

**Santo Tomás e o *sinthomasdiaquino*: breves
explicitações sobre a noção de *claritas* no
seminário *O sinthoma***

Jacir Silvio Sanson Junior

O nome "Santo Tomás" articulado ao neologismo *sinthoma*

O nome "Santo Tomás" é inferido das indicações deixadas por Lacan à entrada do *Seminário, livro 23*. Uma evidente coordenada está na composição da palavra *sinthoma* e o som produzido ao se dizer "Santo Tomás". À similaridade fonética se segue a *semelhança gráfica*: em vez de se redigir normalmente "sintoma", o emprego do "h" alude possivelmente ao latim "Thomae", ao qual acompanham o francês e o inglês "Thomas". Em tom ainda mais literal, a nota de rodapé da tradução portuguesa de Sérgio Laia indica uma origem no *dado etimológico* que não ultrapassa o marco de 1503, quando se registra o original *sinthome*, antecessor linguístico do francês moderno *symptôme*¹.

Não obstante, o que se requer nessa peculiar escrita se fez *experencialmente* no homem Tomás de Aquino, mais exatamente ao final de sua vida. Algo de um *sinthoma* pode ser remontado ao modo como o Aquinate avaliou toda a sua extensa obra teológica: um monte de palha (*palea*), se comparada a um relance de gozo místico sentido durante uma celebração eucarística. Três meses antes de sua morte, recorrentes êxtases e um grande cansaço fizeram Tomás de Aquino "parar de escrever e de ensinar por volta de 6 de dezembro de 1273"².

Essas considerações preliminares, mais do que se aterem a sutilezas de linguagem, reforçam um direcionamento pelo qual encontramos desta vez o *sinthoma* constituindo expressões como: *sinthoma masdiaquino*, *sinthomasdiaquino*,

*masdiaquinismo*³ ou ainda *sinthoma masdaquino*⁴. O contexto de seus usos é demarcado por Lacan nesta passagem:

Vocês sabem que Joyce babava por esse sant'homem. No que se refere à filosofia, jamais se fez nada melhor [...] - nada mais verdadeiro do que isso. Ainda assim, Joyce não tira muito proveito dessa coisa a que ele atribui um alto preço, ou seja, ao que ele chama de Belo. [...] há no *sinthomasdaquino* um não sei o quê chamado por ele de *claritas*, substituído por Joyce por alguma coisa como o *esplendor do Ser*, e é bem esse o ponto fraco do qual se trata⁵.

Há um feixe de conexões. *Sinthoma* tem a ver com "Santo Tomás" que tem a ver, obviamente, com uma elaboração de que é autor, a *claritas*, cujo correspondente na escrita de Joyce aparece como "esplendor do Ser". *Claritas* e esplendor do ser são noções relacionadas a formulações sobre o Belo, das quais Joyce desejava se inteirar com um projeto de compor um tratado de estética⁶.

Nossa pesquisa não vai tratar de como Joyce se apropriou da *claritas* tomasiana, mas trabalhar nos textos do Aquinate certas indicações que, no fluxo de um debate, justifiquem apresentar a *claritas* não como uma face, mas outro nome do *sinthoma*.

A *claritas* na filosofia de Santo Tomás de Aquino: Ontologia, Psicologia e Teoria do Conhecimento

A partir das noções mais gerais da *Ontologia* de Santo Tomás, a *claritas* pode ser tomada na relação com a *quiditas*, ou seja, com a pergunta pela coisidade. Precisamos considerar, a esse propósito, a admissão da criação *ex nihilo* e o binômio *actus essendi* (esse) e *essentia*, que ressaltam uma singularidade no uso dos conceitos aristotélicos.

Sob a concepção da criação a partir do nada se faz irrenunciável uma diferenciação entre Criador e criaturas. Logo tudo o que existe, enquanto obra criada, veio antes a

ser pensado na "mente" d'Aquele que as criou. Por conseguinte, uma coisa qualquer não pode ser inteligível apenas a partir dos elementos que a compõem: além da enteléquia de matéria e forma, constitui seu ser aquela concepção que o Criador forjou antes de a coisa vir a ser criada e passar a existir.

