

Mas podemos reanimar a esperança, ao geito de João Paulo II: «Ao aproximar-se o terceiro milénio da Redenção, Deus está a preparar uma grande primavera cristã, cuja aurora já se antevê... A esperança cristã apoia-os num empenhamento profundo a favor da nova evangelização e da missão universal, e faz-nos rezar como Jesus nos ensinou: «Venha o Teu Reino, seja feita a Tua vontade assim na terra como no céu» (Mt 6, 10)²⁶.

E todos nós portugueses neste momento em que celebramos cinco séculos de ação missionária, sublinham os nossos bispos, «apresenta-se-nos o desafio de uma Evangelização contínua da Igreja e da busca de novos caminhos para a reevangelização da sociedade e para colaboração com outras Igrejas irmãs. Estamos certos de que a renovação da Igreja em Portugal dependerá da fidelidade ao mandato do Senhor: «Ide e de todas as nações fazei discípulos» (Cf. Mt 28, 19-20)²⁷. A nova Evangelização deve despertar e mobilizar todas as estruturas e energias missionárias dos membros do Povo de Deus para alimentar o novo ardor, criar novos métodos e descobrir nova expressão, a fim de que toda a língua proclame que Jesus é o Senhor para glória de Deus Pai (Fil. 2, 11).

A. Gomes Dias

Introdução à leitura da «Consolação da Filosofia» de Boécio

*«Ó Mestre, contém as correntes desenfreadas
e sob a mesma lei que rege o céu infinito, dá
à terra uma estabilidade inabalável.»*

(Cons. Fil., Livro 1, poesia 5, parág. 3)

A «Consolação da Filosofia» foi, do séc. VI ao séc. XIII, não só uma das obras de maior implantação nos mosteiros e escolas cate-drais mas também, e isto será o mais importante, o instrumento de iniciação comum a todos aqueles que se dedicavam às «ars liberalis»¹.

Para que uma obra atingisse tal grau de universalidade e perenidade seria necessário que, por um lado, os padrões e a fisionomia da cultura cristã medieval mantivessem uma certa unidade, por outro, que a própria obra, enquanto texto, produzisse e representasse de forma eficaz as preocupações e os hábitos fundamentais de uma mentalidade que durou pelo menos cinco séculos.

Essa eficácia assentaria em duas exigências:

Primeiro, que as linhas de força da «Consolação da Filosofia», apontassem para o núcleo de questões centrais da intelectualidade medieval.

Segundo, que esta primeira condição se concretizasse não apenas pelo conteúdo dos enunciados mas, sobretudo, pelo modo como o texto no seu ritmo e composição produzisse formas de enunciação adequadas.

Façamos para já uma breve retrospectiva.

Após a tomada de Mégara (séc. III. A. C.) um Governante quis indemnizar o filósofo Estilpão pelos prejuízos que o atingiram e pediu-lhe um inventário estimativo. Este respondeu «que não havia

¹ Sobre o assunto cf. JACQUES PAUL, *Histoire intellectuelle de l'occident medieval*, Paris, A. Collin, 1973, 96-98. Além do papel fulcral da «Consolação da Filosofia» no ensino medieval, a «Institutio Arithmetica», a «Institutio Musica» a «Institutio Geometrica» bem como os comentários às «Categorias», «Sobre a Interpretação», «Tópicos» e «Analíticos» eram as obras boecianas que sustentavam em quase todas as escolas estrutura curricular do «trivium» e do «quadrivium».

²⁶ Carta Enc. *Redemptoris Missio*, 8.

²⁷ Conf. Ep. Port., *ibidem*, 23.

perdido nada do que lhe pertencia, porque ninguém lhe havia arrebatado a cultura (paideia) visto que conservava a eloquência (logos) e o saber (epistémé)².

