

# A “sapientia cordis”: o quiasma de amor e conhecimento

JOAQUIM DE SOUSA TEIXEIRA  
CEFi, Faculdade de Ciências Humanas – UCP

A “sabedoria do coração” é por excelência um tópico bíblico e da teologia espiritual. As considerações que se seguem, porém, situam-se apenas no terreno da razão, articulando certas posições clássicas, sedimentadas em Tomás de Aquino, com alguns dados mais recentes da reflexão filosófica.

Os antigos meditaram na *sabedoria*, como confirma o Doutor Angélico, inspirado em Aristóteles<sup>1</sup>. Formalmente considerada, a sabedoria é um hábito intelectual teórico, uma virtude intelectual especulativa, não prática. Enquanto intelectual, aperfeiçoa a inteligência; enquanto especulativa, inclina o intelecto para a verdade universal. Segundo o Estagirita as virtudes especulativas são a inteligência (*intellectus*), a ciência (*scientia*) e a sabedoria (*sapientia*). O *intellectus* é o hábito dos primeiros princípios teóricos, que permite a sua intuição; a *scientia* é o hábito de ver as coisas à luz das causas particulares; a *sapientia* é o hábito de as visar à luz das “últimas

<sup>1</sup> Cf. *Summa Theologiae* (ST), I-II, q. 57, a. 2.

causas”. Ora, a “sabedoria do coração”, além de poder ser ainda um dom gratuito do Espírito Santo, dimensão que não examinaremos, acrescenta ao sentido aristotélico duas notas: é também prática e afetiva, “do coração”. Retém da antiga aceção a referência às “últimas causas”, às “coisas divinas”, coincidindo com o sentido originário de *Filo-sofia*.

Um ponto crucial sobre a natureza da “sabedoria do coração” é o que se refere ao seu verdadeiro ‘sujeito’: será a *razão*, desempenhando o amor uma função apenas adjetiva, ou o próprio *coração* será fonte irreduzível de conhecimento? Ou serão *ambos em simultâneo*? Oscilaremos nas respostas, deixando ao leitor a decisão. Trataremos em primeira instância do *conhecimento*, atividade da “potência racional”, em segundo lugar do *amor*, motor da “vida ativa”, e por fim do *quiasma* entre os dois, incidindo a análise no alcance e limites do *sentimento* e da “vida afetiva”. Este quiasma é complexo, pois há “coisas mais amadas que conhecidas” – acima de tudo Deus, maximamente amável e incompreensível.

## 1. Conhecer

Sabemos o que é conhecer algo, embora tenhamos dificuldade em o explicar. Porque já imersos nele quando por ele perguntamos, será definível? O conhecimento não é uma coisa que eu possua ou um objeto com que me defronte, mas um modo de existir. Fenómeno originário, todas as definições que se queiram dar não passam de descrições mais ou menos conseguidas, acercando-se, umas mais que outras, do núcleo do ato cognitivo. Assim, conhecer é “compreender as coisas”, “dizer o que elas são”, “dar-se conta da realidade”, “colher a essência das coisas”, etc. Destas e de outras descrições similares emergem três componentes que estruturam o ato cognitivo: alguém que conhece (o sujeito), coisas a conhecer (o objeto), modo de conhecer (interpretação). Ou: um sujeito *cognoscente*, um objeto *conhecido*, um modo *cognitivo*.

O conhecimento é um fenómeno assaz complexo, como indicam alguns temas da tradição filosófica: conhecer e saber (ciência); o processo cognitivo (percepção, reflexão, experiência, juízo, raciocínio; intuição, abstração); a diferença entre concreto e abstrato, “a priori” e “a posteriori”, racional e empírico, empírico e meta-empírico, particular e universal, etc.

Uma das maiores tentações em que podemos incorrer é reduzir todas estas dimensões a uma privilegiada, que passa a ser fonte e modelo: por exemplo, a percepção, a imaginação, o conceito. A cedência a qualquer destas tentações redutoras, facilmente comprovadas na história do pensamento, tem efeitos perniciosos no modo como se aborda o quiasma de conhecimento e amor, no entendimento da “sabedoria do coração”, nas teorias do homem. Aliás, nenhuma teoria do conhecimento ao longo dos tempos nos aparece avulsa, antes é solidária com uma teoria explícita ou implícita do homem, de que são paradigmas o platonismo, o aristotelismo, a teoria agostiniana da iluminação, a defesa da abstração ativa e da presença implícita do inteligível no sensível no tomismo (a *reductio ad phantasmata*), o cartesianismo, o empirismo, o criticismo kantiano, o idealismo, o neokantismo, o materialismo antropológico, etc. O conhecimento não se pode definir, pois está pressuposto em todas as presumidas definições, nem se pode reduzir apenas a um dos seus elementos.

Sintetizemos as características fundamentais do ato cognitivo. Antes de mais, o nosso é um conhecimento *encarnado*. Três notas o confirmam. Em primeiro lugar, sem *sensibilidade* não há conhecimento. Nunca se olvide a profunda unidade de sentidos e inteligência em qualquer ato humano cognitivo. A antiga tese aristotélica e leibniziana que defende “não haver no intelecto algo que antes não tenha ‘estado’ nos sentidos, a não ser o próprio intelecto” continua a ser hermeneuticamente produtiva. Em ato e em concreto, a inteligência sente e a sensibilidade entende (Zubiri). Sem esta unidade, que não é identificação, a “sabedoria do coração” nunca seria, por exemplo, inteligente e afetiva, terna e lúcida. Os sentidos são a primeira abertura/transparência do homem ao mundo e do mundo ao homem. Todas as querelas históricas em torno da articulação de sensibilidade e entendimento ou do sensível e do inteligível têm como fundo uma opção de filosofia antropológica. Assim, não é indiferente para uma conceção do homem dizer que os conceitos revelam apenas uma diferença de grau, e não de natureza, relativamente à percepção ou à imaginação. Em segundo lugar, não há conhecimento e pensamento que se não prendam com a *palavra*, “fonema semântico”, *vox significativa*. Enquanto fonema a palavra é como que um ‘corpo’, sendo a significação como que a sua ‘alma’. A relação entre pensamento e linguagem é estrutural. Embora distintos, não há linguagem sem pensamento nem pensamento que não seja linguagem incoativa.