A *claritas* é assim estruturada numa filosofia onde todas as coisas são inteligíveis para nós porque foram antes pensadas por Deus. Há na *Suma contra os gentios* uma didática maneira de se dizer isso: através da analogia do artista e sua obra. Uma das razões porque a consideração das criaturas é útil para o esclarecimento da fé, argumenta Santo Tomás, é porque se pode recolher a sabedoria divina "espelhada nas criaturas por certa comunicação da sua semelhança"⁷, assim como a obra de arte representa a ciência de seu autor.

Portanto um primeiro vetor da noção de *claritas* reside na pergunta pela coisidade, cuja resposta deve ir além da coisa para atingir ao máximo possível a sua razão de ser, qual seja, aquela pela qual o Criador a criou. Isso nos remete ao outro aspecto supra-anunciado. O ato de ser é o responsável pelo é do ente; seu complemento necessário, a essência, corresponde ao quê que o ente é, pois tudo o que é, é algo; tudo o que é, algo é. Implica admitir como princípio a formulação de que só Deus é ato puro de ser: não sendo admissível que o Sumo Ser venha a ser, a conjectura de em Deus haver potência seria um contrassenso.

A partir da essência (*quid*) se pode estabelecer uma hierarquia. Somente em Deus, Criador supremo enquanto ato puro de ser, coincidem ser e essência. Em todos os demais seres, a exemplo do homem, do cão e da pedra, essência e existência se distinguem: com efeito, como as criaturas são contingentes, ou seja, podem ser ou não-ser, existir ou não mais existir, elas têm aptidão ao "ato de ser" apenas por analogia ou participação. A verdade de um ente dependerá

obviamente de seu grau de ser, isto é, do quanto ele participa do ato de ser cujo princípio é uma realidade transcendente à que se dá o nome "Deus".

Na terminologia tomasiana, esse perfil discursivo tem como balizas dois termos: "integridade" e "perfeição"⁸. É íntegro aquilo onde não faltam as partes, e perfeito, o que atingiu o todo de sua natureza ou composição. A integridade é um equivalente da perfeição⁹ definida como propriedade do belo. Resulta assim que a *claritas* seja uma espécie de imersão no *actus essendi*, ao modo de uma comensuração das partes ao seu todo. De certa maneira, a *claritas* surge quando se inclui à composição das coisas o *esse* ou *actus essendi*. Esses parâmetros marcam então todo um sentido para a recepção ou percepção do belo.

Do ponto de vista da *Psicologia*, a *claritas* se apresenta como o belo, segundo o aspecto de um êxtase intelectual. Uma breve insistência nessa questão nos colocará diante da diferenciação entre o bem e o belo, conforme o texto de referência na Primeira Parte da *Suma Teológica*. No pensamento de Santo Tomás, a paridade com o bem é um importante conteúdo acerca do belo: ambos se identificam quando relacionados ao sujeito; mas quando tratados racionalmente, diferem quanto às faculdades envolvidas.

O bem se refere ao apetite: é o que os seres desejam, o apetecível, e, portanto, tem uma função de fim (causa final). O belo, por sua vez, diz respeito à potência cognoscitiva: está em ordem ao conhecimento, é causa formal. Todavia, essa relação entre a percepção do belo e a faculdade do entendimento não reduz a *claritas* a uma experiência estético-intelectiva, pois o fato de não ter por fim o apetite não implica na ausência de uma agradabilidade também relativa ao belo:

[...] chama-se belo ao que agrada à vista. Daí que o belo consista em uma adequada proporção, porque o

sentido se deleita nas coisas bem proporcionais como semelhantes a si, já que o sentido, como faculdade cognoscitiva, é um certo entendimento¹⁰.