Se articularmos este episódio com um breve relance pelos sistemas e formas de ensino dominantes em todo o período clássico, desde o séc. V. A. C., até à decadência romana, onde se distingue um claro predomínio de retórica quer na estratificação curricular quer nas relações de determinação recíproca com as outras disciplinas do saber (matemática, música, astronomia, etc.) concluímos que o traço distintivo mais saliente do ideal da cultura clássica (paideia) consiste no facto de ele ser representado e praticado (enunciado) como um *saber falado*. E isto enquanto a «fala» conduz a formas de expressão e modelos de comunicação específicos. Mais concretamente, todo o saber é investido e projectado à escala de uma prática genérica que consiste na troca de informação e na produção de um sentido que é redutível, em última análise, à representação do *habitat que as suporta e delimita: a cidade, o espaço público*³.

A um nível mais imediato, existe uma solidariedade de encaimento pragmático: através do estudo de retórica o sistema de ensino oficial forma os futuros oradores e políticos na arte da eloquência, para aquilo que é o centro do modo de existência social e político da comunidade: o debate público.

A um segundo nível, de solidariedade estrutural, o facto de todo o saber se circunscrever e moldar aos modelos da comunicação oral do debate público, produz um efeito de relevo e autonomia do real discursivo que, por isso mesmo lança na sombra outras possíveis entidades ou categorias de representação da actividade humana (o corpo, o pensamento, as ideias, etc.). É isto que se revela no valor semântico do termo «logos».

O «Logos» poderia ser representado como uma formação horizontal tangente ao seu «habitat», a comunidade pública dos cidadãos (homoioi); A retórica como um estudo das formas de intercâmbio de «logos».

Isto implica uma conclusão quase simétrica: neste universo cultural, o sujeito representa-se e institui-se como *exterioridade aberta* (atravessado pela discursividade comum) e *exterioridade de manifestação* (produtor de «logos»).

É neste contexto que o homem se pode afirmar «medida de toda as coisas»: a substancialidade de «logos» torna a comunidade homogênea e constitui-lhe o envólucro onde o reconhecimento mútuo é possível. Ter acesso ao estatuto de cidadão é antes de mais ter acesso à palavra. E a gradação no estatuto de cidadania depende do nível e da posição em que a palavra é pronunciada pelo cidadão. Desde o escravo que não tem direito a «falar sobre» o Estado até governante que «pela palavra» conduz o Estado.

Complementarmente, o universo moral e estético da cultura clássica é solidário destas atitudes básicas: beleza (Kalos) e virtude (arété) determinam-se pela noção de harmonia (equilíbrio proporcional entre todos os elementos de um conjunto) manifesta (exteriorizado por traços expressivos). Se isto é evidente nas manifestações estéticas, não é menos verdadeiro no universo moral: «temperança, coragem, justiça», enquanto manifestações metamorfoseadas de «arété», (virtude) são definidas e caracterizadas pelos actos explícitos («performances») que o sujeito moral efectua no interior da comunidade.

A Paideia grega só é sabedoria de vida porque é um *estilo* de vida e vice-versa. Por tudo isto, «paideia», «sophia», «logos», «arété», «epistémé», são noções que devem ser integradas num campo semântico comum e numa concepção do mundo coerente.

E os filósofos? Antes de mais, as escolas de filosofia, eram sociologicamente pouco representativas: não-oficiais, eram menos escolas do que seitas marginais — cínicos, estóicos, epicuristas, cépticos... a própria Academia era frequentada apenas por um círculo de eleitos.

Ora a marginalidade enquanto se subtrai à ordem pública dominante, distanciando-se estrategicamente, constitui-se pelo mesmo gesto em local de observação privilegiado, a partir dos quais é possível representar e viver o real (mesmo o «real social») como *espectáculo*. É aqui que nos encontramos diante da etimologia de «Theoria»: O «Theoros», inicialmente era o representante oficial encarregado de observar e relatar os espectáculos públicos. É talvez esta anáfora sócio-cultural que nos poderá explicar porque foram a *geometria* e a *astronomia* as únicas disciplinas do saber que irromperam decididamente do campo epistemológico da cultura retórica: ao estudo da fisionomia e das leis relacionadas das forma visuais bem como à descrição dos «desenhos» que descrevem os astros, preside o mesmo *olhar mudo* que retira a objectividade possível do seu próprio afastamento.

² Narrado por HENRI-I. MARROU, in *História da Educação da Antiguidade*, S. Paulo, Herder, 1971, 161.

³ Sobre o assunto cf. J. P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1978.

