

INVERTENDO A HIERARQUIA

INVERTING THE HIERARCHY

CARLOS ARTHUR RIBEIRO DO NASCIMENTO*

Resumo: Na hierarquia das faculdades cognoscitivas segundo Tomás de Aquino, os sentidos ocupam o lugar menos elevado e, entre estes, o gosto e o tato. Do mesmo modo, no que se refere aos atos humanos, as paixões que são comuns aos humanos e aos outros animais situam-se em nível abaixo dos atos da razão e da vontade. Ora, Tomás de Aquino recorre a um vocabulário dos sentidos (gosto, toque) e paixões (sofrer as coisas divinas) para expressar a forma acabada de conhecimento. Pretende-se refletir sobre este uso da linguagem.

Palavras-chave: sentidos; paixões; linguagem; conhecimento.

Abstract: In Thomas Aquinas' hierarchy of cognitive faculties the senses, and in particular taste and touch, belong to a lower level. Accordingly, when taken in reference to human acts, the passions that are common to both humans and other animals are below the acts of reason and will. Nevertheless, Thomas Aquinas makes use of a vocabulary drawn from the senses (taste, touch) and from the passions (*pati divina*—to suffer divine things) to express the accomplished form of knowledge. We intend to reflect upon this use of language.

Keywords: senses; passions; language; knowledge.

Na hierarquia das faculdades humanas, segundo Tomás de Aquino, os sentidos e o apetite sensível (concupiscível e irascível), comuns aos humanos e aos outros animais, situam-se num nível abaixo da razão e da vontade, faculdades propriamente humanas. O mesmo se dá com os atos de tais potências: também o conhecimento sensível e os atos do apetite sensível (as paixões ou sentimentos) situam-se abaixo do conhecimento intelectual e dos atos próprios da vontade como apetite intelectual, tais como querer ou escolher.

Observa-se, no entanto, uma pelo menos aparente inversão da hierarquia quando Tomás fala de duas das virtudes teologais, que trazem nomes de paixões (a esperança e a caridade-amor) e do dom do Espírito Santo correspondente à virtude teologal da esperança, que tem também o nome de uma paixão – o temor. Igual inversão de hierarquia se verifica quando é abordada por Tomás de Aquino a forma mais elevada de conhecimento a que os humanos podem aspi-

* Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento é professor na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. E-mail: carlos-arthur@ajato.com.br

rar – a sabedoria que é dom do Espírito Santo. Neste contexto retoma ele o vocabulário do conhecimento sensorial, falando dos sentidos espirituais e de seus atos, entre os quais sobressaem o tato e o gosto com os respectivos atos – toque e sabor, considerados justamente os sentidos mais materiais. Utiliza-se também o vocabulário das paixões. Tomás de Aquino parece ter especial apreço pelo que diz Dionísio nos *Nomes divinos* (cap. 2, §9) ao se referir a Hieroteu, que foi instruído não apenas na medida em que aprendeu as coisas divinas mas em que as sofreu: “*Hierotheus doctus est non solum discens sed et patiens divina*”. Tomás lê nesta frase o contraste entre a sabedoria teológica obtida pelo estudo e a sabedoria, dom do Espírito Santo, que habilita para julgar, não com base em princípios de ordem conceitual, mas por uma conaturalidade ou afinidade com o divino. É este amplo leque de temas e problemas que seria preciso detalhar e discutir, recorrendo aos textos em que Tomás de Aquino fala deles. Passemos, pelo menos, a algumas indicações.

No que toca à esperança, Tomás a estuda desde o *Escrito sobre os Livros das Sentenças* (liv. III, Dist. 26), como bacharel sentenciário no início de seu primeiro ensino parisiense (1252-54). Dedicou-lhe também uma curta questão disputada, *De spe*, no final do segundo ensino parisiense (1271-72) e, portanto, mais ou menos contemporânea das questões da *Secunda Secundae* (Quest. 17-22) sobre a esperança. Seria preciso ter em conta que a *Suma de teologia* contém um tratamento da esperança e do temor ou medo no bloco de questões da I^aII^{ae} dedicado às paixões (I^aII^{ae}, Quest. 40 e 41). Mencione-se também que um capítulo do livro III da *Suma contra os gentios* (cap. 153), redigido na Itália, provavelmente antes de Tomás ir para Roma em 1265, estando pois em Orvieto, aborda a esperança.

