

SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE CORPO, CONHECIMENTO E NATUREZA EM TOMÁS DE AQUINO

DIRCEU RIBEIRO NOGUEIRA DA GAMA
UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
CIÊNCIAS DO AMBIENTE E SUSTENTABILIDADE NA
AMAZÔNIA/MANAUS/AMAZONAS/BRASIL
e-mail: paula.dirceu@hotmail.com

INTRODUÇÃO

De acordo com a historiografia contemporânea da educação física, uma característica dos séculos XI, XII e XIII, situados em plena Idade Média europeia, foi o aparecimento de doutrinas filosóficas e teológicas propositoras de singulares tematizações sobre as dimensões ontológicas do corpo (Ramos, 1982; Grifi, 1989). Dentre os pensadores produtores de algumas das mais densas reflexões sobre tal questão, vale frisar o nome de Tomás de Aquino (1225-1274).

Tomás de Aquino foi um dos principais sistematizadores dos saberes e teorias que circulavam no meio escolástico dos mosteiros e ordens religiosas cristãs, destacando-se pela elaboração de notáveis sínteses entre o aristotelismo e os princípios do Cristianismo. Antecedido e inspirado por Alberto Magno, seu mestre na Universidade de Paris, Tomás ergue seu sistema a partir da compreensão de que fé e razão têm seus âmbitos próprios e não são necessariamente excludentes entre si. Muito pelo contrário, fé e razão devem concordar, pois, segundo tese sua, há apenas uma verdade. Cabe a razão filosófica investigar a Natureza e admitir o que é demonstrável pelos caminhos da lógica e argumentação. Sobre a teologia, ela deve analisar a autoridade divina em suas manifestações, em grande medida atreladas a revelações ou formas de conhecimento não naturais, cujas totalidades carecem de ser aceitas pelo homem, ainda que não suscetíveis à investidas da razão.

Assim, é falacioso colocar que verdades naturais atingidas pelas vias da inteligência lógica e as verdades situadas além desse domínio constituem domínios antagônicos (Melani, 2012). Ao invés disso, a razão, quando devidamente aplicada, reforça a anterioridade da revelação divina. O seguinte exemplo ilustra essa relação: nenhum homem consegue, por algum tipo de metodologia lógico-racional, demonstrar a essência de Deus pela apresentação das suas propriedades e características, mas possui a capacidade de mostrar que esse mesmo Deus constitui a causa primeva de todas as coisas. Com efeito, se tudo o que existe é causado por algo anterior que lhe antecede, a aplicação infinita desse raciocínio aos entes levará a situações onde, em um derradeiro momento, a inteligência não mais dará conta de identificar determinações seguras pelo fato delas estarem além do seu raio de apreensão. Esse instante é aquele onde a fé nos desígnios de uma onipotência suprema se impõe como necessidade.

No rastro dessa compatibilidade entre o dogma e o exercício do pensamento, pode-se dizer que Tomás de Aquino articula uma teoria do conhecimento facultado à cognição humana, no que tange aos objetos naturais, tomando como referência os limites epistêmicos e gnoseológicos da mesma perante os saberes revelados, de procedência mística. Dessa feita, na medida em que a razão humana chega até as verdades do entendimento sem que isso implique denegar o reconhecimento de uma vontade divina, urge interrogar: qual o papel desempenhado pelo corpo em tal contexto? Nesse sentido, o delineamento de uma reflexão sobre esse tema consiste no objetivo desse ensaio. Paralelo a ela, buscar-se-á investigar que tipos de atributos morais, e em que circunstâncias, são associados a corporeidade. No mais, urge frisar que um estudo como este encontra sua justificativa no fato de que o sistema de pensamento criado por Tomás de Aquino redundou no Tomismo, a saber, a doutrina filosófica e teológica calcada nas ideias desse autor. Nunca é demais lembrar que o Tomismo fundamentou os projetos educacionais de muitas correntes religiosas europeias, incluindo a jesuíta, responsável pela criação dos primeiros estabelecimentos de ensino no Brasil

(Werneck, 1991). Portanto, revisitar as suas bases conceituais é uma estratégia profícuaparase compreender as diretrizes norteadoras da educação formal brasileira ainda em estágio inicial.