Empiricamente o pensamento vem à luz no “berço da linguagem” em que nascemos, embora, logicamente, seja o pensamento a condição de possibilidade da linguagem formalmente humana. Por fim, o carácter encarnado do conhecimento manifesta-se na sua estrutural relação com a *práxis* que, de si, é sempre encarnada. Sem cairmos no pragmatismo afirmamos que a ‘definição’ dos conceitos anda ligada, pelo menos *prima facie*, ao uso ou à lide das ‘coisas’ a que se referem. O agir humano, criando um mundo de cultura, é via obrigatória do pensamento. Aliás, este, considerado independentemente dos seus “conteúdos nocionais”, é ato – e ato de alguém em contexto comunicativo e social. Pois bem, o carácter prático da “sabedoria do coração” tem a ver com este lado encarnado do conhecimento.

Para lá de encarnado, o nosso é também um conhecimento *espiritual*, cujos momentos-chave são o *conceito*, o *juízo* e o *pensamento inferencial* (dedução, indução, abdução...). O termo ‘espiritual’ é usado no presente contexto com todo o rigor antropológico. Não se trata de um conhecimento separado do sensível, apesar de não ser formalmente idêntico a ele. O conhecimento humano é profundamente unitário. Trata-se de um conhecimento espiritual de onde emerge a reflexividade da linguagem e do pensamento. Estamos já no âmbito do *saber* e do *saber que se sabe*. Reservamos a designação ‘saber’ apenas para este tipo de conhecimento espiritual, uma vez que, se todo o saber é um conhecer, nem todo o conhecer é um saber. O que é que o *pensamento conceptual* nos diz sobre a estrutura ontológica do homem? As suas três características fundamentais são, por ordem, o seu carácter *abstrato*, *universal* e *comunicável*. A *abstração* em jogo é a ativa e não a passiva (esta consiste apenas na preterição das “notas individualizantes”). É óbvio o alcance da tese aristotélico-tomista da “captação do inteligível *no* sensível”. Este filosofema pode revestir muitas formulações como conceção, ideação, objetivação. Todavia, não está em jogo apenas “o inteligível *no* sensível”, mas algo de mais complexo, o envolvimento do sujeito no seu ato cognitivo. As nossas experiências precedentes formam já um “horizonte de compreensão”, pelo que o “facto puro” é uma abstração. Seja como for, é no carácter *ativo* da abstração que enraíza a “liberdade radical” do homem como *emergência* do sujeito, primeiro *distanciamento* do imediato (a hegeliana “mediação da imediação”), poder de *negação*. Esta liberdade radical evidenciada pelo conceito – atente-se na kantiana “espontaneidade do entendimento” – diverge profundamente da relação causal

verificada no âmbito objetivo material, na percepção, na imaginação e na recordação. Por isso só o homem tem objetos (Scheler) e, por consequência, um “mundo” (*Welt*), distinto do “meio” (*Umwelt*) específico da vida animal. Este tipo de conhecimento constitui, na nossa autorrealização, a primeira relação que nos faz seres-no-mundo, condição de possibilidade de todas as ulteriores relações. Por este motivo, a primeira nota do “mundo do homem” é ser um “mundo de *experiência*”. Porque abstrato, o conceito é *universal* (a não confundir com geral) e, porque universal, *comunicável* e por conseguinte possibilitador da linguagem, a forma por excelência da comunicação humana, a ponto de o homem se definir como “vidente que tem logos”, isto é, como um “vidente que fala”. Repare-se que todo o conceito é abstrato, universal e comunicável, mas não da mesma forma, pois há uma gradação abstrativa, e portanto também universal e comunicável, que vai dos conceitos ‘empíricos’ ou referentes ao mundo da experiência até aos meta-empíricos e metafísicos.

Todavia, é na análise do *pensamento judicativo* que melhor eclodem algumas estruturas fundamentais do ser humano. O que é pensar? No fundo, pensar é formular juízos. E o que é julgar? Julgar é tomar uma posição *absoluta* sobre algo. A fenomenologia da afirmação e da negação mostra que em todos os tipos de juízo – apodítico, assertivo, negativo, afirmativo, opinativo, dubitativo, interrogativo, etc. – terá de haver este carácter *absoluto e incondicional*, senão nunca haveria uma *verdadeira* asserção, uma *verdadeira* opinião, uma *verdadeira* interrogação, uma *verdadeira* dúvida, etc., com uma exigência de validade universal, *em si*. Este cunho absoluto não significa que o juízo seja sempre verdadeiro e, muito menos, exaustivo em relação à verdade do que é ‘posto’ – e esta ‘posição’ (*Setzung*) implica sempre uma ‘autoposição’ (*Selbstsetzung*). Todo o juízo é limitado quanto ao *conteúdo* mas, quanto à sua *forma* intrínseca, vive no horizonte do absoluto. Se assim não fosse, nada diria. O pensamento não pode renunciar a isto. Daqui deriva a impossibilidade da aporia radical do ser e do pensar. O juízo, a montante da enunciação e da proposição, não é, então, uma simples conexão de conceitos. Ao incluir um predicado no sujeito não estou a juntar dois conceitos, mas situo-me já no campo de um certo absoluto, em que a principal função cabe ao *verbo*. É o *todo da frase* que é posto, com uma reivindicação tal que nem o conhecimento sensível nem o simples conceito podem exhibir. Trata-se de uma reivindicação de verdade

