.

_____. **Suma Contra os Gentios.** Trad. Odilão Moura. Rev. Luiz A. De Boni. Porto Alegre: Sulina, 1990.

_____. **Suma Teológica.** Trad. Aimom- Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. **Super De Trinitate.** In: LAUAND, Luiz Jean. **Tomás de Aquino: Vida e Pensamento – Estudo introdutório geral (e à questão “Sobre o verbo”).** São Paulo: Martins Fontes, 1999.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia: Problemas de Fronteira.** 3ª ed. Rev. Marcos Marcionilo e Silvana Cobucci. São Paulo: Edições Loyola, 2002.