

Pureza e verdade: a ascética do conhecimento

Luiz Fernando Conde Sangenis¹

Resumo

A associação entre pureza e verdade está profundamente inserida na história da filosofia ocidental. A origem desse consórcio tem origem na ascendência órfica sobre o pensamento e o imaginário dos gregos. Pitágoras é o grande responsável pela introdução de um ideal filosófico muito assemelhado a uma busca místico-religiosa da verdade. É patente a influência pitagórica sobre Platão, desvelada pelo modo com que concebe a alma, externa e separada do corpo, ornada com o poder de pensar e de agir. Aprisionada ao corpo, através da filosofia, intenta purificar-se do corpo, ansiando o dia da libertação, para, pura, voltar a contemplar o puro, o bom e o belo. A influência platônica, herdeira laica do orfismo, tem forte ascendência, sobre Santo Agostinho, como é natural supor, mas também exerce autoridade sobre Aristóteles e ulteriores correntes aristotélicas apropriadas pelo pensamento filosófico e teológico cristão, tanto medieval quanto moderno.

Palavras-chave: Pureza. Verdade. Orfismo. Ascetismo. Conhecimento filosófico.

Abstract

The association between purity and truth is deeply embedded in the history of Western philosophy. The origin of this consortium comes from the Orphic influence on thinking and imagination of the Greeks. Pythagoras is largely responsible for the introduction of a philosophical ideal, very akin to a mystical-religious search for truth. It is clear the Pythagorean influence on Plato, unveiled by the way he sees the soul, external and separate from the body, adorned with the power of thinking and acting. Imprisoned to the body, through philosophy, it tries to cleanse from the body, craving the day of liberty, in order to turn to contemplate the purity, the goodness and the beauty. The Platonic influence, secular heir of Orphism, is strong on Augustine, as it is natural to assume, but it also exercises authority on Aristotle and later Aristotelian currents taken by philosophical and theological Christian thought, both medieval as modern.

Keywords: Purity. Truth. Orphism. Asceticism. Philosophical knowledge.

i) **Influência órfica**

A associação entre pureza e verdade está profundamente inserida na história da filosofia ocidental. A filosofia, como toda a elaboração humana, não se dá imune aos

¹ Luiz Fernando Conde Sangenis é Licenciado em Filosofia (UERJ) e em Pedagogia (UFF), com Mestrado e Doutorado em Educação pela UFF. É Professor Adjunto da Faculdade de Formação de Professores da UERJ e membro do corpo permanente do Programa de Pós-Graduação – Mestrado em educação – Processos Formativos e Desigualdades Sociais. Desenvolve atividades de Pesquisa e extensão associado ao Grupo de Pesquisa Vozes da Educação. E-mail: lfsangenis@uol.com.br.

determinantes históricos e culturais. O pensamento, mesmo aquele que tem compromissos mais estreitos com a reflexão crítica da realidade, constrói-se sujeito às preocupações históricas de um período, seja para afirmá-las *in totum* ou em parte, seja para rejeitá-las, de forma análoga às formas de afirmação, seja ainda para reformá-las ou recriá-las, sem deixar de mencionar as formas de aceitação tácita de práticas sociais e de tradições culturais tão ampla e profundamente internalizadas que nem ao menos cogita-se em questioná-las.

Não se deve, portanto, estranhar a ascendência órfica sobre o pensamento e o imaginário dos gregos. Sem dúvida, Pitágoras é o grande responsável pela introdução de um ideal filosófico muito assemelhado a uma busca místico-religiosa da verdade. A influência do orfismo sobre Pitágoras é patente na sua ideia da natureza humana, concebida como uma mistura de elementos terrenos e divinos. Corpo e alma eram radicalmente separados; o corpo era visto como mero receptáculo ou instrumento; era a alma, identificada com o elemento divino, que nos dava o poder de pensar e de agir. Sua principal ideia era a de que a alma poderia ser purificada e regulada pela “música”, entendida como atividade educativa ou cultura na qual o homem adquire conhecimento de verdades puras e imutáveis. As relações entre música e números, entre intervalos e proporções, para os pitagóricos também seriam capazes de revelar a ordem racional do mundo.

ii) **O orfismo**

O culto órfico, de caráter elitista, surgiu por volta do século VI a.C. combinando sistematicamente diferentes elementos da religião grega popular. No tempo de Platão, a religião órfica estava bem firmada, e se não era amplamente praticada, pelo menos tornou-se muito conhecida. O próprio Platão nos serve de testemunho da popularização dos ideais ascéticos e religiosos do orfismo, certamente lamentando os efeitos indesejáveis de uma tão ampla vulgarização: “Numerosos são os portadores de tirso, mas poucos os Bacantes” (Fédon, 69 c). Se muitos se reuniam no culto de Dionísio, o deus servido pela religião órfica, poucos eram os que executavam todas as práticas necessárias para atingir a derradeira união com deus.

Nas práticas religiosas populares anteriores ao orfismo, eram comuns os rituais de purificação. Não apenas os gregos, mas também os hebreus praticavam rituais religiosos

de purificação baseados numa doutrina sobre o puro e o impuro. Entre os gregos, originalmente, apenas algumas realidades específicas como o coito, o nascimento ou a morte eram considerados poluentes. A prática de rituais de purificação era suficiente para eliminar a contaminação. Mas no culto órfico a condição de pureza tornou-se generalizada como modo de vida. Para os órficos, a prática de rituais de purificação já não bastava para conseguir pureza. Ao contrário, a pureza espiritual só poderia provir da absoluta rejeição de todas as coisas poluidoras: nascimento, geração, sexualidade, morte e mulheres.

Dado que os órficos acreditavam achar-se a impureza da vida em toda parte, os seguidores do culto procuravam purificar a alma do corpo mediante constante vigilância a fim de conseguir imortalidade. Os rituais de purificação consistiam em banhos, aspersões e na utilização de vestes brancas. Era regra afastarem-se de funerais, esquifes, casamentos, nascimentos, bem como de todo alimento que tivesse sido morto.

No culto ascético do orfismo, bem como no pensamento filosófico que sofreu influência dessa religião ascética, encontra-se uma ênfase no renascimento e na conversão ao caminho da verdade que conduz à imortalidade. Um dos principais dogmas do orfismo era a necessidade de iniciar seus seguidores nos mistérios do culto, dos quais as mulheres eram terminantemente excluídas. Através do ritual do renascimento o iniciado é admitido numa sociedade inteiramente masculina e rompe os laços preexistentes com as mulheres².