inerente a todo o juízo. O juízo é o “lugar da verdade” e esta é “adequação de inteligência e ser”. Supera-se assim a visão estreita do pensamento como “representação de...”, bem como o carácter supostamente originário da verdade como não-ocultação, anterior a uma explícita enunciação judicativa. É igualmente a análise do juízo, em todos os seus tipos, que revela o papel do verbo *ser*, a ponto de se legitimar a questão sobre se toda a cópula verbal é, em última análise, redutível ao *ser*. A este nível, o ser e a verdade não são o resultado de um esforço intelectual, mas o “a priori” ou o horizonte transcendental da vida noética do espírito. Aqui radica o que se deve entender por “inteligência espiritual”, filosofema essencial para bem circunscrever a “sabedoria do coração”. É espiritual aquele pensamento que se realiza na *abertura do ser como tal*, o que exige, no sábio de coração, uma atitude de humilde disponibilidade e de obediência (pré-ética) ao real. O nosso espírito, ainda que finito porque só capaz de conhecer finitamente, aponta sempre para o campo ilimitado do ser como tal. Finito em ato, é virtualmente infinito. Daqui brotam o dinamismo e a força configuradora da vida noética. É pois na existência como tal e mais precisamente no juízo que melhor se manifesta a posição do homem como *o único animal de realidades* e como “clareira do ser” (Heidegger).

Por último, o *pensamento inferencial* – também sinal da nossa “não-vinculação ao imediato” e ao ‘meio’ – esclarece-nos sobre duas notas antagónicas, ambas constitutivos do conhecimento e, por via deste, do ser humano. Por um lado, permite que se possa chegar, através de mediações, a conclusões antes desconhecidas e de si não evidentes, como se verifica no progresso do conhecimento e na lógica específica das descobertas científicas. Por outro lado, porém, este tipo de pensamento por passos exige como sua condição possibilitante o tempo da discursividade, sendo portanto índice de pobreza e finitude. A “sabedoria do coração” não pode viver apenas da intuição, intelectual ou emotiva, mas deve percorrer outrossim os passos humildes e penosos do pensamento inferencial.

## 2. Amar

Embora o pensamento da ação seja mais opaco que o do conhecimento, pelo facto de a vida ativa ser mais densa, mais existencial e se revestir

de uma novidade não decorrente da lógica da razão, mesmo que seja da razão prática, destacamos quatro níveis de aproximação progressiva ao seu centro: nível linguístico (análise semântica e pragmática do “discurso da ação”), fenomenológico (análise dos atos voluntários), ético (liberdade e responsabilidade dos “atos humanos”) e ontológico (sobre o ser do agente). Como o objeto de análise é o amor, coração da afetividade humana e antecâmara do desejo e da ação subsequente, cingimo-nos a alguns elementos dos níveis fenomenológico e ontológico.

Urge não desvirtuar a clássica distinção aristotélica dos três tipos de *atos* configuradores do homem: o fazer ou produzir (*poiēse*), cuja excelência ou ‘virtude’ é a técnica/arte; o agir (*práxis*), cuja ‘virtude’ é a froneses/prudência; e o pensar (*teoria*), cuja ‘virtude’ é a sofia/sabedoria. Ao caracterizar a vida ativa, um erro comum é socorrer-se de Aristóteles para contrapor, sem rodeios, a teoria à práxis, pretendendo designar com a práxis toda a atividade e com a teoria o pensamento. Ora, a vida teórica é também ela ato, pelo que a contraposição nunca pode ser entre atividade (poiética e prática) e vida teórica (*speculatio* e *contemplatio*), mas, dentro da atividade que dimana do *ser* do homem e o exprime, entre *três tipos de atos*: o pensar é o mais imanente; o *fazer/produzir* é transitivo, pois o seu produto reside fora do agente, com uma perfeição independente, qualificando o produtor como bom ou mau apenas do ponto de vista técnico; o efeito do *agir*, por fim, é imanente ao agente e qualifica-o moralmente como bom ou mau. É claro que, em concreto e atendendo a fatores como a intenção, a vontade e a liberdade, também o ato de pensar e de produzir podem ser ações e, como tais, qualificam moralmente o agente, pelo que, em última análise, não há “atos humanos” eticamente neutros.

A sabedoria prática, componente essencial da “sabedoria do coração”, aglutina, portanto, dois tipos de ato: enquanto *sabedoria*, é ‘virtude’ da vida teórica; enquanto *prática*, tem de ter a ‘virtude’ da ação, a froneses/prudência. A “sabedoria do coração” acrescenta à sabedoria prática o lado *afetivo*. Quer isto dizer que o coração, na sabedoria, é apenas uma sua coloração e nunca o seu sujeito? O coração conhece ou não conhece? A um primeiro olhar parece que a índole cordial da sabedoria não postula um centro de atribuição (o coração, a afetividade) diferente do da vida teórica (o intelecto e a razão). Podemos falar, em quiasma, de “coração sábio” ou de “inteligência cordial”, não de um coração disjunto do intelecto. O irracionalismo

não corrige os racionalismos. Mais à frente interrogaremos esta tese, aduzindo alguns elementos para a matizar melhor. É que também a raiz da vida teórica é afetiva, como ensina a identificação platónica de Eros com o Filósofo. Assim sendo, como é que, na “sabedoria do coração”, a afetividade poderá desempenhar tão-só um papel adjetivo?

Amar e desejar pertencem-se mutuamente, cabendo ao primeiro uma certa primazia. A porta de entrada da vida ativa ou prática é o desejo, compreendido como “movimento *para* o apetível”, despoletado sempre pelo comprazimento (*complacentia*) de um bem, que nos retira da indiferença e nos transporta para ele, fora de nós. Neste enquadramento é claro ser o amor a “primeira paixão da alma”, sendo todas as outras como que suas variações. Assim como o conhecer é mais lato que o saber – este é a forma espiritual daquele –, assim o *desejar* é mais lato que o *querer*, forma espiritual do desejo. A vida prática do homem, contraposta à vida teórica, começa com o querer e continua no agir e no produzir. O querer, “desejo da inteligência”, insere-se na “potência (*vis*) apetitiva” do homem<sup>2</sup>, nome clássico que designa a afetividade, caracterizada não pela ação mas pela passividade e recetividade.