Por outro lado, se o filósofo também estava sujeito aos modelos de reconhecimento colectivo (distinguiu-se pela túnica branca e por outros traços de iniciativa pessoal)⁴ era a partir dos seu posicionamento social «sui generis» que poderia pensar o próprio «social», daí que o modelo mais comum fosse necessariamente a *utopia*.

E qualquer utopia, porque se afasta das evidências da ideologia dominante e porque quer apesar de tudo deixar de ser utopia, tem necessariamente de inventar um mecanismo de apoio para convencer os outros da sua própria evidência e produzir o consenso colectivo. O mundo hierarquizado das ideias é esta ordem-outra que funciona como novo referente, inaugurando novas leis de reconhecimento social.

Ordem nova de representação e reconhecimento porque é uma *ordem visual*⁵: produz uma nova repartição do «social» segundo o critério do exercício «teórico» e já não o da «fala». Agora a nova clivagem estabelece-se entre os «filósofos-reis» e os «poetas-retóricos», que equivale num plano teórico à oposição entre «epistémé» e «doxa».

E segundo uma ordem nova é também uma ordem perigosa⁶, porque não quer apenas anatemizar a retórica mas reinventá-la segundo novas modalidades. É precisamente ao nível do *elemento discursivo* que o «mundo das ideias» estabelece a sua intervenção no interior do universo social: a disléctica ascendente e descendente projecta-se na planura do discurso enunciado tentando desbloquear o nevoeiro retórico para em seguida separar o Verdadeiro do Falso, a «épistémé» da «doxa». E se é possível o conflito entre Retórica e Filosofia no mesmo terreno ambas fundam a sua prática na mesma categoria epistemológica: a «mimesis». De um lado mimar cânones discursivos «performanciais», de outro, constituir modelos de representação (as ideias) que permitem uma *projecção especular* quer nos modos de convivência social, quer nas formas de expressão e comunicação.

Esta afinidade íntima teria o seu correlato mais evidente na própria prática pedagógica da filosofia, que como se sabe se fazia através do *discurso oral* e frequentemente da *declamação*.

Assim, podemos concluir que na globalidade das formações sócio-culturais e nas instituições pedagógicas do período clássico trabalha subterraneamente como condição primeira de qualquer enun-

⁴ Pirron foi o filósofo que mais paradigmaticamente assumiu esta singularidade.

⁵ O «mito da caverna» todo constituído na base de um simbolismo visual é, neste aspecto, exemplar.

⁶ Recordemo-nos da polémica de Isócratas.

ciado ou prática teórica a representação do elemento discursivo, seja ele constituído por uma discursividade «falante», como se fosse uma espécie de material denso e lugar último de decisão a partir do qual se difractam e reordenam todas as práticas, sejam elas «espirituais» ou «corporais». Isto só é possível a partir da representação do universo e da comunidade social como entidades simultaneamente totalizantes e abertas o que conduz o sujeito da representação a uma atitude de enunciação inocente, através dos processos de discursivização mais adequados ao seu próprio posicionamento na ordem do universo ou da sociedade. Do local donde «fala» ou «vê».

É por isso também que na filosofia, «arété», «épistémé», «sophia» e «logos» são noções sem limites recíprocos, o que em última análise sintomatiza a especificidade da filosofia grega: a inauguração de uma ontologia que funde na categoria de ser (to on) o real referenciado e o real representado, mantendo adormecida à sua sombra a tardia ficção do sujeito-consciente-da-representação que num gesto de enmimesmamento e interiorização se vai instituir como princípio absoluto de toda a expressão.

No século VI, S. Bento, ao mesmo tempo que traça um novo esboço do exercício sob a forma da *lectio divina*, prescreve na *Regra* que todo o monge não terá nome, filhos, nem «fala» (excepto para orar). São medidas complementares: retirando ao monge as marcas do «tempo dos homens» (o nome, a procriação) ele fica disponível para inverter absolutamente o sentido da comunicação: já não falar mas orar, isto é, falar para o interior de si, e aí falar com Deus. A *lectio divina* tem uma finalidade essencialmente meditativa, «Legere aut meditare» na expressão do próprio S. Bento. E ela pode-se fazer de duas maneiras: primeiro ler activamente, pronunciando (individualmente ou em coro) os textos da escritura, numa postura expressiva que envolve todo o corpo, de modo a que o monge e a comunidade ouçam as «vozes paginarum», despertando pela sua atitude as letras adormecidas nos livros; segundo «Tacite legere», ler para si, em silêncio, despertando pelas letras a atitude que a Escritura sugere⁷.