CONHECIMENTO, CORPO E MORAL EM TOMÁS DE AQUINO

De acordo com o sistema filosófico tomista, Deus é ato puro, ou seja, a causa primeira e final de tudo o que existe. Ou seja, contém a todos os entes em si mesmo, determinando seus destinos e providenciando suas origens. Contudo, no ato de criação, fixa-se a distância entre o criador e as criaturas, pois nenhuma delas reúne a perfeição do primeiro. Mas isso não impede que uma hierarquia entre os seres seja instituída, pois certas criaturas têm graus de perfeição maiores que os de outras.

No ápice da criação estão os anjos, criaturas incorpóreas e imateriais. Distribuídos em várias classes, mesmo entre eles vigoram diferenciações qualitativas, havendo anjos ora mais próximos, ora mais afastados da pureza em ato que é Deus. Depois dos anjos, o surgimento do homem, e, por conseguinte, da matéria, assinala uma condição peculiar. Dotado de um princípio de intelectão que lhe permite conhecer alguns inteligíveis (a alma), o homem ainda está alinhado com a série dos seres imateriais. Para Aquino, a verdadeira dimensão da alma humana não se aproxima da inteligência superior dos anjos porque precisa de um corpo composto de matéria: eis o motivo dela ser somente um princípio de intelectão. No que concerne a interação entre corpo e alma na filosofia de Aquino, Gilson (1995), reconhecido medievalista, complementa:

A alma é, com efeito, uma substância intelectual, mas à qual é essencial ser a forma do corpo e constituir com ele um composto físico de mesma natureza que todos os compostos de matéria e de forma. É por isso que a alma humana está no último grau das criaturas inteligentes; ela é a mais distante de todas as perfeições do intelecto divino. Em compensação, enquanto é a forma de um corpo, ela o domina e o supera de tal maneira, que a alma humana assinala os confins e como que a linha do horizonte entre o reino das outras Inteligências e o domínio dos corpos (Gilson, 1995, p. 667).

Eis a dupla circunstância da alma humana: atrelada às substâncias materiais produtoras do corpo biológico, ela perde a capacidade de apreender diretamente as mais sutis e elaboradas essências inteligíveis. “Sem dúvida, resta em nós algum débil clarão do raio divino; visto que acabamos por encontrar nas coisas o vestígio do inteligível que presidiu à sua formação, nós ainda participamos por algum ponto da irradiação de que Deus é o foco.” (Ibid. p. 667). Em outras palavras, a debilidade desse “clarão” é um fato porque ele tão apenas consegue clarear a opacidade das coisas sobre as quais incide.

Com efeito, o máximo que a alma humana efetua é o acesso aos princípios das coisas, pois eles estão tanto nestas como virtualmente nas funções intelectuais. Mas a alma só faz isso por meio de abstrações da dimensão sensível. “A origem do nosso conhecimento está, pois, nos sentidos; explicar o conhecimento humano é definir a colaboração que se estabelece entre as coisas materiais, o sentido e o intelecto.” (Ibid. p. 667).

Em suma, o homem, enquanto reunidor de corpo material e da alma como forma desse corpo, está localizado num universo repleto de outros corpos e respectivas formas materiais. O elemento que particulariza e individualiza essas naturezas é a matéria de cada uma delas; o elemento universal que elas abrigam é, ao contrário, sua forma. Conhecer implica em desprender dos objetos o universal que elas contêm (Boehner & Gilson, 2003).

O papel do intelecto humano condiz então com abstração das restrições sensíveis presentes nos objetos, os quais se tornam inteligíveis em decorrência desse processo. Entretanto, Tomás de Aquino (citado por Gilson, 1995) assevera que tal procedimento apresenta uma singularidade a ser salientada:

Uma espécie de relação ao mesmo tempo correspondente e inversa se estabelece, pois, entre o intelecto e as coisas. Num certo sentido, a alma humana é dotada de um intelecto agente, num outro sentido, é dotada de um intelecto possível. A própria alma racional existe, de fato, em potencial relativamente às espécies das coisas sensíveis; essas espécies lhe são apresentadas nos órgãos dos sentidos a que elas chegam, órgãos materiais em que representam as coisas com suas propriedades particulares e individuais. Portanto, as espécies sensíveis só são inteligíveis em potencial, não em ato. Inversamente, há na alma racional uma faculdade ativa capaz de tornar as espécies sensíveis atualmente inteligíveis: aquela que se chama intelecto agente. E há nela uma aptidão passiva a receber as espécies sensíveis com todas as suas determinações particulares: aquela que se chama intelecto possível. Essa decomposição das faculdades da alma permite-lhe ao mesmo tempo entrar em contato com o sensível como tal e fazer dele um inteligível. (Gilson, 1995, p. 668).

Com esse raciocínio, Aquino estabelece uma ponte conceitual entre os domínios da razão intelectual e das ações morais. Na medida em que a única forma facultada ao homem para exercer o pouco que abriga em si da fagulha divina remete a pôr em funcionamento o intelecto agente, então apenas por essa via ele coloca sua conduta em sintonia com o Sumo e Infinito Bem (Deus). Tal exigência demanda, além de autodisciplina, contemplação e concentração. Quando deixa de lado ou não cuida de praticar essa contingência, o indivíduo tende a cair em desvio moral. Dito de outro modo, se abdicar de cultivar o entendimento ou mesmo obscurecê-lo, que é aquilo que guarda de menos corruptível, em prol do apego a lassidão, sedentarismo intelectual ou sedução corpórea pelos bens materiais, a pessoa envereda pelos caminhos da infelicidade.

No que concerne ao corpo, ele, de fato, corresponde ao primeiro veículo de acesso a possibilidade do conhecimento. Mas se for tratado por intermédio de uma vontade que se dedica, sem moderação, aos apetites e deleites proporcionados pelos sentidos, fatalmente a razão terminará turvada e até mesmo atrofiada com o passar do tempo. Tudo porque a falta de moderação no trato com as aptidões sensitivas facilita a inibição do intelecto agente.

Decorre do exposto uma consequência ímpar: a convergência ao Sumo Bem não está automaticamente garantida para a condição humana. O homem deve escolher seguir os procedimentos e atitudes que propiciam atingi-lo. O que isso significa? Basicamente que, no projeto filosófico de Tomás de Aquino, vige um espaço para a livre opção. Escolher o caminho que leva ao Sumo Bem ou o da identificação com as sensações geradas pela ativação dos circuitos sensoriais depende de quanto o comportamento pessoal rege a si mesmo. Quanto mais virtuoso ele for, subentendendo-se virtude como a disposição para uma conduta que precisa ser exercitada para o aprendizado moral, mais ele saberá discernir o necessário, em termos das funções do corpo, do excessivo.

A título de ilustração, os artigos 1 e 2 da questão 168 da obra *Suma Teológica* (considerada o principal escrito do filósofo junto com a *Suma contra os Gentios*), enfatizam, com riqueza de detalhes, a necessidade de algumas atividades motoras de cunho recreativo serem feitas de maneira equilibrada. Dentre elas, urge destacar a dedicação ao jogo. Ainda, antes de mostrarmos os argumentos de Aquino acerca da pertinência ou não do ato de jogar, e em que situações ele deve ocorrer, urge ressaltar que a questão 168, na visão de muitos historiadores da filosofia, constitui o primeiro estudo sistemático sobre tal tema. Tal observação, em si mesma, corrobora o pioneirismo e o vasto espectro de alcance das ideias do autor, ainda mais em se tratando de um filósofo medieval (Duffo, 1997).

O artigo 1, intitulado “Há alguma virtude presente nos movimentos externos do corpo?”, introduz a problemática como um todo. À medida que desenvolve o tema, Aquino enfatiza a necessidade de se tratar o domínio dos movimentos consoante um duplo ponto de vista: a

adequação de sua execução tanto para a pessoa que o faz como ao montante dos entes externos envolvidos (pessoas, objetos, espaços, etc.). Ao final, as seguintes conclusões são apresentadas:

1. Movimentos corporais são indicadores de disposições internas, tese essa confirmada em Eclesiástico 19:26–27: “Pelo seu aspecto se conhece o homem, e pelo semblante se conhece o homem sensato. A veste de um homem, seu sorriso e seu andar revelam o que ele é.” (Bíblia de Jerusalém, 2011, p. 1173).
2. Embora as inclinações humanas para a execução de determinado estilo de movimento corporal derivem de disposições íntimas, isso não exclui a possibilidade de complementação pelos esforços da razão. Com muita propriedade, Santo Ambrósio (citado por Aquino, 1947) advertiu em *De Officium Ministrorum*, I, 18 que deve-se deixar os desígnios da natureza nortear o movimento humano. Mas se ela falhar, por qualquer que seja o motivo, esforços adicionais carecem de vir à baila a fim de auxiliá-la.
3. Considerando que os movimentos corpóreos, malgrado serem externos, denotam certas disposições interiores, admite-se que estas últimas, não raro, derivem de paixões da alma, porque, novamente conforme as pregações de Santo Ambrósio (citado por Aquino, 1947) em *Officium Ministrorum*, I, 18, o perfil dos movimentos corporais de um homem anuncia se no seu coração pululam motivos frívolos ou nobres quanto aos propósitos a lhe guiarem. Além do mais, relata o Eclesiástico em 19:26–27 que as vestes, o sorriso e o semblante de um homem revelam sua maior ou menor retidão perante os semelhantes. Assim, conclui-se que os referidos sinais precisam sofrer avaliações alheias para efetivamente mostrarem o caráter do indivíduo que os exhibe. Ao que parece, Santo Agostinho já havia atentado para isso ao apregoar que, em nossos movimentos, não devemos produzir nada ofensivo aos olhos de quem nos vê, mas tão só aquilo que é conforme a sacralidade que habita o íntimo interior. Ora, as palavras de Agostinho supõem um ingrediente de moderação, ingrediente esse outrora mencionado por Aristóteles em *Ética a Nicômaco*, IV, 6–7 na sua particular análise de duas virtudes específicas: o meio–termo e a veracidade. Assim, dado que as vias do movimento corporal franqueiam o acesso a outras pessoas, a ponto de estabelecerem canais comunicativos com elas, realizá-lo sem exagero ou escassez gestual significa optar pela virtude do meio–termo. Em si mesma, a validade de atos motores controlados e moderados está em que permitem à alma migrar das suas profundezas até o plano dos órgãos dos sentidos e mostrar o verdadeiro caráter interior do homem.
4. Não soa aconselhável ou prudente investigar o movimento humano e seus estilos vendo-os como fins em si próprios, negligenciando-os na função de chaves que abrem as portas para as disposições internas da pessoa. Este deve ser o propósito a orientar aqueles que desejam estudá-los, porque destarte serem muitas vezes desordenados, pode-se depois abordar o executante e corrigi-lo com treinamento e repetição. Com muita pertinência, Santo Ambrósio (citado por Aquino, 1947) proclamou em *De Officium Ministrorum*, I, 18 que tolerância à falta de graça nos atos de corpo não significa prescindir de corrigi-los.

Com tais colocações, Tomás de Aquino (1947) encerra o artigo primeiro da questão cento e sessenta e oito. O artigo segundo, de nome “É possível existir virtude no jogo?”, versa justamente sobre o tema da entrega humana às práticas lúdicas.

Revisitando Santo Agostinho, Aquino pontua que em momentos de fadiga intelectual e física extremas, os homens devem ser sábios e suspenderem as atividades causadoras dessa tensão via atos ou palavras lúdicas. Logo, não atenta contra nenhuma virtude a auto-entrega ocasional a esses prazeres recuperativos. Sem embargo, Aristóteles não deixou essa questão passar despercebida no livro IV de *Ética a Nicômaco*.

Uma vez que a vida é feita não só de atividade, mas também de repouso, e este inclui o lazer e o entretenimento, parece haver (...) uma espécie de intercâmbio que se relaciona com o bom gosto. Pode-se dizer, e também escutar, o que se deve e o que não se deve. A espécie de pessoa com quem falamos ou escutamos influi no caso do mesmo modo.