Se a vida prática é inaugurada pelo desejo e pelo querer, ela radica, então, no amor. Enquanto gênese do movimento desiderativo, o amor pertence formalmente à “potência apetitiva”, que é uma *vis passiva*. Ora, esta “potência/força passiva” é o mesmo que a afetividade. A vida afetiva é uma força, um dinamismo que só vive recebendo algo de fora. No seu despertar e realização a afetividade é “força passiva” ante a ação que sobre ela exerce o seu objeto. Na sua essência, portanto, o amor é a *paixão* primeira, a base do mundo passional, é um comprazimento, no sujeito, de um bem apreendido como tal (*complacentia boni*). A condição de possibilidade deste comprazimento é uma certa *conaturalidade* entre sujeito amante e objeto amado. Logo, a rigor, a vida afetiva não diverge da desiderativa ou apetitiva. Na terminologia do Aquinate, retirada da tripartição platónica da alma, o amor, base do *appetitus*, reside *in concupiscibili* (e, por extensão, na vontade), pois diz respeito ao bem absolutamente considerado (objeto

<sup>2</sup> Para um tratamento mais abrangente e aporético da vontade, cf. H. Arendt, *The Life of the Mind*, San Diego/New York/London, Harcourt, Inc., 1978, Part Two: “Willing”.

do amor e do desejo) e não ao “bem árduo” próprio da parte ‘irascível’ da alma. O amor é paixão porque é “a primeira modificação do apetite provocada pelo apetível”. Por isso, há tantas formas de amor quantas as do *appetitus*<sup>3</sup>: *amor natural*, o dos entes sem cognição, e amor subsequente a uma apreensão cognitiva prévia. Este último, se é por necessidade, chama-se *amor sensível*; se promana de um “juízo livre”, é o *amor inteligente*, da vontade, o “apetite racional ou intelectivo”. Na base de todos estes tipos de amor há sempre, repetimos, a *complacentia boni*, a *complacentia appetibilis*. Três elementos são de reter nesta análise essencial: primeiro, o *amor* (“prima immutatio appetitus ab appetibili”, “complacentia appetibilis”); segundo, o *desejo*, que nasce do amor (“motus in appetibile”); por fim, a *quietude* ou alegria (“ultimo quies, quae est gaudium”)<sup>4</sup>. No processo amoroso, o desejo é um “movimento para o apetível”, posterior ao amor; este é “comprazimento ou imutação do ‘apetite’ provocados pelo apetível”; o fim do movimento é sempre a *posse gaudiosa* do bem desejado. O tópico romântico do desejar pelo desejar, de uma incessante busca sem termo, não faz pois sentido numa verdadeira “sabedoria do coração”.

Esta posição teórica sobre a natureza do amor parece privilegiar o amor-desejo (Eros) de Platão, em detrimento do amor-filia de Aristóteles e do amor agápico do cristianismo. Ora, nem Platão desconhece o amor agápico (basta ler atentamente o *Banquete*), embora incida a sua atenção na “alma anelante”; nem Aristóteles ignora o amor-desejo, ainda que as suas análises se centrem mais no “objeto amável” e “digno de ser preferido” que no sujeito que ama; nem Tomás de Aquino se queda no “amor de concupiscência” (amor de potência e ato) e esquece o “amor de amizade” (amor de dois atos, em que a *similitudo* é causa). Segundo bons intérpretes, a doutrina aristotélica da amizade alinha com a platónica. Para o Angélico, o amor de *caridade* e o de *amizade* estão depois e acima do “simples *amor*” (próprio do ‘concupiscível’) e da *dilectio* (específica da vontade)<sup>5</sup>. Além disso, é de saudar a inclusão de Eros no seio do próprio amor agápico<sup>6</sup>. Não há amor agápico que não enraíze no eros/desejo e que não se traduza ou socialize em amizade, também política. Sendo a “sabedoria do coração”

<sup>3</sup> Cf. *ST*, I-II, q. 26, a. 1, co.

<sup>4</sup> Cf. *ST*, I-II, q. 26, a. 2, co.

<sup>5</sup> Cf. *ST*, I-II, q. 26, a. 3, co.

<sup>6</sup> Cf. Bento XVI, Encíclica *Deus é Amor*.

a “sabedoria do amor”, ela nunca poderá reduzir-se apenas a uma destas dimensões, mas deve integrá-las a todas.

### 3. O quiasma de conhecer e amar: o sentimento

O tema das “causas do amor”<sup>7</sup> elucida bem o quiasma de conhecimento e amor na “sabedoria do coração”. Na justificação do *bem* como primeira causa, S. Tomás supõe dois princípios conexos que travejam o seu edifício antropológico: os atos ‘especificam’ as “potências/faculdades da alma” e os objetos especificam os atos. Especificar significa “constituir na sua espécie”, diferenciar lógica e ontologicamente. Que seja o objeto a especificar o ato é um princípio da doutrina medieval da intencionalidade que transita, com variantes, para a fenomenologia. A ontologia, porém, exige que se vá do ato, constituído intencionalmente pelo seu objeto, ao seu princípio real: à potência, à alma, ao *suppositum*. Nesta linha de pensamento, a principal causa do amor deve ser o *bem*: “É preciso pois que aquilo que é objeto do amor seja propriamente a sua causa. Ora o bem é o objeto próprio do amor porque [...] o amor implica certa *conaturalidade ou complacência do amante com o amado*, e para cada um é bom o que lhe é conatural e proporcionado”<sup>8</sup>.