Uma vez iniciado o Caminho, uma senda de conversão em busca da verdade, da justiça e da salvação, o sectário podia determinar seu destino após a morte e, por fim, escapar a roda da vida e atingir a imortalidade. A elite convertida a esse modo de viver atingiria a divindade, enquanto as massas de pessoas ignorantes iriam apodrecer no lamaçal do Hades. Afastados do ciclo da vida por seus compromissos com a pureza, os órficos procuram desfazer-se de sua aparência exterior para revelar o divino no homem. As mulheres, porém, são consideradas inescapavelmente vinculadas ao ciclo da vida. É através da mulher que ocorre o nascimento, e do nascimento resulta a morte. Para o iniciado masculino que busca a imortalidade, escapar da vida significa escapar das mulheres.

A intensa misoginia do orfismo liga-se a uma mudança nas ideias sobre a imortalidade nas antigas crenças religiosas gregas. As formas primitivas da religião grega procuravam a imortalidade através da reencarnação da vida, possibilitada pela morte. No

² O rito do novo nascimento, comum entre os órficos, encenava o nascimento do iniciado da cocha de um homem, numa clara tentativa de afastar, em definitivo, a ligação do homem à mulher que o gerou.

Festival das Antestérias³, os mortos alimentam as sementes que geram a vida e os vivos, que são alimentados por essas sementes, acabam juntando-se aos mortos ancestrais. Os órficos conservavam uma noção de vida como cíclica, na qual a morte levava à reencarnação. Mas a crença na reencarnação não consolava os órficos que viam nessa renovação da vida simplesmente uma forma de castigo para o pecado original dos homens.

De acordo com o relato órfico da criação, a raça de Titãs foi culpada do horrível crime de matar Dionísio e de degustar a sua carne. Por essa razão, Zeus os fulminou com um raio, e de seus restos fumegantes surgiu a raça dos homens mortais. Devido a essa origem, a humanidade tem uma natureza mista, em parte refletindo seus ancestrais malditos e em parte refletindo o ser divino que os Titãs engoliram. O objetivo do homem na vida, portanto, é expurgar o elemento titânico de sua natureza a fim de exaltar a divindade.

A atribuição órfica do mal ao corpo é justificada por essa lenda da criação. Posto que os Titãs que mataram o deus contribuem para o atributo carnal da existência humana, o corpo representa a herança do mal. A crença subjacente ao menosprezo órfico pelo corpo é que a vida atual é para alma uma punição por um pecado anterior, e o castigo consiste justamente nisso, que está presa a um corpo.

Até que o homem se purifique suficientemente, seguindo o código órfico de conduta, permanece na roda da vida, para só renascer após a morte, em outra reencarnação. O seguidor do orfismo acredita que sua conversão a essa nova religião é por si um sinal de que está em última vida, e em vias de escapar desse ciclo. Em última instância, o órfico se transformará num dos deuses e viverá eternamente entre eles. Assim, as doutrinas fundamentais da religião órfica sugerem que o homem consegue a imortalidade não através da reencarnação na roda da vida; ele só pode atingir, em definitivo, a divindade através de uma vida correta. Embora a crença na reencarnação seja mantida na religião órfica, não mais alivia o terror da morte. Pelo contrário, o próprio renascimento é considerado uma punição. Do ponto de vista órfico, a imortalidade não pode ser obtida através da participação na comunidade ancestral, mas somente através da superação do ciclo da vida pelo indivíduo.

³A festa, em homenagem aos deuses Dionísio e Hermes Quitônico, marcava o final do inverso e o início da primavera e durava três dias. Ver BURKERT, W. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

A vida no mundo material natural e o próprio ciclo da vida que pressupõem crescimento e decadência, em vez de serem cultuados e temidos, tornaram-se objeto de desprezo. O ascetismo órfico inverteu o entendimento da relação do homem com a natureza, evidente nas manifestações mais populares da religião grega. As formas platônicas que representam as qualidades do ser universal e imutável significam uma explícita rejeição da temporalidade, da materialidade e da mortalidade que, sabemos, são aspectos essenciais da própria vida.

O orfismo é reconhecido como uma forma “espiritual” de religião aparentada ao cristianismo, e suas práticas podem elucidar claramente as bases do conceito cristão de espiritualidade. Seu influxo transcendeu os tempos e as fronteiras culturais da Grécia. A Igreja cristã primitiva, em contextos helenizados, via Orfeu como o protótipo de Cristo. Além do mais, o conceito órfico de religião, entendida como uma forma de vida, a crença na conversão, no pecado original e na comunhão com Deus favoreciam pontos de aproximação com o cristianismo.

Além do mais, a misoginia, explícita no orfismo pela exclusão das mulheres, pode estar na origem do padrão que irá se repetir na tradição filosófica e no clero cristão. Ainda no século XVIII, tempo das luzes, Kant explicita claramente o seu menosprezo às mulheres, seres sexuais, cuja “filosofia não consiste em raciocinar, mas em sentir”⁴; e, até hoje, o catolicismo romano considera as mulheres inaptas para receberem a ordenação sacerdotal.

Embora a prática integral do orfismo, envolvendo iniciação e um código normativo de conduta, não fosse generalizado, representou importante papel na história da religião e da filosofia. Inicialmente, partindo da formulação filosófica de Platão, embora o orfismo o preceda, desejamos dar prosseguimento à investigação acerca do vínculo entre pureza e verdade a fim de perceber como as práticas ascéticas ingressam na tradição filosófica do Ocidente.

Mas, antes de qualquer coisa, cabe, já aqui, questionar uma concepção, ainda muito arraigada entre nós, de que a filosofia nasce por uma ruptura radical com os mitos, sendo a primeira explicação científica da realidade produzida pelo Ocidente. Se é fato que os gregos acreditavam nos seus mitos, é possível também compreender que a filosofia, percebendo as contradições e as limitações das narrativas míticas, deram a elas um

⁴KANT, E. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, 2ª ed, Campinas: Papirus, 1993, p. 50.

tratamento novo e diferenciado, através de uma reformulação racional da sua forma e do seu conteúdo. Houve uma longa travessia até que a autoridade da tradição religiosa fosse substituída pela autoridade da razão. Assim é que os filósofos continuaram a recorrer às narrativas dos mitos, todavia submetendo-as ao critério de uma nova intencionalidade dirigida pela razão.

Não é de estranhar que a ciência, em especial a Física, em plena contemporaneidade, prossiga a lançar mão de narrações e metáforas não-científicas no auxílio à construção de “modelos especulativos” que possam servir de explicação válida do real⁵. Por que, então, não perceber a intencionalidade de Platão ao servir-se da tradição mítico-religiosa?

iii) **Pureza e ascetismo em Platão**

No Fédon, Platão, na boca de Sócrates, faz menção a uma “antiga tradição” (orfismo) que consistia em conduzir os iniciados, através dum caminho de purificação, à eternidade. Sócrates esclarece, Símiás, seu qualificado interlocutor, sobre o entendimento do conceito de purificação (*kátharsis*). A purificação consiste em

apartar o mais possível a alma do corpo, habituá-la a evitá-lo, a concentrar-se sobre si mesma por um refluxo vindo de todos os pontos do corpo, a viver tanto quanto puder, seja nas circunstâncias atuais, seja nas que se lhes seguirão, isolada e por si mesma, inteiramente desligada do corpo e como se houvesse desatado os laços que a ele a prendiam (Fédon, 67 d).