Relembrando que o termo *passio* (paixão, emoção) designa a operação do apetite sensível (cf. I^aII^{ae}, Quest. 22), o *Escrito sobre os livros das Sentenças* e a questão disputada *Sobre a esperança* apresentam algumas indicações metodológicas importantes. Lê-se, com efeito, no primeiro (Liv. III, Distinção 26, Quest. 1, art. 5, resp., nn. 70-73):

Cumpra dizer que as operações da parte sensitiva são mais conhecidas para nós do que as operações da parte intelectual, porque nosso conhecimento começa pelo sentido e termina no intelecto. Mas, porque o que é menos conhecido, é conhecido a partir do que é mais conhecido, e os nomes são dados às coisas para torná-las conhecidas, por isso os nomes das operações da parte sensitiva são transferidos para as operações da parte intelectual e posteriormente do que é humano para o divino.

Isto é patente nas operações apreensivas porque se diz que sentimos e vemos aquilo que apreendemos como que presente de modo certo pelo intelecto; diz-se que imaginamos quando concebemos pelo intelecto o que é uma coisa. O mesmo se dá com os demais, embora isto seja entendido de maneira diferente, quando é dito sobre a apreensão sensitiva, que apreende materialmente e no

que é particular e sobre a apreensão intelectual, que apreende imaterialmente e no universal. Por isso, dá-se também à operação intelectual algum nome, tal como entender, saber e semelhantes, pelo qual é distinguida da operação sensitiva.

De modo semelhante, os nomes das operações apetitivas da parte sensível são transferidos para as operações apetitivas da parte intelectual. Estão, no entanto, na parte sensitiva a modo de paixão material e na parte intelectual a modo de ato simples não materialmente. Por isso, também alguns nomes, tais como querer, escolher e semelhantes, são dados ao apetite intelectual, que o distingue dos demais.

Assim, portanto, a esperança na parte sensitiva designa uma certa paixão material e na parte intelectual uma operação simples da vontade que tende imaterialmente para algo difícil.

Tomás se mostra, assim, perfeitamente consciente de uma lei do pensamento humano, que vai do mais conhecido para nós ao que nos é menos conhecido, começando pela percepção sensorial e transpondo para o domínio do imaterial e conceitual o vocabulário próprio do que se refere aos sentidos. Tal lei não diz respeito apenas ao processo de conhecimento (e de apetição) dos indivíduos humanos. Ela é uma característica também da vida humana coletiva ao longo da história. Basta aqui lembrar o que Tomás diz sobre a história da filosofia grega, que para ele, percorre, dos pré-socráticos a Platão e Aristóteles, este caminho do material e dos sentidos ao intelecto (e à vontade).¹

Referindo-se mais particularmente à paixão da esperança, a questão disputada *Sobre a esperança* (art. 1, resp. ao 6º arg.) acrescenta: “nenhuma virtude pode ser propriamente denominada por alguma paixão, a não ser uma virtude teologal. Pois as virtudes intelectuais pertencem à faculdade cognitiva e as paixões da alma estão na faculdade apetitiva. Quanto às virtudes morais, constituem o meio nas paixões; donde, uma virtude moral não ser denominada por alguma paixão pura e simplesmente, mas pela moderação das paixões, assim como a temperança, a força e semelhantes. Ora, um movimento da mente humana que de algum modo alcançasse Deus pertence à virtude;² por isso, os nomes dos movimentos simples ou das paixões são adaptados às virtudes teologais.

Visto que o objeto das virtudes teologais é Deus, que é o sumo bem, é manifesto que as paixões cujo objeto é um mal, não podem denominar virtudes teologais. Também, de modo semelhante, quando a virtude teologal pertence

¹ NASCIMENTO, C. A. R. Sto. Tomás e a história da filosofia grega. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, v. 7, 1997. pp. 253-261.

² A virtude torna bom o agente e o ato. Ora, a bondade nos atos humanos se dá pela sua regulação ou medida. Há uma dupla medida dos atos humanos: imanente (a razão) e transcendente (Deus). Cf. II^{II}ac, Q.17, a.1.

apenas ao estado de peregrinação antes do juízo, as paixões cujo objeto é o bem presente, como o prazer e a alegria, não são nomes de algumas virtudes mas pertencem antes à beatitude; donde o prazer ser posto como um dos dotes da beatitude. Quanto ao desejo, importa de fato movimento para o futuro, mas sem alguma atração presente a Deus ou contato espiritual com ele; donde o desejo também não denominar alguma virtude.