A *lectio divina* pretende não só interiorizar o discurso mas, o que é mais importante, transcender a sua materialidade para desse modo ele passar a ser uma espécie de húmus que, sedimentando-se num centro invisível (a alma), vai formando um oásis onde a luz e a

⁷ Sobre o assunto cf. J. LECLERQ, *Initiation aux auteurs monastiques du moyen age* Paris, Ed. du Cerf, 1963, 19-23.

voz de Deus possam pousar. O texto não é objecto de um conhecimento mas pretexto de uma sabedoria (*sophia*) que obedece ao mesmo princípio e intenção da construção dos mosteiros onde se refugiam os monges «fugidos como rebanhos de ovelhas» da morte, da fome e sobretudo dos bárbaros: salvar a civilização (as letras); salvá-la por e para Deus.

Cinco séculos mais tarde começam a ser divulgadas as traduções das obras de lógica e dialéctica de Aristóteles, e no século XII com o surgimento das universidades que nascem com o mesmo optimismo com que nascem as cidades, delineiam-se as práticas culturais onde a obra aristotélica vai encontrar uma forma definitiva de aplicação e concretização. E o fulcro dessas práticas é a «disputatio» que conforme metáfora antiga é mais um torneio que um diálogo onde as armas são as regras lógico-discursivas.

O mais importante é que, novamente o texto comentado é transcendido desta vez pelas regras analítico-dedutivas que vão sendo acumuladas e organizadas ao longo da disputa até formar uma malha arquitectural tão sólida e ordenada quanto a das catedrais góticas.

E se nesta movimentação colectiva há alguns, que mais fascinados pela prática da dialéctica não conseguem permanecer incógnitos nos recantos dos edifícios que se levantam (Abelardo é o caso), isso não impede que o destino último desta encruzilhada de jogos cruzados de raciocínios e palavras seja a construção colectiva da Teologia como *ciência* («*epistémé*» e não «*sophia*»).

Ora o sujeito, que «nasce» nestas condições, se por um lado encontra em si uma centralidade até aí inexistente, por outro padece de uma fractura que desconhecia. Esta fractura traduz-se numa bipartição de prática teórica: «*epistémé*» *versus* «*sophia*», «*ratio*» *versus* «*sapientia*».

ocidental: o elemento discursivo perde o lugar de «imperador inocente»: quer seja puro silêncio ou pura instrumentalidade traz à nascerença o sinal de uma distância explícita entre o que se diz e o que é dito. É é nesse rasgão aberto que surge o sujeito-da-representação como centralidade autónoma e fundadora, seja esse centro representado como local privilegiado de escuta da «*vox divina*» ou do exercício da lei de Deus e da Igreja.

Ora o sujeito, que «nasce» nestas condições, se por um lado encontra em si uma centralidade até aí inexistente, por outro padece de uma fractura que desconhecia. Esta fractura traduz-se numa bipartição de prática teórica: «*epistémé*» *versus* «*sophia*», «*ratio*» *versus* «*sapientia*».

Assim toda a cultura medieval se vai concretizar num esforço de progressivo afastamento da retórica clássica e sobretudo do seu anterior posicionamento epistemológico, ao mesmo tempo que o conflito entre a ciência teológica e a prática mística por um lado é sintoma, por outro, esforço de superação de um sujeito partido em dois no interior da sua autorepresentação e na ordem social que o suporta.

Resta-lhe buscar na providência divina o princípio de ordenação e de unificação da horizontalidade histórica.