A purificação, “ter uma alma desligada e posta à parte do corpo” (Fédon, 67 d), em termos mais radicais, significava desejar a “morte” em vida. E buscar a “morte”, nesses termos, segundo Sócrates, consiste num esforço “por se aproximar o mais possível do estado em que ficamos quando estamos mortos”. (Fédon, 67 e)

E, ao contrário do que poderíamos supor, a purificação não é exclusiva tarefa dos homens religiosos, mas consiste no “exercício próprio dos filósofos” que desejam “precisamente libertar a alma e afastá-la do corpo”. (Fédon, 67 d). Aliás, Sócrates, preso, condenado e já próximo da morte, ao longo do seu diálogo com Símiás, sob o sugestivo título “*A Purificação*”, tece uma longa crítica aos homens religiosos que, comumente, se mostravam incoerentes na sua persecução dos seus ideais místicos.

⁵ BRUNER, Jerome. Narrativa da Ciência, in *Cultura da Educação*, Lisboa: Edições 70, 1996, pp. 157 a 196.

É possível que aqueles mesmos a quem devemos a instituição das iniciações [órficas] não deixem de ter o seu mérito, e que a verdade já de há muito tempo se encontre oculta sob aquela linguagem misteriosa. Todo aquele que atinja o Hades como profano e sem ter sido iniciado terá como lugar o Lodaçal, enquanto aquele que houver sido purificado e iniciado morará, uma vez lá chegado, com os Deuses. É que, como vês, segundo a expressão dos iniciados nos mistérios: ‘numerosos são os portadores de tirso, mas poucos os Bacantes’. Ora, a meu ver, estes últimos não são outros senão os de quem a filosofia, no sentido correto do termo, constitui a ocupação. E quanto a mim, durante toda a vida e pelo menos na medida do possível, nada deixei de fazer para pertencer ao número deles; nisso, pelo contrário, pus sem reservas todos os meus esforços (Fédon, 69 c-d).

Os filósofos, à diferença dos demais homens, são os únicos capazes de encetar um tal caminho de purificação. “Sim. E os que mais desejam essa separação, os únicos que a desejam, não são por acaso aqueles que, no bom sentido do termo, se dedicam à filosofia?” (Fédon, 67 d).

E, aqui, nitidamente, percebe-se uma superação entre a religião e a filosofia, de tal modo que a purificação não é mais conquistada mediante ritos e práticas religiosas, mas através do exercício da filosofia, “e o próprio pensamento outra coisa não é do que um meio de purificação” (Fédon, 68 c).

Essa notável semelhança entre as crenças órficas, pitagóricas e platônicas sobre pureza e impureza indica que essas práticas religiosas ascéticas foram apropriadas pela tradição filosófica grega. A meta do filósofo, como a do seguidor órfico, é obter pureza da alma individual. A pureza só pode ser obtida, segundo Platão, quando a alma se livrar da contaminação do corpo, o que só é possível, em definitivo, através da morte (cf. Fédon, 66, e-67, a).

Para habitar entre os deuses, a alma filosófica deve não apenas manter o desprezo pelo corpo, mas também relegar o mundo dos sentidos em geral, o mundo da mudança e da transformação, ao reino da mera ilusão.

No entendimento de Platão, o pensamento puro é obtido quando nos livramos de todas as sensações do corpo, que só servem para impedir a busca da verdade pela alma. Novamente, no Fédon, Sócrates argumenta que a busca da verdade é possível quando utilizamos o pensamento puro em si mesmo, por si mesmo e sem mistura, de forma a lançá-lo à caça das realidades verdadeiras, também puras em si mesmas, por si mesmas e sem mistura (cf. Fédon 66 a).

E quem haveria de obter em sua maior pureza esse resultado [de buscar conhecimento] senão aquele que usasse no mais alto grau, para aproximar-se de cada um desses seres, unicamente o seu pensamento, sem recorrer no ato de pensar nem à vista, nem a um outro sentido, sem levar nenhum deles em companhia do raciocínio (Fédon 66 a).

Acha-se, portanto, implícita no ideal platônico de verdade uma concepção do corpo como contaminação, que a alma deve controlar e, em última análise, transcender, a fim de atingir a pureza de pensamento necessária para o verdadeiro conhecimento, a contemplação das Formas. Ainda segundo Platão, o corpo é uma contaminação estranha que contraria a realização da natureza mais elevada da alma, e que a alma deve destacar-se do corpo:

Por todo o tempo que durar a nossa vida, estaremos mais próximos do saber, parece-me, quando nos afastarmos o mais possível da sociedade e união com o corpo, salvo em situações de necessidade premente, quando, sobretudo, não estivermos mais contaminados por sua natureza, mas, pelo contrário, nos acharmos puros de seu contato, e assim até o dia em que o próprio Deus houver desfeito esses laços. E quando dessa maneira atingirmos a pureza, pois que então teremos sido separados da demência do corpo, deveremos mui verossimilmente ficar unidos a seres parecidos conosco (...) Com efeito, é lícito admitir que não seja permitido apossar-se do que é puro, quando não se é puro (Fédon, 67 a).

Platão vê o corpo como fonte do mal de que a alma deve ser libertada. E a purificação, como já vimos, consiste em separar a alma tanto quanto possível do corpo, e acostamá-la a afastar-se de todo contato com o corpo e concentrar-se por si mesma, e ter sua morada, tanto quanto possa, agora e no futuro, sozinha consigo mesma, liberta dos grilhões da corporeidade.

E é este o pensamento que nos guia: durante todo o tempo em que tivermos o corpo, e nossa alma estiver misturada com essa **coisa má**, jamais possuiremos completamente o objeto de nossos desejos! (...) Não somente mil e uma **confusões** nos são efetivamente suscitadas pelo corpo quando clamam as necessidades da vida, mas ainda somos acometidos pelas doenças (...) O corpo de tal modo nos inunda de amores, paixões, temores, imaginações de toda sorte, enfim, uma infinidade de **bagatelas**, que por seu intermédio (sim, verdadeiramente é o que se diz) não recebemos na verdade nenhum pensamento sensato; não, nem uma vez sequer! (...) Mas o cúmulo dos cúmulos está em que, quando conseguimos de seu lado obter alguma tranqüilidade, para voltar-nos então ao estudo de um objeto qualquer de reflexão, súbito nossos pensamentos são de novo agitados em todos os sentidos por esse

intrusão que nos ensurdece, tonteia e desorganiza, ao ponto de tornarmos incapazes de conhecer a verdade (Fédon, 66 b-d)⁶.