Evidentemente, também neste campo existe o excesso e a falta em relação a um meio termo. Aqueles que levam a jocosidade ao excesso são considerados bufões vulgares; são os que procuram provocar o riso a qualquer preço e, na sua ânsia de fazer rir, não se preocupam com a inconveniência do que dizem nem em evitar o mal-estar daqueles que elegem como objeto de seus chistes; ao passo que os que não sabem gracejar nem suportam os que o fazem, são rústicos e grosseiros. Os que, porém, gracejam com bom gosto são chamados espirituosos, o que envolve um espírito vivo que se volta de um lado ao outro; efetivamente, essas agudezas do espírito são consideradas movimentos do caráter, e assim como o corpo é apreciado pelos seus movimentos, o caráter também o é. (Aristóteles, 2003, p. 100).

Aquino depreende do exposto que tanto as capacidades do corpo como da alma são finitas no que concerne aos tipos e quantidades de trabalho a que são submetidas. Em especial, mesmo quando a inteligência se debruça demasiado sobre algum objeto empírico, independente dela ser guiada por motivos de razão prática ou de razão especulativa, o cansaço decorrente chega a ser sentido na esfera do corpo, porque muitos órgãos seus são mobilizados nessas operações (coração, cérebro, visão, etc.). Nos casos em que o homem exerce atividades contemplativas, a tendência é que o desgaste físico seja ainda maior, pois tarefa de erigir raciocínios sem o lastro dos bens sensíveis demanda abstrações cuja manutenção solicita grandes aportes de energia orgânica e psíquica. Mas, se um corpo exaurido precisa de relaxamento para dissipar o mal-estar, idem para o espírito fatigado. No entanto, o espírito não relaxa através da imersão em um quadro de inércia e torpor, como acontece com o corpo no sono: seu apaziguamento vem pelas vias do prazer, frisa o filósofo. A auto-entrega a divertimentos pueris contribui para recobrar a razão dos excessos investigativos ou contemplativos aos quais ela, por ventura, tenha se dedicado. Nesses casos, o jogo não só é aconselhável como bem vindo.

Entretanto, Tomás de Aquino adverte que alguns cuidados precisam ser tomados na entrega ao relaxamento lúdico. O primeiro remete a natureza das palavras e gestos exercidos durante o jogar, devendo ser decentes e pacíficos. O segundo tem a ver com a manutenção do equilíbrio mental: no decorrer do jogo, é mister conter os excessos da vontade. O terceiro refere-se ao rigor na escolha dos companheiros e dos locais de jogo, pois urge evitar que a diversão venha a se tornar inapropriada.

Todas essas recomendações, por mais simplórias que pareçam, advogam hábitos racionais; ora, hábitos racionais pertencem ao universo das virtudes morais. Respeitada essa restrição, despontam horizontes onde é possível compatibilizar virtude e jogo. Do encontro de ambos nasce a *eutrapelia*, que, segundo Aristóteles, equivale a uma combinação ponderada de alegria e bom humor.

Pela estrutura do raciocínio exposto, seriedade e alegria não são valores antagônicos por completo. Muito pelo contrário, suas vigências moderadas trazem benefícios a quem lhes cultiva, porquanto refletem elevada perspicácia. Aquino lembra que mesmo a doutrina bíblica não desqualifica a alegria a favor da seriedade na construção da linguagem humana: ela tão só restringe o seu uso na comunicação eclesial da sabedoria.

Sumarizando, a legitimidade do jogar depende do prazer produzido por ele ser moderadamente direcionado para a recreação do indivíduo cujo corpo e alma dão sinais de esgotamento devido ao excesso de trabalho. Nessa circunstância, a legitimidade do jogar não pode ser questionada, e muito menos a terceira objeção mantida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A exposição desenvolvida anteriormente, malgrado sua brevidade, permite o anúncio de algumas conclusões em se tratando de como Tomás de Aquino concebe as relações entre corpo, natureza e conhecimento.