Resta, pois, que só a esperança e o amor denominam virtudes teologais.

Vemos aqui Tomás tomar como ponto de partida o que nos é mais acessível (as paixões humanas e as virtudes intelectuais e morais) e proceder por sucessivas eliminações para mostrar como é apropriado denominar duas virtudes teologais pelo amor e a esperança: elas são movimentos simples tendo por objeto o sumo bem, ainda não presente (futuro) mas com alguma atração a ele ou contato espiritual com ele.

Como já foi dito, Tomás manifesta um particular interesse pelo que Dionísio diz de Hieroteu (*Nomes divinos*, cap. 2, §9): “*Hierotheus doctus est non solum discens sed et patiens divina*”. Esta frase é citada por ele repetidas vezes, como, por exemplo em: *Escrito sobre os livros das Sentenças*, Liv. III, Dist. 35, Q. 2, a. 1, questiúncula 1, sol. 1; Questão disputada *Sobre a Verdade*, Q. 26, a. 3, arg. 18 e ad 18^m; *Suma de teologia*, I^a, Q. 1, a. 6, ad 3^m; I^aII^{ae}, Q. 22, a. 3, arg. 1 e ad 1^m; II^aII^{ae}, Q. 45, a. 2; *Comentários aos Nomes divinos*, cap. II, lição IV, nn. 191-192.

Neste último texto, Tomás de Aquino indica três modos pelos quais Hieroteu adquiriu seu conhecimento: primeiro, aprendendo dos Apóstolos; segundo por seu próprio estudo das Escrituras. O terceiro modo é o que interessa aqui:

o terceiro modo de adquirir, é que lhe foi ensinado o que disse por *certa inspiração mais divina* do que comumente se faz a muitos, *não apenas aprendendo, mas também sofrendo o que é divino*, isto é, não apenas recebendo no intelecto a ciência do que é divino, mas também amando, a isto se uniu pelo afeto. De fato, a paixão parece pertencer mais ao apetite do que ao conhecimento, pois o que é conhecido está no cognoscente de acordo com o modo do cognoscente e não de acordo com o modo das coisas conhecidas, mas o apetite move para as coisas, de acordo com o modo pelo qual são em si mesmas e assim, como que se fixa nas próprias coisas. Ora, assim como alguém virtuoso é aperfeiçoado pelo hábito da virtude que tem no afeto, para julgar a respeito do que cabe a esta virtude, também aquele que se fixa no divino, recebe divinamente o juízo correto a respeito das coisas divinas.

Tomás mantém que este juízo é um ato do intelecto, mas motivado por esta união com o divino pelo amor, união esta que é expressa, servindo-se de Dionísio, como um sofrer, paixão ou compaixão. A I^aII^{ae}, Q. 22, a. 3, ad 1^m resume: “*Chama-se de paixão do divino a afeição ao divino e a união com ele pelo amor*”.³

³ Cf. MONTAGNE, B. Les deux fonctions de la sagesse: ordonner et juger. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris, v. 53, pp. 675-686, 1969.

A frase de Dionísio abre também uma outra perspectiva permitindo voltar ao que Tomás dizia sobre a transposição do vocabulário do domínio da sensibilidade para o domínio do intelecto e da vontade, bem como para o discurso sobre as realidades transcendentais. Eis um texto que retoma a distinção entre conhecimento especulativo e afetivo, introduzindo o vocabulário da experiência, ligada aos sentidos:

há um duplo conhecimento da bondade ou vontade divina. Um especulativo. Quanto a este, não é permitido duvidar nem pôr à prova se a vontade de Deus é boa ou se Deus é agradável. O outro é um conhecimento afetivo ou experimental da bondade ou vontade divina, quando alguém experimenta em si mesmo o gosto da doçura divina e a complacência da vontade divina, assim como Dionísio diz de Hieroteu no capítulo 2º dos *Nomes Divinos*, que foi instruído no que é *divino pela compaixão para com ele*. Somos admoestados para que ponhamos à prova a vontade de Deus e degustemos sua suavidade, desta maneira. (IIªIIªe, Q. 97, a. 2, ad 2ªm)