Separar a alma do corpo exige abstinência de “pretensos prazeres”, tais como o de comer e de beber, de praticar o sexo e de cuidar da aparência (cf. Fédon, 64 d). Essa abstenção reflete o ascetismo introduzido pelos órficos. Platão estende essa aversão ao corpo do reino das práticas cotidianas ao da percepção. Deve-se repudiar não só os prazeres físicos, mas também as sensações corpóreas. A alma “alça o ponto mais alto”, “adquire verdadeiramente a sabedoria”, na medida em que “desdenha o corpo e dele foge”.

E, sem dúvida alguma, ela [a alma] raciocina melhor precisamente quando nenhum empecilho lhe advém de nenhuma parte, nem do ouvido, nem da vista, nem dum sofrimento, nem sobretudo dum prazer – mas sim quando se isola o mais que pode em si mesma, abandonando o corpo à sua sorte, quando, rompendo tanto quanto lhe é possível qualquer união, qualquer contato com ele, anseia pelo real (Fédon, 65 c).

Para que a alma readquira sua afinidade com o reino das puras Ideias, com a realidade, ela deve evitar essas interferências corporais. A filosofia é o meio de “libertação e purificação” (Fédon, 67 e). É, pois, evidente a influência órfica na insistência de Platão quanto à pureza, tanto na mente que pensa como no objeto que é pensado. O dualismo no “*Fédon*” exprimia a necessidade para a alma, que é potencialmente divina, de ser libertada da poluição do corpo. Esse menosprezo do corpo impregna os empreendimentos ontológicos e epistemológicos de Platão. O contraste entre pureza do pensamento e poluição da corporeidade modela a parte mais característica do platonismo, a aguda separação entre o mundo inferior dos *sensa* e o mundo celestial das Ideias.

A ênfase quanto à pureza no pensamento platônico reflete, sem a menor dúvida, o ascetismo herdado da religião órfica. Esse empenho filosófico com a pureza leva a uma deserotização de Eros. O amor é separado de suas origens nos sentidos e se torna pura contemplação da beleza. Ademais, esse ascetismo leva a uma concepção da verdade existindo separada do mundo fenomênico da mudança, da sensação e da emoção.

Tal esquizofrenia, presente no pensamento de Platão, é trabalhada por Nietzsche que aponta as consequências de uma busca da verdade construída a partir de práticas

⁶ Grifos nossos.

ascéticas, de “virtuosos espíritos puros”⁷ e de um “olhar purificante”: “esse olhar não é dado de uma só vez. Há uma preparação e uma aprendizagem na arte de ver e aquele que tem verdadeiramente sorte encontra também a tempo um mestre do olhar puro!”⁸.

O modo ascético de considerar a verdade exprime, ao ver de Nietzsche, uma vontade de dominar a vida de modo a desnaturá-la. Na visão do autor de “*Além do Bem e do Mal*”, o ascetismo é uma forma de niilismo⁹. A vida é determinada negativamente pelas proibições que devem ser obedecidas. Os diálogos platônicos contêm um elemento niilista, dado que constroem o reino ideal da verdade sobre a negação do reino comum das aparências. A depreciação da existência fenomênica por Platão, com sua implicação de que o mundo por sua natureza resiste ao ideal filosófico, sugere que a pureza pode ser definitivamente um a meta irrealizável.

4. Pureza e prática da virtude: a ascética aristotélica

Nessa mesma esteira ascética, caminhou Aristóteles. É verdade que o mais ilustre discípulo da Academia insurge-se contra o dualismo platônico. A solução aristotélica fez da alma “a substância no sentido de forma dum corpo duma determinada qualidade” (Da Alma, II, 1, 412 b, 10). Alma e corpo não são duas substâncias distintas, mas dois elementos inseparáveis de uma substância una. Todavia, na sua “*Ética a Nicômaco*”, o ascetismo é proposto na modalidade de fortalecimento do caráter humano, através do cultivo e da prática da virtude, atividades eminentes da alma. As virtudes “adquirimo-las pelo exercício” (I, II, 10), e isso exige tempo e cultivo de hábitos virtuosos. Razão pela qual os jovens não são virtuosos. Por não terem “experiência dos fatos da vida”, tendem “a seguir as suas paixões” (I, 3, 1095 a).

Se é pela prática da ascese que nos tornamos virtuosos,

somos temperantes abstando-nos de prazeres, e é depois de nos tornarmos tais que somos mais capazes dessa abstenção”. E igualmente no que toca à coragem, pois é habituando-nos a desprezar e afrontar coisas terríveis que nos tornamos bravos, e depois de nos tornarmos tais, somos mais capazes de lhes fazer frente (II, 2, 30-1104 b).

E o que é a virtude, segundo Aristóteles?

⁷ NIETZSCHE, Friedrich W. *Aurora*. São Paulo: Escala, 2007, n. 39.

⁸ Idem, n. 497.

⁹ NIETZSCHE, Friedrich W. *Além do Bem e do Mal*. Curitiba: Hemus, 2001, p. 18.

A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionado com a escolha e consiste numa posição média, isto é, a posição média relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. E é um meio-termo entre dois vícios, um por excesso, um outro por falta; pois que, enquanto os vícios ou vão muito longe ou ficam aquém do que é conveniente no tocante às ações e paixões, a virtude encontra e escolhe o meio-termo.¹⁰ E assim, no que toca à sua substância e à definição que lhe estabelece a essência, a virtude é uma posição média; com referência ao sumo bem e ao mais justo, é porém, um extremo (II, 6, 1107 a).

Logo, a virtude não pode estar na falta ou no excesso, mas numa justa medida.

Pois o homem que tudo teme e de tudo foge, não fazendo frente a nada, torna-se um covarde, e o homem que não teme absolutamente nada, mas vai ao encontro de todos os perigos, torna-se temerário; e, analogamente, o que se entrega a todos os prazeres e não se abstém de nenhum torna-se intemperante, enquanto o que evita todos os prazeres, como fazem os rústicos, se torna de certo modo insensível (II, 2, 20).

Se todas as coisas tendem ao Bem, ou seja, à sua perfeição ou ao seu fim, ao realizarem bem a sua função, o bem do homem consiste no bom exercício da atividade humana. E essa atividade definidora da especificidade humana, na concepção aristotélica, consiste na atividade da alma racional que o distingue de todos os outros seres vivos.