Seriam estas noções que poderíamos encontrar embora dispersas ou subentendidas como linhas de força fundamentais na constituição do texto da «*Consolação da Filosofia*». De facto, isso acontece e a dois níveis:

Primeiro, a Filosofia é representada como um todo que se articula e é balizado por duas práticas distintas: «*Theoretiké*» e «*Pratiké*». Esta ideia é aliás apresentada figurativamente numa forma topográfica:

«...na extremidade inferior [do hábito da Filosofia] estava bordada a letra θ , na parte superior a letra π ; além disso, para reunir as duas letras, como numa escala, apareciam barras tão nítidas, permitindo elevarmo-nos do signo superior ao inferior»⁸.

Em boa parte, a evolução sintagmática do texto funda-se na apresentação sistemática de possibilidade/impossibilidade desta articulação possível entre estes dois «signos», o que constitui o campo de possibilidade da própria filosofia, o modo como o seu discurso se integra no «reino dos homens» e, por isso, também o seu campo de legitimidade: «Porque é que tu, mestra de todas as virtudes, deixaste as alturas do céu para vir a este deserto do meu exílio, foi para seres também acusada e perseguida como eu no meio de incriminações sem fundamento? — Poderia eu abandonar-te, respondeu ela, a ti meu discípulo, poderia eu não me associar às tuas provas e não tomar parte do fardo que puseram sobre os teus ombros por ódio ao meu nome?»⁹

Em boa parte, a evolução sintagmática do texto funda-se na apresentação sistemática de possibilidade/impossibilidade desta articulação:

«Quando examino os teus argumentos parecem-nos perfeitamente fundados, mas se me volto para o juízo dos homens, qual será

⁸ *Cons. Fil., Livro I, prosa I, parág. (4).*

⁹ *Cons. Fil. Livro I, Prosa I.*

aquele que acha estas conclusões, não digo já aceitáveis, mas pelo menos dignas de ser escutadas?»¹⁰

Segundo, ao longo do texto efectua-se um percurso paralelo que consiste na superação efectiva da retórica clássica como centro da reflexão filosófica. São várias as passagens que anunciam essa intenção, mas a mais paradigmática é: «A tua argumentação é aparente e impregnada do doce mel da retórica e da poesia; ela apenas encanta no momento em que a ouvimos, mas os infelizes têm um sentido mais profundo dos seus males; assim, quando ela cessa de ressonar nos ouvidos, a infelicidade que trazem consigo esmaga-lhes o coração. É verdade, retorquiu a Filosofia, ela não é ainda o remédio do teu mal, mas como que um narcótico para tratar uma dor mais rebelde. Porque, quando chegar a hora empregarei substâncias que penetrarão nas profundezas de ti mesmo!»¹¹.

A partir do livro III há uma modificação radical no estilo da exposição e da argumentação a partir do que a dialéctica aristotélica passa a ser utilizada sistematicamente: «...tudo o que tu dizes está solidamente pelos raciocínios mais firmes»¹².

No entanto este percurso encontra o seu complemento difractado quando ao mesmo tempo que a argumentação lógica progride se esboça subterraneamente uma dúvida insistente: «Tu divertes-te comigo, respondi-lhe, construindo um labirinto inextricável de argumentos, onde utilizas indiferentemente portas de entrada e portas de saída, será que complicas o que era a rede maravilhosa da simplicidade divina?»¹³

É esta dúvida que vai abrir a possibilidade de constituição, de um discurso-outro, mas paralelo. Esta contradição, ou melhor, esta oscilação intermitente reproduz ao nível de feitura textual, aquela que tinha sido representada pela bipolaridade «Pratiké»/«Theoretiké».

O livro V é o fragmento do texto onde todos estes processos se encontram condensados e cristalizados. E isto, pela existência simultânea de dois textos autónomos que passamos a apresentar.

O primeiro, que se levanta como uma massa geométrica constituída na base das leis do raciocínio lógico, designá-lo-emos, texto *A*. O segundo, que, de algum modo tenta deixar passar em si «a rede maravilhosa de simplicidade divina», será o texto *B*. Apresentá-los-emos indicando o modo de encandeamento sintagmático dum e

¹⁰ *Cons. Fil.* Livro IV, Prosa IV.

¹¹ *Cons. Fil.* Livro II, Prosa III.

¹² *Cons. Fil.* Livro III, Prosa XI.