As referências ao gosto são frequentes neste contexto, como assinala Feliza Elizondo.⁴ Tomás não deixa de se referir à etimologia que considera a sabedoria como uma ciência saborosa (*sapida scientia*). Ao mesmo tempo faz questão de situar o papel do intelecto e da vontade. Ao interpretar uma expressão de Agostinho, que dizia na *Epístola 140* que “a sabedoria é a caridade de Deus”, diz ele que “Agostinho fala da sabedoria quanto à sua causa. Da qual também é tomado o nome de sabedoria, na medida em que implica um certo sabor” (IIªIIªe, Q. 45, a. 2, ad 1ªm). Ou ainda de maneira mais explícita: “A sabedoria implica sabor quanto à dileção precedente, não quanto ao conhecimento subsequente, a não ser em razão do deleite que acompanha o próprio conhecimento em ato” (*Escrito sobre os livros das Sentenças*, Liv. III, Dist. 35. Q. 2, a. 1, sol. 3, ad 1ªm). A sabedoria, para Tomás de Aquino, diz respeito ao intelecto, mas aqui se trata de uma sabedoria que habilita a julgar com base no amor de Deus, amor este que constitui o motivo do juízo intelectual. Trata-se de um julgamento que se apóia na afinidade com Deus produzida pela caridade.

Pode-se notar a mesma maneira de ver quando Tomás fala da contemplação, ato da sabedoria. Eis o que diz na IIªIIªe, quest. 180, art. 7:

Alguma contemplação pode ser prazerosa de dois modos. De um modo em razão da própria operação, pois a cada um é prazerosa a operação que lhe é adequada de acordo com sua própria natureza ou hábito. Ora, a contemplação da verdade cabe ao homem de acordo com sua natureza na medida em que é um animal racional. A partir do que acontece que, “por natureza, todos os homens desejam conhecer” (Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 980a22) e por conseguinte temos prazer no conhecimento da verdade. Isto torna-se ainda mais prazeroso para o que tem o hábito da sabedoria e da ciência,

⁴ Conocer por experiencia, un estudio de sus modos y valoración en la Summa Theologica de Tomás de Aquino. *Revista Española de Teología*, Madrid, 54, p. 211, 1992.

do que provém que alguém contempla sem dificuldade. De outro modo a contemplação torna-se prazerosa por parte do objeto, isto é, na medida em que contempla a coisa amada, como acontece também na visão corporal, que se torna prazerosa, não apenas pelo fato de que o próprio ver é prazeroso, mas também pelo fato de que alguém vê a pessoa amada. Portanto, uma vez que a vida contemplativa consiste principalmente na contemplação de Deus, para a qual a caridade move, vem daí que na vida contemplativa não há apenas prazer em razão da própria contemplação, mas também em razão do próprio amor divino. Quanto a ambos, seu prazer ultrapassa todo prazer humano. Pois, tanto o prazer espiritual é mais poderoso que o carnal, como foi considerado acima (I^a II^{ae}, Q. 31, a. 5) quando se tratava das paixões, como o próprio amor pelo qual Deus é amado pela caridade, ultrapassa todo amor. Donde se dizer no *Salmo* 33, 9: “Saboreai e vede, pois o Senhor é agradável”.

A resposta ao primeiro argumento volta às funções do intelecto e do apetite na contemplação, estabelecendo uma espécie de movimento circular entre ambos:

embora a vida contemplativa se encontre essencialmente no intelecto, tem princípio no afeto, isto é, na medida em que alguém é incitado pela caridade à contemplação de Deus. Ora, como o fim corresponde ao princípio, vem daí que também o termo e fim da vida contemplativa tem ser no afeto, isto é, enquanto alguém encontra prazer na visão da coisa amada e o próprio prazer da coisa vista desperta mais amor. Daí Gregório dizer no comentário a *Ezequiel* (Liv. II, homilia 11) que “quando alguém vir aquele mesmo a quem ama, mais incendeia no amor dele”. Esta é a perfeição última da vida contemplativa, isto é, que a verdade divina não apenas seja vista, mas também que seja amada.

Já se mencionou que provar e experimentar são usados em associação com gosto, assim como se fala de provar ou experimentar um alimento ou uma bebida. Ao comentar o *Salmo* 33, 9, freqüentemente citado neste contexto, Tomás indica o papel do gosto ao qual associa o tato.