A vida parece ser comum até às próprias plantas, mas agora estamos procurando o que é peculiar no homem (...) Ora, se a função do homem é uma atividade da alma que segue ou que implica um princípio racional (...) e se realmente assim é [e afirmamos ser a função do homem uma certa espécie de vida, e esta vida uma atividade ou ações da alma que implicam um princípio racional; e acrescentamos que a função de um bom homem é uma boa e nobre realização das mesmas; e se qualquer ação é bem realizada quando está de acordo com a excelência que lhe é própria; se realmente assim é], o bem do homem nos parece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa (I, 7, 1098 a).

Sendo, em razão da sua *psyché*, um ser que pertence, pela sua essência, ao âmbito da *physis*, o homem se distingue de todos os outros seres da natureza em virtude do predicado da racionalidade: ele é um “animal racional”, um *zôon logikón*. A racionalidade é, pois, a diferença específica do homem e, ao acentuar esse aspecto, Aristóteles prolonga a linha de reflexão antropológica que tem a origem na Sofística e que fora continuada, mesmo sofrendo profunda inflexão, pela antropologia socrático-platônica. Enquanto ser dotado do *lógos* (da fala e do discurso), o homem transcende de alguma maneira a

¹⁰ Desse modo, a coragem é um justo equilíbrio entre o medo e a temeridade (III, 9-12); a temperança um justo equilíbrio entre o desregramento e a insensibilidade (III, 13); a liberalidade um justo equilíbrio entre a cólera e a apatia (IV, 11); e assim por diante. Nota minha.

natureza e não pode ser considerado simplesmente um ser “natural”. Daí a ênfase na prática da virtude, já que, no entendimento de Aristóteles, nenhuma das virtudes surge em nós por natureza. “Não é, pois, por natureza, nem contrariando a natureza que as virtudes se geram em nós. Diga-se, antes, que somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornamos perfeitos pelo hábito” (II, 1, 25).

Em outras palavras, o homem não é naturalmente bom nem mau, e a virtude também não pode ser considerada uma potência que, mais tarde, se realiza em ato. Não a possuímos antes de usá-la, como sucede com os sentidos, pois não entramos em pose da audição ou da visão pelo uso. Com as virtudes dá-se exatamente o posto: “aprendemo-las fazendo”. De modo que “tornarmo-nos justos praticando atos justos, e assim acontece com a temperança, a bravura etc” (II, 1, 1103 b).

A ética aristotélica, de certo modo subsidiária da filosofia socrática, levou adiante a ideia de que a felicidade só é alcançada através do exercício constante da virtude. Para os estoicos, a vida feliz é a vida segundo o *lógos*. E viver segundo o *lógos*, equivale dizer segundo a natureza racional do homem. O estoicismo foi pródigo no desenvolvimento duma ética propugnadora de práticas ascéticas. O ideal da *apathéia*, ou a eliminação das paixões, torna-se essencial para o atingimento do sumo bem. O domínio de si mesmo deve fazer desaparecer as paixões para que não haja mais que a vontade do homem. O estoicismo tornou-se uma verdadeira ideologia do Império Romano. Influenciou os Padres da Igreja, de modo especial, através de Sêneca, e reviveu no Renascimento¹¹.

5. A Vontade contra as paixões: a ascética de Agostinho

O ascetismo ingressa, portanto, na elaboração filosófico-teológica do cristianismo. Dentre os Padres da Igreja, interessa destacar o pensamento de Santo Agostinho, reconhecido como o mais exímio filósofo latino da Patrística e, sem dúvida, o mais insigne teólogo de toda a Igreja do Ocidente. Com Agostinho, o centro do desenvolvimento dogmático e teológico se desloca do Oriente para o Ocidente. Até ele, a influência preponderante havia pertencido à Igreja grega, a terra clássica da teologia e da escola da elaboração dogmática. Já em vida, suas obras lhe granjearam numerosos admiradores. Exerceu profunda influência na vida da Igreja, e que perdura até à época

¹¹ De tal forma o estoicismo impressionou os Padres da Igreja que, segundo eles, não se devia falar das paixões de Cristo, pois isso causaria uma ofensa à sua dignidade de Filho de Deus. O Cristo, nesta perspectiva, não podia experimentar paixões. Antes de tudo, era preciso considerar a sua vontade.

moderna. É o grande teólogo de toda a Idade Média a quem todos os demais jamais deixaram de fazer referência.

Sabemos que o pensamento agostiniano se apoia na filosofia de Platão. O próprio Agostinho, em *A Cidade de Deus*, confessa a sua predileção pela filosofia platônica, como aquela que mais se aproxima da verdade da fé cristã (cf. Livro VIII, Cap. IX). É evidente que a antropologia agostiniana acha-se também intimamente ligada ao seu entendimento da “Queda do Homem”.

À diferença de Platão, e especialmente contra os maniqueus, Agostinho fará todo o esforço para demonstrar que a matéria e o corpo não são essencialmente maus, em razão de serem criados por Deus, sumamente bom. A origem do pecado tem origem na alma, não na carne.

Assim, pois, não há necessidade de acusarmos a natureza da carne, por causa de nossos vícios, injuriando ao mesmo tempo o Criador. A carne, que em seu gênero e ordem, é boa. O que não é bom é abandonar o bem Criador e viver segundo o bem criado, quer se escolha viver segundo a carne, quer segundo a alma, quer segundo o homem total, constante de alma e de carne (donde lhe vem o poder de ser significado só pela alma ou só pela carne). Quem louva a natureza da alma como supremo bem e acusa a natureza da carne como mal, fora de dúvida apetece a alma carnalmente e evita carnalmente a carne, porque se funda na vaidade humana, não na verdade divina (Livro 14, Capítulo V).

O pecado, o uso indevido do livre-arbítrio, desordenou a natureza humana, corrompendo-a. Desta forma, a corrupção não provém essencialmente da carne, mas, se a afeta, é porque foi contraída como pena do pecado: Deus, Autor das naturezas, não dos vícios, criou o homem reto; mas, depravado por sua própria vontade e justamente condenado, gerou seres desordenados e condenados (Livro 13, Capítulo XIV). A principal pena do pecado é a morte, isto é, a separação da alma do corpo, “o que não é bem para pessoa alguma, porque o rompimento do unido e entrelaçado no vivente é duro para a sensibilidade e contrário à natureza” (Livro 13, Capítulo VI).

A partir do pecado de Adão e Eva, corpo e alma passam a travar uma espécie de combate, porque a alma, tida como parte superior do composto humano, tornando-se insubmissa, também não consegue submeter o corpo, seu servo. Vê-se, aqui, a influência platônica sobre Agostinho, na consideração da alma como elemento superior ao corpo.