Sendo o ser enquanto ser o horizonte prévio da vida noética do espírito, na vida prática, originada pelo desejo e pelo querer, o horizonte transcendental só pode ser o bem ou, melhor, o *ser enquanto bom*. Sendo transcendental, o bem, como o ser, não é um género e, por isso, é indefinível. É descrito pelo Estagirita como “aquilo que todas as coisas procuram e desejam (*appetunt*)”. Há como que um duplo quiasma: entre os *atos* de conhecer e amar, e entre os seus *objetos* intencionais, o ser e o bem. A montante dos atos de conhecer e amar temos o intelecto e a vontade, que igualmente se entrecruzam, pois o ser e a verdade são o bem da inteligência e o bem é o ser e a verdade da vontade. A propósito da velha questão em torno da supremacia do intelecto ou da vontade, a solução tomista<sup>9</sup> aponta

<sup>7</sup> Cf. *ST*, I-II, q. 27.

<sup>8</sup> *ST*, I-II, q. 27, a. 1, co.

<sup>9</sup> Cf. *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 22 (“De appetitu boni, et voluntate”), a. 11: “utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus, vel e converso”.

já para um dos elementos cruciais da “sabedoria do coração”, a saber, a excedência do amor face ao conhecimento no âmbito das “coisas divinas”. Absolutamente falando e *in universalis*, o intelecto sobrepuja a vontade pelo facto de o seu objeto, ao contrário do objeto da vontade, lhe ser imanente: “*ter em si* o que é digno nalguma coisa é mais perfeito” que *ser referido* a ela. Se atendermos aos objetos naturais sensíveis, o intelecto também é, absoluta e simplesmente falando, “mais nobre que a vontade”: “*inteligir* a pedra é mais nobre que *querer* a pedra, porque a forma da pedra está de um modo mais nobre *no intelecto*, no modo de ser inteligida, que *em si mesma*, no modo de ser desejada pela vontade”. Contudo, “*no que respeita às coisas divinas, que são superiores à alma, querer é mais eminente que inteligir, como querer e amar a Deus é mais eminente que conhecê-lo*; porque a divina bondade está de um modo mais perfeito no próprio Deus quando desejado pela vontade do que quando, participada em nós, é concebida pelo intelecto”<sup>10</sup>.

Além do bem, será o *conhecimento* causa do amor? Em que termos? Contrariamente ao movimento centrípeto-assimilativo do conhecimento, mais formal, todas as formas de desejo, mais existencial, vivem de um movimento centrífugo, *para fora*. Poderá haver causalidade entre coisas heterogêneas? Não estaremos perante uma “causalidade equívoca”, uma “transição para outro género”? Não estarão certos os que contrapõem, sem reconciliação possível, conhecimento e amor, razão e emoção (Scheler), inteligência e vontade irracional (Schopenhauer), ‘razão’ e ‘coração’ (Pascal), “sabedoria do coração” e “sabedoria especulativa”? A resposta clássica defende que o conhecimento é, como o bem, causa necessária do amor, pois, segundo o célebre axioma de origem helénica, “nada pode ser querido se de antemão não for conhecido”, “ninguém pode amar algo desconhecido”. O bem, causa do amor a título de objeto, só pode ser objeto do desejo e do querer na medida em que for apreendido: sensitivamente no amor sensitivo, intelectivamente no amor espiritual da vontade. “O amor requer a apreensão do bem que se ama”. Não vale o argumento baseado no facto de procurarmos coisas ainda não conhecidas – como no estudo das ciências –, apesar de a origem de toda a procura ser o amor. Se o desconhecimento fosse total, nenhuma procura seria possível. Alguém, quando busca algo

<sup>10</sup> *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 22, a. 11, co, in fine.

que ainda não possui ou sabe, fá-lo baseado num conhecimento parcial: ou porque dele ouviu falar ou porque o conhece genericamente ou nalgum dos seus efeitos. Também não vence o argumento que estende o amor aos entes sem conhecimento (“amor *natural*”). O “amor natural”, próprio dos entes sem conhecimento – e dos seres cognoscentes enquanto *naturezas* como, por exemplo, da vontade *ut natura* e não *ut libera* –, exige conhecimento no autor da natureza.

Mais estimulante para entender um certo tipo de “sabedoria do coração” fora do horizonte cognitivo racional é o argumento que, nomeadamente a propósito das relações interpessoais, sublinha a discrepância entre amor e conhecimento. Não é verdade que há coisas mais amadas que conhecidas, a ponto de querer conhecê-las para as amar parecer uma profanação? O caso extremo é o de Deus – amado em si mesmo, mas não conhecido em si mesmo. A nosso ver, a solução desta questão no Aquinate resume o sentido do quiasma de conhecimento e amor<sup>11</sup>. Por um lado, conhecimento e amor são distintos, já que para a perfeição de um não se requer o mesmo que se requer para a perfeição do outro. Por outro, porém, não se opõem a ponto de um, o conhecimento, não poder ser dito causa do outro, o amor. A distinção entre ambos baseia-se principalmente na distinção entre a potência racional (‘razão’) e a apetitiva (‘coração’), ‘suportes’, respetivamente, dos atos de conhecer e de amar, a montante destes. Enquanto “o conhecimento pertence à razão (*cognitio ad rationem pertinet*)”, “o amor reside na potência apetitiva (*amor est in vi appetitiva*)”. À razão cabe “distinguir o que está unido na realidade e juntar de certo modo o que é diverso, comparando uma coisa com a outra” (recordemos as funções da “simples apreensão” própria do conceito e as de “compor e dividir”, próprias do ato judicativo). Assim, um conhecimento é tanto mais perfeito quanto mais e melhor conhecer, *em particular (singillatim)*, “tudo o que há na coisa, como as partes, as potências e as propriedades”. Mas isto não passa de uma assimilação intencional, tornando-se o cognoscente, enquanto cognoscente, “outro enquanto outro”. O ato de conhecimento modifica, ontologicamente, o cognoscente, respeitando, pela lei da intencionalidade da consciência, a alteridade do objeto conhecido enquanto conhecido. Por isso, insistimos, o conhecimento é um movimento centrípeto, *ad intra*,

<sup>11</sup> Cf. *ST*, I-II, q. 27, a. 2, ad 2.