A primeira delas alude a constatação de que Aquino, ao que parece, confirma o status diferenciado do homem em relação ao das outras criaturas vivas, porque apenas ele é citado como detentor de uma alma cuja essência reitera a potência divina da criação, ainda que em dimensões infinitesimais. Muito embora isso seja defendido pelo filósofo, a esse mesmo homem, devido a obrigatoriedade de ter que viver encarnado em um corpo material, não é conferida a possibilidade de existir como inteligência pura, tal qual as entidades angélicas. Portanto, o contingenciamento da alma em matéria confirma seu pertencimento a uma determinada circunscrição ontológica onde o conhecimento das essências plenas não é franqueado. Então, o corpo pode ser interpretado como um óbice aos legítimos saberes, pois, à primeira vista, ele bloqueia o acesso a eles.

Contudo, caso se olhe para o corpo nos territórios ontológicos próprios da condição humana, ou seja, não mais numa perspectiva “verticalizada”, mas sim “horizontalizada”, percebe-se que os atributos sensoriais (visão, tato, olfato, audição, cinestesia, etc.) têm a prerrogativa de iniciar o processo de construção de conhecimentos, porque são neles que as informações vindas do meio externo chegam. Sem a participação mediadora da corporalidade, não há como as impressões do mundo sofrerem a intervenção do intelecto agente. Em outras palavras, os dados do mundo precisam da intervenção do corpo para que o intelecto agente justamente consiga, paradoxalmente, abstrai-los dessa circunstância, porquanto só assim apruma o verdadeiro e confiável conhecimento. Dito de outra maneira, o homem se faz cognoscente efetivamente trabalhando as informações que os órgãos dos sentidos lhe fornecem.

Em contrapartida, o trabalho do intelecto agente depende de esforços e gastos de energia, empenhos esses que lhe causam fadiga quando demasiados. Uma vez que a potência do intelecto agente arraiga-se na alma, a qual, por seu turno, enovela-se ao plano da matéria corporal, redonda dessa indissociabilidade que quando o intelecto se aproxima do máximo de seu rendimento e acusa esgotamento operacional, tais efeitos se fazem reconhecíveis no sentir do corpo.

Nessas horas, a dedicação a atividades recreativas como o jogo são advogadas pelo filósofo, porque, praticadas com moderação, propiciam a *eutrapelia* (alegria) aristotélica, promovendo assim a recuperação dos esforços dispendidos. Para o filósofo, a entrega demasiada ao jogo prejudica a alma tanto quanto a abstinência total de quaisquer práticas com conotação lúdica. Assim, um mero jogar pelo simples ato de jogar não possui sentido para Aquino: o jogo precisa estar imbuído de algum propósito racionalmente justificável. Radica no indivíduo a decisão de escolher se irá proceder de forma virtuosa e atuar com sabedoria. Note-se que, quanto a isso, ser racional no que diz respeito a defender o jogo alude a situá-lo dentro de um determinado enquadramento ético, condizente com o estado da arte dos saberes teológicos e filosóficos da época em que viveu.

Ao defender esse ponto de vista, Tomás de Aquino está a afirmar que o cansaço da alma é passível de ser recobrado na esfera do corpo, o que endossa a impossibilidade da separação de ambos em termos de teoria do conhecimento. Portanto, trata-se de um autor que poderia fornecer contribuições conceituais de peso nas discussões no campo da educação física em torno da corporeidade, pois seguem outro itinerário teórico que o da fenomenologia, referencial este que, majoritariamente, vem norteando as sistematizações e reflexões sobre o assunto na supracitada área do conhecimento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AQUINO, T. *The SummaTheologica*. Chicago: Benziger Brothers, 1947.
ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2003.
BÍBLIA DE JERUSALÉM. *Eclesiástico*. São Paulo: Paulus, 2011.
BOEHNER, P.; GILSON, E. *História da filosofia cristã*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
DUFLO, C. *Le jeu: de Pascal a Schiller*. Paris: PressesUniversitaires de France, 1997.
GILSON, E. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GRIFI, G. *História da educação física e do esporte*. Porto Alegre: D.C. Luzzatto Editores, 1989.
MELANI, R. *O corpo na história*. São Paulo: Moderna, 2012.
RAMOS, J. J. *Os exercícios físicos na história e na arte*. São Paulo: IBRASA, 1982.
WERNECK, V. R. *O eu educado: uma teoria da educação fundamentada na fenomenologia*. Rio de Janeiro: Rio Fundo Editora, 1991.