Tão logo se levou a efeito a transgressão do preceito, desamparados da graça de Deus, se envergonharam da nudez de seus corpos. Por isso cobriram suas vergonhas com folhas de figueira, as primeiras, talvez, que se lhes depararam em meio de sua perturbação. Tais membros já os tinham antes, mas não eram vergonhosos. Sentiram, pois, novo

movimento em sua carne desobediente, como castigo devido à sua desobediência. Comprazida no uso desordenado da própria liberdade e desdenhando servir a Deus, a alma viu-se despojada da primeira sujeição de seu corpo e, por haver livremente abandonado o Senhor superior, não mantinha submisso o servo inferior nem mantinha submissa a si mesma a carne, como teria podido manter sempre, se houvesse permanecido submissa a Deus. A carne começou, então, a desejar contra o espírito. Nesse combate nascemos, arrastando gérmen de morte e trazendo em nossos membros e em nossa viciada natureza a alternativa de luta e de vitória da primeira prevaricação (Livro 13, Capítulo XIII).

A partir da queda dos primeiros homens, que desobedeceram a Deus, a libido¹² escapou do domínio da vontade. Diz Agostinho que, se os primeiros homens estavam nus e não se envergonhavam é “porque a libido ainda não ativava os membros contra a vontade, nem a desobediência da carne ainda testificava contra a desobediência do homem” (Livro 14, Capítulo XVII).

E é tão forte (a libido), que não apenas domina o corpo inteiro nem só dentro e fora, mas também põe em jogo o homem todo, reunindo e misturando entre o si o afeto do ânimo e o apetite carnal, produzindo desse modo a voluptuosidade, que é o maior dos prazeres corporais. Tanto assim, que, no momento preciso em que a voluptuosidade chega ao cúmulo, se ofusca por completo quase a razão e surge a treva do pensamento (Livro 14, Capítulo XVI).

O modo de Agostinho tratar a paixão em geral, e o desejo sexual em particular, reflete um mandamento ascético herdado do passado grego. Acreditava ele que levar uma vida de continência o aproximaria da vontade de Deus. Não que Agostinho repudie todo sentimento de prazer, mas vê a necessidade de um exame aprofundado para que seja disposto com vista a fins elevados. Nas *Confissões*, Agostinho escreve sobre a necessidade de controlar o desejo sexual do seguinte modo:

Vós (Deus) nos mandais controlar nossos desejos corporais... É verdadeiramente pela continência que nos identificamos e readquirimos aquela unidade do eu que perdemos ao nos corrompermos na busca de variados prazeres. Porque um homem Vos ama muito menos se, além de Vós, ama também algo mais que não ama por Vossa causa (10, 29, 233).

Para Agostinho, a essência do pecado é a submissão da razão às paixões, e a sua causa, o abuso da vontade livre: “Com efeito, é claro que em todas as espécies de ações

¹² O termo libido, embora designe genericamente toda paixão (por exemplo, a ira, definida como libido da vingança, ou a avareza, libido de dinheiro) é empregado por Santo Agostinho, sem adjetivações, com maior propriedade, para expressar a afetação das partes sexuais do corpo. Vale a pena conferir os Capítulos XV e XVI do Livro 14 de “A Cidade de Deus”.

más é a paixão (libido) que domina” (O Livre Arbítrio, Livro I, Cap. 3, 8). A posição do Bispo de Hipona de considerar a concupiscência ou paixão como origem do mal moral exercerá profunda influência na teologia moral medieval. O ideal ascético cristão foi amplamente incorporado às crenças e práticas populares. O ascetismo tornou-se força influente não só nos mosteiros e conventos, mas também na vida cotidiana da Idade Média. Pensava-se em geral que a prática de um rígido ascetismo assegurava a santidade de uma pessoa. As práticas ascéticas, a atitude de renúncia e as mortificações infligidas ao corpo aparentemente dotavam os seus adeptos de um suposto poder espiritual.

O homem sábio, portanto, é aquele que vive submisso à razão e cultiva a sua “boa vontade”, através do exercício das quatro virtudes cardeais: a força, a temperança, a prudência e a justiça (Livro I, Cap. 13, 27)¹³. É claro que, para Agostinho, a vida feliz (*beata vita*) não consiste num ideal estoico de busca das virtudes, mas, antes, na posse da sabedoria (*Sapientia*¹⁴) de Deus¹⁵.

6. A Razão contra as paixões: a ascética de São Tomás

Dos estoicos até São Tomás de Aquino, as paixões são consideradas más, porque corruptoras do agir reto, quando assentidas por uma vontade débil. O Aquinate, em parte, separa-se da tradição, ao mesmo tempo estoica e neoplatônica, de considerar as paixões. Na nossa filosofia Ocidental, foi o primeiro a elaborar um grande tratado sobre as paixões e o amor. Em verdade, retorna ao que Aristóteles havia dito das paixões para demonstrar que estas não eram más em si mesmas. Seu objetivo ao tratar desse tema, era considerar as paixões de Cristo, de modo a evidenciar ser Jesus plenamente homem. Para este fim, dedica parte da *Suma Teológica*¹⁶.

¹³ As virtudes podem ser classificadas de diferentes pontos de vista. Um dos princípios de classificação – já adotado por Platão – é o de tirar o critério da importância das virtudes. Daí o nome de “cardeais” dado a essas, consideradas como as principais de todas, fonte das outras.

¹⁴ O termo Sapiência, não pode ser empregado apenas como sinônimo de sabedoria, uma vez que, no sentido latino, *Sapientia* designa a Mente de Deus, e com esta conotação é usado pela tradição Patrística e posterior. Em Santo Agostinho e em São Francisco de Assis, por exemplo, Jesus, o Verbo e Filho de Deus, é invocado como a “Sapiência do Pai” (*Sapientia Patris*). Tal uso do termo *Sapientia* foi consagrado no *Didascálico* de Hugo de São Vitor, escrito em 1127, hoje, já disponível a sua tradução para o Português, pela Editora Vozes.

¹⁵ A esse respeito, recomendamos a leitura do diálogo agostiniano “A Vida Feliz”. Importante também saber que, à busca da felicidade, Agostinho percorreu um caminho que o levou do epicurismo, passando pelo estoicismo, até chegar ao cristianismo: três formas de vida, cujos ideais respectivos são o prazer, a virtude da alma e o dom de Deus.

¹⁶ São Tomás analisa as paixões ao longo das questões 22 a 48 da *Prima Secundae* da *Suma Teológica*.