é de ordem formal: não são as coisas reais que estão em mim no ato de conhecer, mas as suas formas ou *species*. Na dinâmica cognitiva como que atraímos as coisas a nós. A perfeição do amor, por sua vez, postula algo de antitético: “basta que se ame a coisa segundo é apreendida em si mesma”. A potência apetitiva, com efeito, é mais ‘realista’ que a cognitiva, visa a coisa “como ela é em si mesma”, vive de um movimento *centrífugo*. Sendo atraído, o amor tende para a realidade *como ela é*. Por isso, o amor de um bem pode ser considerado completo ou perfeito, mesmo que o seu conhecimento o não seja – como acontece no amor humano, familiar e amical, e de um modo eminente no amor de Deus. Como sublinha Scheler, o amor a uma pessoa não deriva do conhecimento das suas qualidades, pois o núcleo que a constitui não se identifica com estas. Logo, algo pode ser “mais amado que conhecido”, embora nunca possa ser amado se dele não houver conhecimento algum, mesmo que geral.

Ainda a respeito de algo poder ser mais amado que conhecido, lembremos duas notas sobre o nosso amor a Deus neste mundo (*in hac vita*) que reforçam a discrepância de conhecimento e amor sem, contudo, negar a sua circularidade: o seu carácter *imediato e total*<sup>12</sup>. Em primeiro lugar, Deus, apesar de só poder ser conhecido mediante as criaturas, pode ser *amado imediatamente*. A fundamentação é conhecida e já foi aflorada: enquanto o ato cognitivo se completa na imanência do objeto no cognoscente, sendo conforme ao modo deste, o ato da potência apetitiva consiste na inclinação para o objeto segundo a condição do próprio objeto. É claro que, numa inteligibilidade em si, pela própria “ordem das coisas”, Deus é por si mesmo conhecível e amável, sendo em si, indistintamente, a própria Verdade e Bondade, pelas quais tudo o mais é conhecido e amado. Numa inteligibilidade quanto a nós, porém, conhecemos primeiro o que está mais perto dos sentidos e por último o que deles anda mais afastado. Deus, por causa da origem sensível do nosso conhecimento, embora seja o *primum ontologicum*, não é o *primum logicum*, como pretendem S. Boaventura<sup>13</sup> e outros. Mas, ao contrário do ato cognitivo, o amor, ato da potência apetitiva, “inclina-se primeiramente para Deus, mesmo na vida presente”, e, derivadamente, para as restantes coisas. Sendo a “ordem do

<sup>12</sup> Cf. *ST*, II-II, q. 27, a. 4 e 5.

<sup>13</sup> “A verdade pela qual se afirma que o primeiro ente existe é a primeira de todas as verdades, quer do ponto de vista ontológico quer do ponto de vista lógico” (*De mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 1).

conhecimento” diferente da “ordem do amor”, o amor (*dilectio*) é o termo do conhecimento e, por isso, “onde termina o conhecimento – ou seja, na própria coisa que é conhecida mediante outra – aí imediatamente (*statim*) pode começar o amor”<sup>14</sup>. Além da diferença, há circularidade de amor e conhecimento (*per modum cuiusdam circulationis*), já que o conhecimento é ascendente (partindo das criaturas tende para Deus) e o amor é descendente (parte de Deus, último fim e *primum amatum*, e deriva para as criaturas)<sup>15</sup>. Em segundo lugar, quanto a saber se Deus pode ser totalmente amado, a resposta é meridiana<sup>16</sup>. Sendo o amor como que um meio (*quasi medium*) entre o amante e o amado, há um tríplice significado: quanto ao *objeto amado*, é evidente que Deus deve ser totalmente amado; o mesmo se diga do *amante*, pois o homem deve amar a Deus com todas as suas forças e com todo o coração; no que toca ao *amor*, tendo de haver proporção entre quem ama e o objeto amado, é impossível que a medida do amor da criatura finita iguale a medida da amabilidade de Deus infinito.

O quiasma de conhecimento e amor manifesta-se, então, nesta alternância entre o movimento centrípeto do conhecimento e o centrífugo do amor, constituinte da vida do espírito (a *regiratio spiritus*) na sua vertente noética de apreensão do ser e pneumática de aspiração ao bem. Uma vez que a vida teórica é um movimento formal e assimilativo, a autorrealização teórica consiste numa “identificação com o seu outro”, mas na *imanência do sujeito*. Por seu lado, sendo a práxis um movimento real e de descentramento do sujeito *para as coisas captadas enquanto desejadas e ‘a fazer’*, a autorrealização prática do sujeito consiste na “identificação com o seu outro”, mas na *transcendência do objeto*. Salva-se assim a circularidade entre o saber e o querer/agir, o quiasma de *conhecimento e amor*, necessário a toda a sabedoria e, com força maior, à “sabedoria do coração”. Não se dá um sem o outro, sem contudo se identificarem, na medida em que cada um mantém a sua perfeição específica. Supera-se deste modo a antiga querela do intelectualismo e do voluntarismo, cuja tradução moderna é o debate em torno da preeminência da teoria ou da prática. Ultrapassa-se igualmente uma certa autonomia grecomedieval do saber, já que este nunca é integralmente fim em si mesmo.

<sup>14</sup> ST, II-II, q. 27, a. 4, ad 1.

<sup>15</sup> Cf. ST, II-II, q. 27, a. 4, ad 2.

<sup>16</sup> Cf. ST, II-II, q. 27, a. 5, co.

