



Prof. Dr. Jean Lauand¹
jeanlaua@usp.br

Resumo

Este artigo examina e discute - a partir de João Guimarães Rosa, Fernando Pessoa, Tomás de Aquino, Pascal e Shakespeare - a unidade do ser humano e a educação moral, condição para uma verdadeira autonomia. Também para tradições orientais, o corpo e o agir participam na aquisição de virtudes.

PALAVRAS-CHAVE: Educação Moral • Antropologia • Virtude • Unidade do Homem.

Abstract

This article examines and discusses - from the writings of João Guimarães Rosa, Fernando Pessoa, Thomas Aquinas, Pascal and Shakespeare - the unity of human being and moral education, condition for a true autonomy. In Eastern traditions, body and actions play an important role in acquisition of virtue.

KEY-WORDS: Moral Education • Anthropology • Virtue • Unitivity of Man: soul and body

¹ Professor no Programa de Mestrado em Educação da Universidade Metodista de São Paulo. Professor Titular da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo – FEUSP – aposentado.



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

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

O Ocidente, sobretudo na época moderna, tende a um fragmentarismo, a uma cisão espírito/corpo, que remete a um desmedido afã de clareza no pensamento. E a grande ruptura que o moderno pensamento ocidental instituiu deu-se precisamente em torno da concepção de corpo. Se sempre no Ocidente pairou a tentação de um exagerado dualismo, separando de modo mais ou menos comunicável e absoluto, por um lado, o intelecto (a mente, a “alma”, o espírito...) e, por outro, o corpo e a matéria; a partir de Descartes (*res cogitans* x *res extensa*) tal dicotomia torna-se dominante.

Dualismo e clareza: na verdade, a última instância do pensamento moderno, por detrás da cisão espírito

/ matéria, está na pretensão racionalista moderna, que torna o *ens certum* um absoluto.

Como agudamente diagnosticou Heidegger:

De bem outra espécie é aquela disposição que levou o pensamento a colocar a questão tradicional do que seja o ente enquanto é, de um modo novo, e a começar assim uma nova época da filosofia. Descartes, em suas meditações, não pergunta apenas e em primeiro lugar *ti tò ón* — que é o ente, enquanto é? Descartes pergunta: qual é aquele ente que no sentido do *ens certum* é o ente verdadeiro? Para Descartes, entretanto, se transformou a essência da certidão. Pois na Idade Média a certidão não significava certeza, mas a segura delimitação de um ente naquilo que ele é. Aqui a certidão ainda coincide com a significação de essência. Mas, para Descartes, aquilo que verdadeiramente é se mede de uma outra maneira. Para ele a dúvida se torna aquela disposição em que vibra o acordo com o *ens certum*, o ente que é com toda certeza. A certidão torna-se aquela significação do *ens qua ens*, que resulta da indubitabilidade do *cogito (ergo) sum* para o ego do homem. Assim o ego se transforma no *sub-iectum* por excelência, e, dessa maneira, a essência do homem penetra pela primeira vez na esfera da subjetividade no sentido da egoidade. Do acordo com essa certidão recebe o dizer de Descartes a determinação de um *clare et distincte percipere*. A disposição afetiva da dúvida é o positivo acordo com a certeza. Daí em diante a certeza se torna a medida determinante da verdade. A disposição afetiva da confiança na absoluta certeza do conhecimento a cada momento acessível permanece o *páthos* e com isso a *arkhé* da filosofia moderna.¹

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



A Profa. Luciene Félix resume o posicionamento de Descartes:

Há duas substâncias *in*itas (*res cogitans* e *res extensa*) e uma *in*ita (Deus). Substância (*res*) adquiriu um conceito fundamental no século XVII: de natureza simples, absoluta, concreta (realidade intelectual) e completa. Somos portanto uma substância (*res*) pensante (*cogito*) e também uma substância (*res*) que possui corpo, matéria (*extensa*). Este dualismo cartesiano evidencia que cada indivíduo reconhece a própria existência enquanto sujeito pensante: nossa essência é a razão, o ser humano é racional. O *cogito* é a consciência de que sou capaz de produzir pensamentos, é um meio pragmático de dar início ao conhecimento. Estamos afirmando, portanto, uma verdade existencial. Há uma coincidência entre meu pensamento e minha existência. (...) O primeiro conceito de Descartes, portanto, denomina-se “dualismo cartesiano”, admitindo a existência de duas realidades: alma (*res cogitans*) e corpo (*res extensa*). A independência entre alma e corpo conduzirá a uma nova separação: sujeito e objeto.²

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

“Objeção: Parece que sono e banho não mitigam a tristeza. Pois a tristeza reside na alma; enquanto banho e sono dizem respeito ao corpo, portanto, não teriam poder de mitigar a tristeza.”³