Para São Tomás, o amor é o ponto de partida de todo movimento passional (*Suma Teológica* I-II^a, Questão 26, a 1.) e a fonte de toda ordem (Questões 46-47). O amor também é origem de todas as outras paixões que Tomás distingue em número de onze¹⁷. Mesmo o ódio, que faz parte das paixões, é ainda uma das modalidades do amor. Há, no interior do amor passional, uma espécie de ambivalência, de modo que o amor passional pode se transformar em ódio, em oposição violenta. Esta ambivalência é própria do amor passional, mas deixa de existir quando se eleva ao nível do amor espiritual. Todo amor passional contém, virtualmente, um estado de ódio passional; e isto nos faz compreender melhor o estado anárquico da paixão.

Enquanto Agostinho se ocupava do controle da vontade sobre o corpo, Tomás de Aquino procurava o controle exercido pela razão. Como dissemos acima, Tomás não rejeitava as paixões como más em si mesmas, mas só as considerava boas quando orientadas para o fim proposto pela razão. Pois o âmbito das paixões é anárquico e, por não possuir finalidade própria, deve ser ultrapassado. A paixão, como tal, nos coloca no estado de agitação sendo incapaz de orientar o homem para o seu bem espiritual.

Se, aos olhos de São Tomás, as paixões não têm finalidade própria, é porque, ao modo de Aristóteles, as considera vinculadas à vida sensitiva. Logo, as paixões são aquilo que temos em comum com os animais. Se os animais podem ter as suas paixões dominadas pelo adestramento, conclui Tomás que, no homem, cabe à alma racional dominá-las pela educação.

O ideal supremo da alma humana é atingir o “conhecimento da verdade que os anjos conhecem” (ST 1.79.8). Ora, se as paixões não forem regidas pela razão, interferirão, negativamente, na busca da obra de Deus, tal qual é acessível aos anjos. O conhecimento angélico transcende os anseios pelas coisas temporais. Para atingir as verdades inteligíveis, portanto, deve-se estar livre dos laços e das preocupações temporais, por exemplos, aquelas que são acarretados pela vida familiar. Ligado à esposa e a filhos, o homem não pode fixar seus olhos nas coisas eternas, nem nas conclusões tiradas delas no conhecimento científico (ST 1.79.9).

O contraste que o Doutor Angélico faz entre o conhecimento da verdade inteligível e o cuidado por coisas temporais baseia-se numa herança ascética que enxerga nossa atual existência sensível como assinalada pela corrupção. Assim como o homem

¹⁷ São elas: amor, desejo, gozo, ódio, fuga, tristeza, audácia, temor, esperança, desespero, ira.

deve manter controle racional sobre suas paixões, para não sofrer os males da concupiscência, também a racionalidade em geral, no pensamento de Tomás, é constituída com base na transcendência do desejo humano. Dado que a razão, em última análise, busca verdades inteligíveis, os cuidados com as coisas temporais só prejudicariam essa busca da verdade. As alturas da mente só podem ser atingidas pelos homens, sob condição de abstinência sexual. São Tomás recorre à observação de Agostinho: “Acho que nada derruba tanto a mente do homem de suas alturas como as carícias das mulheres, e aqueles contatos corporais que pertencem ao estado conjugal” (ST 2.151.4).

A específica citação de Agostinho por São Tomás prova a validade secular do pensamento que alia busca da verdade e ascetismo. Esse pensamento está absolutamente impregnado na vida das instituições educacionais medievais. A universidade, nascida no espaço e na ambiência eclesiástica, adota os valores ascéticos para aplicá-los à vida acadêmica. Os grandes educadores desse período eram bispos, presbíteros, monges e, especialmente, religiosos das florescentes ordens mendicantes que tiveram vários dos seus mais ilustres membros inseridos no quadro docente das universidades medievais. O próprio São Tomás era dominicano.

É, portanto, compreensível a adoção do valor ascético de pureza, com seus pressupostos implícitos na regulação da atividade sexual dos universitários, mesmo dos “laicos”. Em Paris, todo universitário era considerado clérigo, de modo que devia adotar o uso de vestimenta clerical. A adoção do traje clerical também era garantia de imunidade diante dos tribunais seculares. Mestres e aprendizes levavam uma vida continente, abstendo-se de toda atividade sexual. Aos docentes, era vetado contrair matrimônio. Se um professor casasse, perdia a docência. No caso dos estudantes, se já fossem casados, ainda teriam a possibilidade de atingir o estado civil de celibatário, mediante divórcio.

O pensamento tomista reforça a transmissão da doutrina cristã sobre a pureza à filosofia e à ciência subsequente e prenuncia a concepção de racionalidade científica que surge no pensamento moderno: o empenho por aprender as leis imutáveis da natureza. Mas para atingir esse alvo superior, a razão deve exercer o controle sobre as paixões, refreando o prazer, para que o conhecimento seja adquirido. Uma abordagem positiva das paixões e do prazer apenas surgirá com o humanismo renascentista do século XVI.

7. O humanismo renascentista e a reabilitação do prazer

O Renascimento, de cujo epicentro - a Itália - espalhou-se pela Europa, pretendeu uma volta ao pensamento clássico. Dentro das coordenadas do humanismo, foi empreendida uma retomada do estudo dos filósofos gregos, de maneira a reintegrá-los na concepção cristã de vida, todavia de maneira diferente da síntese realizada pela filosofia medieval. Além da reinterpretação de Platão e de Aristóteles, cujo pensamento racional já havia sido compatibilizado com a revelação cristã, os humanistas trouxeram à tona todos aqueles filósofos esquecidos ou até mesmo condenados pela Idade Média.

Interessa-nos, aqui, particularmente, a revalorização da filosofia epicurista encetada por vários dos grandes humanistas. Podemos citar Ambrogio Traversari (1386-1439), tradutor da *Vida de Epicuro*, escrita, no século III a. C., por Diógenes Laércio; Lorenzo Valla, que retratou muito simpaticamente a doutrina epicurista na obra *Sobre a Vontade e o Verdadeiro Bem*; Erasmo, autor de *Sobre o Desprezo do Mundo* (1490) e de *Colóquios* (1533): o primeiro escrito sacramentou integralmente o hedonismo epicurista, enquanto o segundo manipulou habilmente o conceito de prazer e estabeleceu as bases do epicurismo cristão; e Thomas Morus¹⁸, autor de *Utopia*, que, através do pensamento dos habitantes da ilha imaginária, defende a validade da busca do prazer como finalidade da vida feliz.

Thomas Morus, mais que os demais humanistas citados, suscita-nos grande interesse pelo fato de identificar-se com os ideais franciscanos, desde a sua formação na Universidade de Oxford, onde ainda se fazia sentir a influência dos egrégios mestres Duns Scotus, Roger Bacon e Guilherme de Ockham. Morus pensou em ingressar na Ordem Franciscana, sendo dissuadido pelos conselhos de sacerdotes amigos. Não obstante, conservará um singular apreço pela vida franciscana ao longo de sua existência.