¹³ *Cons. Fil.* Livro III, Prosa XII.

doutro isoladamente e de um modo apenas referencial, fazendo breves resumos só quando assim exigir a clareza da leitura das conclusões inferidas. Os dois textos devem ser lidos paralelamente.

Em suma, o esquema apresentado não é mais do que uma simples chave de leitura que, contudo, segue o texto o mais perto possível e mais não procura que revelar o que a evidência imediata esconde.

O TEXTO A

Este texto pode-se dividir em «blocos temáticos», que mantêm a mesma estrutura expositiva (excepto o quarto bloco).

Esta estrutura, na sua forma mais paradigmática, consiste em cinco elementos dispostos por ordem. São eles: primeiro, a enunciação da questão nuclear que constitui cada bloco temático; segundo, uma resposta sintética a essa questão, a que chamaremos «resposta contractiva»; terceiro, uma ampliação detalhada da primeira resposta, a que chamaremos «resposta expansiva»; quarto, uma conclusão, geralmente em forma de «oração ou frase sapiencial»; quinto, uma ilustração.

Assinalamos entre parêntesis os parágrafos do texto original.

1.º BLOCO TEMÁTICO

PROSA I	{	a) Q. Nuclear: «existe o acaso?: o que é?» [parág. (3)]	
		b) R. Contractiva: (definição de acaso) [parág. (8)]	Afirmação do absolutismo do sistema da causalidade e do sistema da ordem no universo.
			Erradicação do «VAZIO»
		c) R. Expansiva [parág. (9 a 17)]	Afirmação da existência de intersecção de séries causais, recorrendo a Aristóteles.
		d) Nova R. Contractiva: (redefinição de acaso) [parág. (18/19)]	
POESIA I	{	e) Conclusão/Oração: «A providência dispõe de cada coisa no seu lugar e no seu tempo» [parág. (19)]	
		f) Ilustração	

2.º BLOCO TEMÁTICO

- PROSA II {
- a) Q. Nuclear: «existe o livre arbítrio?» [parág. (2)]
 - b) R. Contractiva: | Afirmação da relação: | [parág. (3)]
| livre arbítrio \Leftrightarrow razão
 - c) R. Expansiva: | Estabelecimento de uma hierarquia | [parág. (4 a 10)]
| na ordem do real: alma/espírito vs |
| corpo/matéria.
 - Marginalização do «CORPO»
 - d) Conclusão/Oração: «[a providência] vê tudo e estuda tudo» [parág. (11)]
- POESIA II {
- e) Ilustração: | Oposição figurativa: Phebus (poesia) vs |
| Deus (inteligência divina).

3.º BLOCO TEMÁTICO

- PROSA III {
- a) Q. Nuclear: «a pré-ciência divina é causa da necessidade dos acontecimentos ou o inverso?» [parág. (7/8)]
 - b) R. Contractiva: | Afirmação da necessidade | [parág. (10 a 13)]
| recíproca entre ser verdade- |
| deiro e dizer verdade.
 - Marginalização do «ERRO»
 - c) R. Expansiva: | Deus não é causa nem conse- | [(parág. (14 a 20)]
| quência mas condição de possi- |
| dade da ciência e do real.
 - d) Nova R. Contractiva: | A verdadeira crença e a rea- | [parág. (21)]
| lidade coincidem.

4.º BLOCO TEMÁTICO

- PROSA III {
- a₁) Q. Nuclear: «como conhece Deus ante-riormente este futuro in-certo?» [parág. (22)] | estará a providência divina regida pelas mesmas leis do tempo dos homens?
- PROSA IV {
- a₂) Q. Nuclear recolocada [parág. (3 a 6)]
 - b) Preâmbulo: introdução do novo modelo expositivo e preparação da resposta à questão:
 - Pré-ciência {
 - Não existe
 - Existe {
 - impõe necessidade aos factos
 - não impõe necessidade aos factos [parág. 7 a 13]
 - c) Resposta definitiva (utilizando o «modelo arborescente»)
 - «mas como pode acontecer que a realização dos acontecimentos previstos não se produza?» [parág. (14)]
 - «mas como pode haver um conhecimento antecipado dos factos que não comportam uma realização necessária?» [(Parág. (21-23)]
 - A resposta abole o «TEMPO» nas coisas.
 - A resposta faz-se através de apresentação dos diferentes modos de conhecer (sensação, imaginação, razão, inteligência) e abole o «TEMPO» na Sabedoria Divina.
- PROSA V {
- (de Prosa, IV, [parág. (24)] até ao fim de Prosa V)