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

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

Agir no corpo para atingir a alma; agir na alma para atingir o corpo. Tivesse prevalecido a antropologia de Tomás teríamos estado, desde o século XIII, em muito melhores condições de compreender a natural e necessária condição psicossomática (e somatopsíquica...) de nossa realidade. Tomás é tão "materialista", que nas questões de Quodlibet, tratando do jejum, dirá que o jejum é sem dúvida pecado (*absque dubio peccat*) quando debilita a natureza a ponto de impedir as ações devidas: que o pregador pregue, que o professor ensine, que o cantor cante..., que o marido tenha potência sexual para atender sua esposa! Quem assim se abstém de comer ou de dormir, oferece a Deus um holocausto, fruto de um roubo.⁴

Como indicávamos, essa posição de Tomás era excepcional, considerada, em sua época, quase herética: a teologia contemporânea recusava a doutrina de uma única alma no homem e afirmava a existência de três (naturalmente a “alma espiritual”, independente da matéria é que era



considerada a decisiva, em detrimento da “alma vegetativa” e da alma “sensitiva”). Se, desde Platão, o exagerado “espiritualismo” tem sido uma tentativa (especialmente para visões super-ciaais do cristianismo), com Descartes, o Ocidente se lança de vez na dicotomia mente x matéria...

ANIMA FORMA CORPORIS

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

E aí tocamos um dos pontos-chave da educação moral, que é sempre, em boa medida, autoeducação. A fórmula vem dada numa aparentemente surpreendente sem-tença de João Guimarães Rosa: "Tudo se ñ nge primeiro; germina autêntico é depois".⁵

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

“Finge” também Fernando Pessoa:

Autopsicograña

O poeta é um ñ ngidor

Finge tão completamente

Que chega a ñ ngir que é dor

A dor que deveras sente.

E os que lêem o que escreve,

Na dor lida sentem bem,

Não as duas que ele teve,

Mas só a que eles não têm.

E assim nas calhas da roda

Gira, a entreter a razão,

Esse comboio de corda

Que se chama o coração.

“Fingir” é também a proposta de Shakespeare: “Assume a virtue, if you have it not”, diz Hamlet (III, 4)⁶. O costume é monstro que vai comendo o sentido de nossas ações. Mas, o diabo do hábito torna-se anjo quando se volta para o bem: dando a capa que reveste as ações boas – uma agora, outra depois e outra ainda – e assim ir mudando a natureza e, com prodigioso poder, exorcizar os demônios.

O “ñ ngir” proposto nas *Pensées* (#250)⁷ de Pascal oferece-nos o enlace com o grande tema da Liturgia. No relacionamento com Deus:

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

É dessa ação (inter-ação) do corpo no espírito que trata o clássico *Sinais Sagrados*⁸ de Romano Guardini, añ nal toda a liturgia decorre do “*anima forma corporis*”. Nesse pequeno precioso livro, já quase centenário, o mestre alemão vai mostrando o alcance espiritual das realidades materiais: o sino, que - muito mais do que um mero instrumento funcional sinalizador sonoro (como a sirene de uma escola ou o apito de uma fábrica) - desperta-nos a alma para a grandiosidade do mundo como Criação; os degraus; a porta do



templo; a postura corporal na liturgia etc., etc., etc. Fiquemos com um par de exemplos:

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

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

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

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

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

A **Porta** Muitas vezes entrámos já por ela na igreja e de cada vez nos disse alguma coisa. Compreendemo-lo? Para que está a porta ali? Talvez te admires desta pergunta. «Para se sair e entrar», julgas tu. A resposta não é assim tao fácil. Pois para entrar e sair não é preciso porta nenhuma!

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

NOTAS EXPLICATIVAS

¹ <http://www.scribd.com/doc/3506403/Heiddeger-Que-isto-A-Filosofia-Que-é-isto-A-Filosofia?Tradução-e-notas:ErnildoStein>

² “Descartes” http://www.esdc.com.br/CSF/artigo_descartes.htm

³ Videtur quod somnus et balneum non mitigent tristitiam. Tristitia enim in anima consistit. Sed somnus et balneum ad corpus pertinent. Non ergo aliquid faciunt ad mitigationem tristitiae.

⁴ Ad primum ergo dicendum quod ipsa debita corporis dispositio, in quantum sentitur, delectationem causat, et per consequens tristitiam mitigat.

⁵ “Sobre a escova e a dúvida” in Tutaméia. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1985, p. 166.

⁶ Assume a virtue, if you have it not. That monster, custom, who all sense doth eat. Of habits devil, is angel yet in this, that to the use of actions fair and good He likewise gives a frock or livery, that aptly is put on. Refrain to-night, and that shall lend a kind of easiness to the next abstinence: the next more easy. For use almost can change the stamp of nature. And either.. the devil, or throw him out with wondrous potency.



⁷ Il faut que l'extérieur soit joint a l'intérieur pour obtenir de Dieu; c'est-à-dire que l'on se mette à genoux, prier des lèvres, etc. afin que l'homme orgueilleux, qui n'a voulu se soumettre à Dieu, soit maintenant soumis à la créature. Attendre de cet extérieur le secours est être superstitieux, ne vouloir pas le joindre à l'intérieur est être superbe.

⁸ Guardini, R. Sinais sagrados, Braga, Franciscana, 1962

Recebido para publicação em 15.11.2010

Aceito em 02.12.2010.