Será que respondemos às questões levantadas? Não terá ficado de fora algo de fundamental e que se deixa formular assim: será todo o conhecimento exclusivo da apreensão sensível e intelectual? Não haverá no amor, na afetividade, ou seja, na potência aspirativa do bem, um conhecimento próprio – ou será que a experiência do *toque* afetivo (sentimento) não é, formalmente, conhecimento? Não terá razão Guilherme de Saint-Thierry ao dizer que “o próprio amor é princípio de conhecimento intelectual” (*amor ipse intellectus est*)?<sup>17</sup> Haverá alguma “experiência metafísica” formalmente afetiva? O ‘coração’ não terá porventura as *suas* razões (Pascal), diferentes das da ‘razão’?<sup>18</sup> Na “sabedoria do coração”, afinal, não será o coração o verdadeiro sujeito da sabedoria, e não um suplemento de índole adjetiva? É impossível, aqui, responder com detalhe a tais interrogações. Prosseguiremos a reflexão cingindo-nos a dois tópicos conexos: um sobre o *sentimento*, o outro sobre a *experiência metafísica*.

O que é *sentir*? Pretendemos, por um lado, salvaguardar o carácter originário e irreductível do sentimento ou da vida afetiva e, por outro, articulá-lo com a razão<sup>19</sup>. A oposição de *logos* e *pathos* não pode ser total, como já transparece na relação entre *palavra* e *sentimento*. Se este não pudesse aceder à palavra, nunca sairíamos da “névoa infra-humana”. Há, pois, uma mútua gênese de razão e sentimento, um processo em dupla espiral mais complexo que um simples quiasma, pautado pela articulação de interioridade e intencionalidade. Em primeiro lugar, o sentimento é a manifestação de uma relação *sentida* com o mundo, mais profunda que a da representação, que vive da polaridade sujeito-objeto. A raiz afetiva da filosofia e da vida teórica em geral, a que aludimos, assenta na maior profundidade do

<sup>17</sup> *Epistula aurea*: cf. Bento XVI, *Catequese na Audiência Geral de 2 de dezembro de 2009*. Além desta *Epistola dourada*, veja-se: *Tractatus de contemplando Dei*, in: PL 184, 365-380 (sobretudo o cap. V: “supra Deum nihil amandum, ultra quem nihil appeti potest”); *De natura et dignitate amoris*, in: PL 184, 379-408. Sobre o *sensus amoris* no abade de Saint-Thierry, cf. G. Aerden, «Le sens de l’amour illuminé: à propos du *sensus amoris* de Guillaume de Saint-Thierry», in: *Collectanea Cisterciensia* 73 (2011) 482-496. Além de ser ele mesmo princípio de conhecimento, *amor incapibilem capit, incomprehensibilem comprehendit*: cf. M. Rossini, «Strategie della conoscenza in Guglielmo di S. Thierry», in: *Doctor Virtualis: Rivista online di Storia della Filosofia Medievale*, 1 (2002) 11-29.

<sup>18</sup> Confirma-se, por todos, P. Hervé, «Le coeur et la raison selon Pascal», in: *Revue Philosophique de Louvain*, t. 95, n. 3 (1997) 379-394.

<sup>19</sup> Cf. P. Ricoeur, «Le sentiment» (1959), in: Vários, *Edmund Husserl, 1859-1959: Recueil commémoratif publié à l’occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, La Haye, M. Nijhoff, 1959, 260-274.

sentimento relativamente à representação cognitiva. Esta peculiar relação com o mundo, exclusiva do sentimento, passa pelos fios secretos *tendidos* entre nós e os seres, as tendências. Uma tendência é uma ligação pré-objetiva, pré-reflexiva; e é, em simultâneo, a direção objetiva de uma *conduta* e aquilo que um *sentimento* visa. Em segundo lugar, a função do sentimento é inversa da função da representação. Enquanto esta, na expressão do Doutor Comum, visa “distinguir o que está unido na realidade e juntar de certo modo o que é diverso, comparando uma coisa com a outra”, o sentimento mostra a *unidade* de todas as manifestações do homem – vitais, psíquicas e espirituais – “atestando a nossa harmonia com todos os seres, de cuja efígie afetiva somos portadores”. Este é o significado daquela *conaturalidade* que está na base do comprazimento do desejo e do bem, sem o qual não pode haver amor algum. Imiscuído na aventura do conhecimento, o sentimento será como o contraponto da razão, formando uma unidade de afeção e intenção. Enquanto a dualidade cognitiva, de percepção e entendimento, é uma unidade silenciosa, a do sentimento será sempre uma unidade dramática<sup>20</sup>. Há, pois, uma *mútua gênese* de sentimento e razão: esta, sendo abertura à totalidade, gera o sentimento, cuja abertura à felicidade é mais restrita; por sua vez, o sentimento gera a razão porque a individualiza, fazendo dela a *minha* razão. Apropriando-se afetivamente da razão, o sentimento revela a identificação da mesma com a nossa existência.

Mas terá a “vida afetiva” uma autonomia tal que a justifique como uma espécie de “terceiro género”, a par da vida cognitiva e ativa? Julgamos que não. O sentimento e a afetividade em geral significam sobretudo uma espécie de *ressonância* ou *vibração de todo o ser humano nas suas manifestações*. Não há pensamento sem afetividade, conhecimento sem amor do conhecimento, ciência sem “amor da ciência”, sabedoria sem “amor da sabedoria” (“filo-sofia”), vida ativa sem desejo. Há um quiasma de pensar e agir, possibilitado pelo sentimento, entendido como a mais primigénia relação do homem com o mundo, relação forçosamente pré-reflexiva. Além

<sup>20</sup> Cf. P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité, t. I: L'homme faillible*, Paris, Aubier, 1960. Bebendo em Kant e Husserl, Ricoeur reconhece três ‘géneros’ de ‘manifestações’ humanas – *conhecer, agir e sentir* –, conferindo deste modo à vida afetiva um estatuto distinto do das vidas cognitiva e ativa. Assim, vai da síntese *transcendental* (dualidade de percepção e entendimento no plano do conhecimento) à síntese *prática* (dualidade de prazer e felicidade no plano do agir) e, desta, à máxima interiorização na “fragilidade *afetiva*”. A síntese afetiva, a mais frágil, interioriza e recupera as anteriores.