5.º BLOCO TEMÁTICO

- PROSA V {
- a) Q. Nuclear: «o que é a eternidade?» [parág. 1 a 3)]
 - b) R. Contractiva: «a eternidade é a posseção simultânea e perfeita de uma vida sem limites» [parág. (4)]
 - c) R. Expansiva: | afirmação do «eterno presente» | [parág. (5 a 43)]

O TEXTO B

Sequência inicial

- «A providência dispõe de cada coisa no seu lugar e no tempo»
[Prosa I, parág. (19)]
- «[A Providência] vê tudo e entende tudo»
[Prosa II, parág. (11)]
- «Já adivinho o que te inquieta: parece-me que há oposição e contradição entre a pré-ciência universal de Deus e a existência de um livre arbítrio»
[Prosa III, parág. (1 a 6)]
- | Que posso esperar ou pedir? |
| Vale a pena orar? | [Prosa III, parág. (23 a 36)]

SEQUÊNCIA CENTRAL OU DECISIVA

«Qual é a causa da discordância que desune as coisas intimamente ligadas? Qual é o Deus que instituiu tão grandes conflitos entre duas verdades? Isoladamente elas têm uma solidez inabalável e elas recusam reunir-se sob o mesmo jugo. Então não há nenhuma discórdia entre estas duas verdades, há entre elas uma grande coesão, e a inteligência, encarcerada num corpo cego, é incapaz, sob a chama de um fogo apagado, de discernir os que unem as coisas? Mas porque arde nela uma paixão tão viva para descobrir os signos secretos da verdade? Será que ela conhece aquilo que deseja ansiosamente aprender? Mas porque se tortura para aprender o que já sabe? E se o ignora, o que procura esta cega? Pode-se desejar um objectivo sem O conhecer? Ser-se-á capaz de procurar uma coisa desconhecida? Como encontrá-la? E poder-se-á conhecer, depois de a ter encontrado uma forma que não se conhecia? Quando contemplava a inteligência suprema, a alma não conhecia igualmente o conjunto e o detalhe? Agora, encarcerada num corpo tenebroso, ela não esqueceu o seu primeiro estado, ela guarda a recordação do conjunto, perdendo o do detalhe. Aquele que, portanto, procura a verdade encontra-se num estado intermediário: ele não sabe e todavia não ignora tudo; ele consulta o conjunto de que guarda a recordação, recordando o que viu lá em cima, a fim de poder acrescentar, àquilo que conservou, o que esqueceu».

(POESIA III)

SEQUÊNCIA FINAL

- Poesia V
Prosa VI, [parág. (44 a 47)]

COMENTÁRIO FINAL

Apresentando o esquema de leitura, podemos agora verificar que:

— A autonomia dos dois textos é garantida pelo facto de em ambos se discernir uma coerência sintagmática que reside, em última análise, no facto de neles existirem três partes distintas: uma inicial ou introdutória, outra nuclear ou decisiva, outra final.

No texto A, a parte inicial compreende os fragmentos anteriores ao quarto bloco temático. Metodologicamente, isso justifica-se porque:

- a) Existe homogeneidade no método exposto de cuja estrutura o primeiro bloco é o paradigma.
- b) Existe um clima de suspensão produzidas pelas partes que denominamos «conclusão-oração».
- c) Em todos os blocos se verifica uma consequência indirecta: a marginalização sucessiva do VAZIO, do CORPO, do ERRO, do TEMPO, que funciona como medida propedêutica à solução teórica definitiva apresentada no quarto bloco.

A parte central ou decisiva é constituída pelo quarto bloco. E isto justifica-se por dois motivos:

Primeiro, existe uma exposição segundo um método específico e diferenciado (modelo arborescente) que é, aliás, o mais comum e o mais divulgado em toda a filosofia medieval.