Com efeito, exorta-se primeiro à experiência. Depois assinala o efeito da experiência e vede que. Diz, portanto, *Saboreai e vede*. É tida experiência a respeito de uma coisa pelo sentido, mas de um modo a respeito da coisa presente e de outro a respeito da ausente. Pois, a respeito da ausente, pela vista, pelo olfato e pela audição; a respeito da presente, pelo tato e pelo gosto, pelo tato a respeito da externa presente, pelo gosto a respeito da interior. Ora, Deus não está nem longe de nós nem fora de nós, mas em nós. *Jeremias* 14, 9: “Tu estás em nós Senhor”. Por isso, a experiência da bondade divina é chamada de degustação: I *Pedro*, 2: “Se, porém, degustais quão agradável etc.”; *Provérbios*, último, “Degustou e viu, pois é bom seu relacionamento”. Assinala, porém, dois efeitos da experiência: um é a certeza do intelecto, o outro a segurança do afeto. Quanto ao primeiro diz *E vede*. Pois, no que é corporal, primeiro se vê e depois se degusta, mas nas coisas espirituais, primeiro se degusta e depois se vê, pois ninguém, que não deguste, conhece. Por isso, diz primeiramente *Degustai* e depois *Vede*. Quanto ao segundo, diz *pois agradável é o Senhor*. *Sabedoria*, 12: “Oh quão bom e agradável é Senhor teu espírito em nós”; *Salmo*, 30, “Quão grande a multidão de tua doçura”; depois: “Bem-aventurado o homem que nele espera”; *Isaias*, 30, “Bem-aventurados todos que o aguardam”.

Paul Philippe⁵ chama a atenção para o fato de que se trata de um verdadeiro juízo, de uma apreciação:

[a analogia do gosto] tem a vantagem de não concentrar exclusivamente a atenção sobre o caráter experimental da contemplação mística. Esta é, com efeito, muito mais que um simples sentimento da presença de Deus em nós; ela consiste num verdadeiro julgamento de valor, numa apreciação da bondade e da transcendência de Deus. Como no gosto, a experiência não é senão o modo do conhecimento místico. É, aliás, notável que, contrariamente a todos os predecessores, Santo Tomás considerou sempre o gosto espiritual como um ato da inteligência.

Talvez seja possível, a partir destas breves considerações, formular algumas conclusões. Em primeiro lugar, Tomás de Aquino se apóia constantemente no que lhe parece ser o caráter próprio do conhecimento humano, que vai do sensível (mais conhecido para nós) ao inteligível (menos conhecido para nós). A esta característica do conhecimento humano, está ligada a maneira como falamos das coisas, transferindo os nomes do sensível para o inteligível. No que se refere ao conhecimento de Deus, Tomás chega mesmo a afirmar, citando novamente Dionísio (*Hierarquia Celeste*, cap. 2, §2),

que é mais adequado que o divino seja apresentado nas Escrituras sob as figuras de corpos desprezíveis do que de corpos nobres. Por três razões. Primeiro, porque, por isto, o espírito humano é mais libertado do erro. Com efeito, aparece manifestamente que aquelas, de acordo com o que lhes é próprio, não são ditas do divino; o que poderia ser duvidoso se o divino fosse descrito sob as figuras de corpos nobres; sobretudo para aqueles que nada imaginam conhecer de mais nobre que os corpos. Segundo, porque este modo é mais adequado ao conhecimento que temos de Deus nesta vida. De fato, mais se nos manifesta dele o que não é do que o que é; por isso, as semelhanças daquelas coisas que mais se afastam de Deus, nos permitem um juízo mais verdadeiro, que esteja acima daquilo que dizemos ou pensamos de Deus. Terceiro, porque, pelo que é assim, o divino é mais ocultado aos indignos. (I^a, Q. 1, a. 9, ad 3^m)

Mais especificamente, em relação às paixões (amor, esperança, temor) e aos sentidos (gosto, tato, audição, vista), o que Tomás parece pôr em relevo na transposição para o vocabulário do conhecimento de Deus é o caráter de experiência, de contato direto, no caso dos sentidos, e da saída de si para a própria coisa esperada, amada ou reverenciada (temor filial) num movimento inverso ao do conhecimento puro e simples que sempre se adapta às condições do cognoscente.

[recebido em abril 2005]

⁵ *Dictionnaire de Spiritualité*. Tomo II, "Contemplation au XIIIe siècle – 7. Saint Thomas", col. 1985. Paris: Beauchesne, 1953.