de “pensar o sentimento”, o homem também “sente o pensar”. Por um lado há uma certa autonomia da vida afetiva, na medida em que não se identifica formalmente com a vida teórica e prática, mas está-lhes à raiz. Por outro lado, porém, esta autonomia é muito frágil, porque a intencionalidade do sentimento, sem a qual este nem sequer poderia aceder à consciência discriminante, vem-lhe de fora de si, da razão. Além disso, registre-se que o *padecer* – e o sentimento é *pathos* – pode ser inserido na vida prática, a título de *outra face do agir* (Ricoeur), o que reforça a ideia do ritmo binário, e não ternário, da vida humana enquanto tal: vida teórico-prática. Seja como for, para vincar o caráter original da vida afetiva, transitemos para a segunda questão atrás enunciada: haverá uma experiência metafísica, algo como um “sentimento do ser”?<sup>21</sup>

Os principais sentidos do termo ‘experiência’ – constatação, conhecimento vivido (*Erlebnis*), experimentação e conhecimento habitual – contêm um elemento comum: o *conhecimento imediato* de coisas concretas, singulares, em oposição ao conhecimento abstrato, universal e discursivo. Assim, toda a experiência seria conhecimento, apesar de nem todo o conhecimento ser experiência. Seria, porém, empobrecedor restringir a experiência a um conhecimento imediato. Já sublinhámos que as experiências afetivas do sentimento são pré-reflexivas, não são conhecimento formal. O conhecimento é um “cum-nasci” (*connâître*) do sujeito e do objeto, enquanto *sujeito* e *objeto*. O ato cognitivo é intencional: só é uno na medida em que se desdobra e se opõe a si mesmo, existindo tanto mais em si quanto mais tender para fora de si, para a alteridade. Sem esta *intentio* não há propriamente conhecimento. Parece ser este o caso do contacto afetivo enquanto tal, da experiência no estado puro: é, por si mesma, *adesão e união*, sem alteridade e tensão interna, embora peça para emergir como estrutura intencional. Sendo formalmente união, o sentimento enquanto tal pertence a um “movimento da alma” antitético do ato cognitivo: este ‘*informa*’, traz ao sujeito as coisas enquanto objetos distintos do sujeito; o movimento experiencial puro, o sentimento, *inclina* o sujeito para as

<sup>21</sup> Cf. C. Cantone, «Il sentimento in metafisica», in: *Salesianum* (1966) 350-381. O Autor reproduz o conteúdo deste estudo no seu *Introduzione al problema di Dio: Discorso su Dio e esperienza religiosa*, Brescia, Ed. La Scuola, 1973, obra de que retiramos a substância das considerações expendidas.

coisas, em vista da união e não da distinção<sup>22</sup>. O contacto afetivo, contudo, não exclui uma certa forma de *consciência*, própria de um sentir *confuso e indistinto*, pois ainda não há percepção da alteridade do objeto enquanto *realmente* distinto do sujeito.

Este sentido originário de experiência condiciona todos os outros, os derivados, nos quais a dimensão cognitiva se encontra imergida na dimensão de fundo do *contacto existencial por inclinação (afeção)*. Eis que retorna o tema da *conaturalidade*, o âmago da vida afetiva, do amor, do ‘coração’. Nesta afeção se processa a apreensão intuitiva e afetiva do nosso próprio ser-no-mundo, com toda a sua gama de relações existenciais.

Poderá haver uma “experiência metafísica”? Sim, é o “sentimento ontológico” ou o sentimento fundamental do ser. É o contacto primordial, de natureza formalmente afetiva, do espírito humano com a totalidade do ser como se nos patenteia na condição humana, sentimento do ser como totalidade dinâmica e tendencial. *Porque é ser e não-ser, o ser da condição humana tende estruturalmente para uma plenitude*. O sentimento fundamental de sermos o *ente que somos*, base da experiência ontológica originária do *ser em geral*, configura-se como sentimento de presença e ausência, de paz e inquietação – presença que tende a eliminar a ausência, paz que tende a excluir a inquietação. O sentimento do ser, próprio da condição humana, é então a experiência do ser como *tensão para uma plenitude*: o ser enquanto *ser* só pode ser plenitude; mas, enquanto *não-ser*, porque limitado, encontra-se paradoxalmente num estado em que não é plenamente ele mesmo. É um ser tensivo entre dois limites, *do não-ser absoluto ao ser absoluto*. Esta é a tradução, em termos eidéticos e ontológicos, da dialética agostiniana do *cor inquietum*. Ora, a inquietude e a humildade são componentes essenciais da “sabedoria do coração”. Sendo a experiência metafísica um sentimento da totalidade como tensão para o infinito, ela é uma das raízes fundamentais de tal sabedoria. É só no seio desta experiência metafísica que se entrevê Deus no horizonte do espírito, sendo obscuramente ‘sentido’ como termo da tensão que constitui tal experiência e como apaziguamento infinito dessa tensão. Deus não pode ser objeto de experiência, mas há uma sua presença tendencial e incoativa no ser da experiência metafísica

<sup>22</sup> Cf. C. Cantone, «La funzione dell’amore nella genesi della certezza metafisica», in: *Salesianum* (1964), sobretudo 689-694.

entendido como tensão infinita. Deste modo, a experiência metafísica torna-se experiência religiosa, no sentido vago e obscuro, mas absolutamente originário, de “sentimento do Infinito”. É uma espécie de *‘toque’ profundo que atinge Deus sem nada saber da sua natureza*, sem sequer o poder discernir daquilo que ele não é: eis o “amor indeterminado” de Deus<sup>23</sup>.

<sup>23</sup>Tomás de Aquino, *I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 5.