Segundo, nele se faz a apresentação e resolução da questão que vai decidir definitivamente, dum ponto de vista teórico, a oposição aparente entre livre-arbítrio e a Providência. Pergunta-se «qual é a relação entre o tempo histórico e o tempo divino» responde-se afirmando a existência do Eterno Presente. Só então se tornam compreensíveis e dotadas de sentido as anteriores negações do VAZIO, do CORPO; e do ERRO.

A parte final é constituída pelo quinto bloco temático. Este facto também se justifica por dois motivos:

Primeiro retoma-se o modelo expositivo inicial.

Segundo, nada se acrescenta do ponto de vista teórico. É sintomático que as objecções levantadas ao longo da prosa VI não têm nenhuma intervenção na evolução teórica, sendo dispensáveis da própria exposição.

No texto **B** a coerência sintagmática entre os textos que constituem as sequências final e inicial é, de certo modo, evidente. É interessante notar que grande parte da sequência inicial, bem como a totalidade da sequência final podem ser lidos como parte integrante do texto **A**. Isto só comprova a situação de interrelação entre os dois textos. Poderíamos dizer que *qualquer um é o outro refractado num outro registo*.

No que se refere à poesia III ele não é só nuclear no texto **B**, mas quase diríamos na intersecção de ambos.

Por um lado, redifine com limpidez a questão oblíqua de contradição entre livre-arbítrio e Providência, reencontrando a intenção primeira da obra: «Mas porque queima em nós uma paixão tão viva para descobrir os signos secretos de verdade?» isto é, *para filosofar?*

Por outro, apresenta a resposta teórica a esta questão, socorrendo-se da teoria platónica de reminiscência.

Finalmente, é na poesia III, que figurativamente aparece de forma explícita o próprio engendramento do texto: «*a meio caminho (...) entre duas verdades*».

Note-se finalmente, que esta leitura, segundo dois textos, já aparece enunciada na Prosa I, [parág. (1 a 7)], que pode assim funcionar como um programa de texto ou meta-texto.

José Acácio Castro

O verdadeiro tomista segundo João de S. Tomás¹

INTRODUÇÃO

Para muitos conhecedores superficiais da teologia de S. Tomás de Aquino, o que caracteriza este autor, especialmente em temas de mariologia, é que negou o mistério da Imaculada Conceição de Maria. Isto é, afirmou que Maria, como criatura, teve que ser liberta do pecado, pois, caso contrário, a redenção não seria universal. A este respeito, assim nos diz João de S. Tomás:

«Sobre a matéria da concepção da Santíssima Virgem, duas coisas afirmou S. Tomás que hoje não se podem sustentar. Uma, porque se afirma ser erróneo que alguém, além de Cristo tenha sido concebido sem pecado original. Tal afirmação é expressamente contra a determinação de Sixto IV, Pio V, do Concílio de Trento e de outros Sumos Pontífices que declararam não ser erróneo dizer que a Santíssima Virgem foi preservada do pecado original, e proibem qualquer afirmação em contrário. Palavras de S. Tomás (Suma Teológica, I-II, q. art. 3): «Segundo a fé católica deve-se defender que todos os homens (somente Cristo excluído) descendentes de Adão contraem o pecado original: de outro modo não necessitariam da redenção por Cristo, o que é erróneo».

Outra afirmação de S. Tomás que não podemos subscrever: «Porque se ignora em que tempo a Virgem Maria foi santificada, celebra-se a festa da santidade antes que a da Conceição» (III, q. 27, ar. 2, ad 2).

¹ Para a biografia e bibliografia de Fr. João de S. Tomás, veja-se *Prefácio e Apêndices* à edição crítica do *Cursus Theologicus*, em publicação pelos monges de Solesmes, t. I (1931), pp. I-XCIII, e as magníficas obras de Pinharanda Gomes, *João de Santo Tomás na Filosofia do Séc. XVII*, Biblioteca Breve 1985; e a obra do mesmo autor *João de Santo Tomás, Antologia de textos*, Lisboa, 1985. Estas obras contêm a bibliografia que se tem publicado sobre João de S. Tomás. Entre esta quero fazer menção especial dos estudos de António Manuel Gançalves e Fr. João de Oliveira, O.P..