Segundo Cayota, a *Utopia*, tanto por seu estilo quanto por seu conteúdo, “é sem dúvida, uma obra franciscana”. Desta forma, a sociedade ideal descrita por Morus “é a prática concretização dos ideais franciscanos com que se sentiu identificado”¹⁹.

Um dos méritos de Morus foi realizar uma síntese entre o paganismo do pensamento clássico e a concepção de vida do cristianismo, em moldes diversos da que fora realizada pela filosofia medieval e escolástica. Por outro lado, a *Utopia* constitui

¹⁸ Preferimos a grafia latina do nome Morus à inglesa More.

¹⁹ CAYOTA, Mário. *Semeando Entre Brumas - Utopia Franciscana e Humanismo Renascentista: Uma Alternativa para a Conquista*. Petrópolis: Cefepal, 1992, p. 115 Vale a pena conferir o Capítulo II, da Seção II, intitulado “O ‘Novo Mundo’ de Tomás Moro”.

expressão do desejo de reforma de toda a vida social, política e religiosa dos europeus do século XVI, época de profunda renovação. Foi esse o aspecto da *Utopia* que maior influência exerceu sobre os contemporâneos, tornando-a matriz de outras tentativas para retratar uma sociedade ideal, como a *A Cidade do Sol*, de Tommaso Campanella (1568-1639), e *A Nova Atlântida*, de Francis Bacon (1561-1626).

A fruição do prazer, como era comum aos epicuristas, ocupava a centralidade da vida dos utopianos. “Talvez possais acusá-los de propender demais para o epicurismo, porque, se a volúpia não é, para eles, o único elemento da felicidade, é um dos mais essenciais” (Morus, p. 252).

A virtude, para eles, consistia em escolher, entre duas volúpias, a mais deliciosa, a mais picante, bem como fugir dos prazeres a que se seguissem dores mais vivas do que o gozo que tivessem proporcionado.

Praticar virtudes severas, renunciar aos prazeres da vida, sofrer voluntariamente a dor e nada esperar depois da morte em recompensa às mortificações da terra seria o cúmulo da loucura para os utopianos.

A felicidade, no entanto, não está em toda espécie de voluptuosidade, mas apenas nos prazeres bons e honestos. “É para esses prazeres que tudo, até a própria virtude, arrasta irresistivelmente a nossa natureza; são eles que constituem a felicidade” (Morus, p. 253).

Em última análise, reduzem todas as ações e todas as virtudes às finalidades do prazer e entendem a volúpia como todo estado ou movimento da alma e do corpo, no qual o homem experimenta o deleite natural. Pois a natureza convida todos os homens a se ajudarem mutuamente e a partilharem em comum do alegre festim da vida. “Os utopianos definem a virtude: viver segundo a natureza. Deus, criando o homem, não lhe deu outro destino” (Morus, p. 253).

Não sem motivo acrescenta a palavra natural, porque não é somente a sensualidade, mas também a razão, o que atrai para as coisas naturalmente deleitáveis. Por isso o homem deveria compreender os bens que podem ser procurados sem injustiça, os gozos que não privem de um prazer mais vivo e não acarretem nenhum mal.

O homem que segue o impulso da natureza é aquele que obedece à voz da razão, em seus ódios e seus apetites. Ora, a razão inspira, em primeiro lugar, a todos os mortais o amor e a adoração da majestade divina, à qual nós devemos o ser e o bem-estar. Em segundo lugar, ela nos ensina e nos instiga a viver alegremente e sem lamentações, e a proporcionar

aos nossos semelhantes, que são nossos irmãos, os mesmos benefícios (Morus, p. 253).

Como pudemos perceber, não se deve considerar Thomas Morus um incondicional adepto do epicurismo. Morus acrescentou-lhe outros elementos que descaracterizam a ética epicurista, uma vez que leva em conta os fundamentos do cristianismo. Na concepção de Epicuro, os deuses eram seres perfeitos e, por esse fato, nada teriam a ver com o mundo dos homens. Logo, todo e qualquer bem só poderia ser encontrado dentro dos limites do próprio homem e do mundo. Mas, em contrário, os bons utopianos deveriam acreditar na providência divina, na imortalidade da alma e nas recompensas de uma vida futura após a morte do corpo, ainda que aos habitantes da Ilha fosse permitido professar, com liberdade e tolerância do Estado, diversas religiões.

Além do mais, sofreu a influência de Platão, o seu grande favorito, e do estoicismo. A influência estoica torna-se explícita na sua abordagem sobre o problema da virtude e na importância dada pelos utopianos ao viver conforme a natureza e o espírito de comunidade natural dos homens.

Os utopianos têm a forma de vida que Thomas Morus e os humanistas gostariam de ver adotada na Europa. Os descobrimentos geográficos suscitaram nas almas sensíveis dos europeus descontentes com a realidade de seu continente, a esperança de concretizar o sonhado no “Novo Mundo”. Os evangelizadores franciscanos que chegaram à América crerão firmemente que, com seus habitantes quase “sem pecado”, seria possível uma experiência que desembocasse na concretização do ideal utópico. Sabemos que esse é um tema que merece um tratamento posterior, mais adequado e conforme a sua complexidade.

O franciscano (a exemplo de Bacon, Scotus, Ockham, Lúlio etc), a partir de sua espiritualidade e de sua ciência, como nenhum outro, valorizou o saber da experiência feita, defendeu o indivíduo, concreto e singular, e exaltou a vontade como ato livre, distinto e não dirigido pela razão. Há, na ciência do franciscano, outra parte da tradição do Ocidente, um tanto esquecida, mas capaz de entabular formas diferenciadas de conhecimento. Ainda está por merecer interesse e aprofundamento.

Referências Bibliográficas

AQUINO, T. *Suma Teológica*. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

ARISTÓTELES. *Da alma*. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1987.

_____. *Ética a Nicômaco*. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

BRUNER, Jerome. *Narrativa da Ciência*, in *Cultura da Educação*, Lisboa: Edições 70, 1996.

BURKERT, W. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

CAYOTA, Mário. *Semeando entre brumas - utopia franciscana e humanismo renascentista: uma alternativa para a conquista*. Petrópolis: Cefepal, 1992.

HUGO DE SÃO VITOR. *Didascalicon: Da arte de ler*. Petrópolis: Vozes, 2001.

PLATÃO. *Fédon*. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

SANTO AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1999.

KANT, E. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. 2ª ed., Campinas: Papyrus, 1993.

MORE, Thomas. *Utopia*. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Além do Bem e do Mal*. Curitiba: Hemus, 2001.

_____. *Aurora*. São Paulo: Escala, 2007.