Procede assim que consideremos esse aspecto intelectual na raiz latina de "inteligência": formado pelo advérbio *intus* - dentro, no interior¹¹ - e *legere* - ler¹² -, significa "ler dentro". A *claritas* seria aquilo que surge ao deleite de uma visão profusa das coisas e acontecimentos da vida. Apontaríamos a *claritas* relacionada, portanto, à causa formal, como o gozo subjacente à leitura que alcança a *quiditas*, leitura apurada a ponto de soletrar a letra do *fiat* divino deixada impressa pelo Criador na *coisidade* de cada ser existente.

Outra passagem na *Prima pars* reforça a associação da *claritas* com uma espécie de luminosidade inerente à *quiditas* das coisas enquanto criadas. A afirmação sobre o efeito e sua relação com a causa demarca uma vez mais essa compreensão de haver, no próprio interior, uma dimensão a mais de intimidade. Argumenta Tomás de Aquino: Deus está em todas as coisas assim como o agente está presente no que faz. O ser criado, portanto, é efeito de causa divina assim como queimar é o efeito próprio do fogo. Além disso: Deus causa esse efeito não somente quando as coisas começam a existir, mas ao longo de toda a existência delas, "como a luz que o sol provoca no ar se mantém enquanto o ar está iluminado". Assim, "o ser é o mais íntimo de uma coisa, o que mais a penetra, já que é a forma de tudo o que há na realidade", donde concluir que "Deus está em todas as coisas intimamente"¹³.

A chamada "luz da glória" e a noção tomasiana de "verdade" como "adequação" remonta-nos à *claritas* em face da *Teoria do Conhecimento*. De acordo com o Aquinate, a alma representa para si a pedra, por exemplo, numa forma diferente à forma da pedra na matéria. Na medida em que a representa numa natureza diversa, a alma tem em si o

princípio do conhecimento da pedra representada. Isso significa que o conhecimento de uma pedra (ente natural) se dá por meio da representação de sua imagem na mente do cognoscente.

Ora, o mesmo processo ocorre quanto ao conhecimento de Deus. Todavia, como Deus não é um ente natural e sua essência divina é superior em eminência, toda imagem pautada nos entes finitos resultaria inapropriada para representarem Deus tal como Ele é. É desse problema que se evoca a noção de "luz da glória" (*lumen gloriae*):

[...] não é possível ver a essência divina através de alguma imagem criada [...]. Há de se dizer, portanto, que para ver a Deus se requer alguma semelhança por parte da capacidade de ver, a saber, a luz da glória, da que se diz no Salmo 35,10: *Em tua luz veremos a luz*¹⁴.

A semelhança (*similitudo*) consiste em o homem conhecer pela representação dos objetos (o que se vê) em sua mente (que vê): não poderia ser diferente a maneira para se conhecer a Deus. Contudo, se a essência divina pudesse ser vista por semelhança, há de se ter em conta que o entendimento pelo qual a criatura racional conhece a Deus já é, por si, uma semelhança (ou imagem) do próprio Deus. A luz da glória é então a forma ou qualidade na qual concordam a "luz" de Deus e a "luz" natural da razão sob o aspecto da capacidade de ver, uma vez que a essência divina é de ordem infinitamente superior a qualquer imagem e não pode ser vista por semelhança. Essa luz transcendente entre Deus e o intelecto humano prepara adequadamente o entendimento à grandeza do que se está a ver, pois "o conhecido está no que conhece segundo seu modo de conhecer. Daí que todo conhecimento se ajuste à natureza do que conhece"¹⁵. A esse aumento na capacidade intelectual Santo Tomás chama de "iluminação do entendimento"¹⁶.

A *claritas* tem, portanto, essa conotação de "iluminação", no sentido de dispor a luz natural da razão a

uma relação de "adequação" (*convenientia*) com a luz divina e transcendente, extintas toda imagem de qualquer outra criatura. A adequação se dá entre dois, e quando dois concordam com a mesma forma, diz-se serem entre si semelhantes (*similis*)¹⁷, de modo a constituir uma condição de verdade:

Assim, diz-se que uma casa é verdadeira quando se assemelha à imagem que há na mente do construtor; e que uma frase é verdadeira quando expressa um pensamento verdadeiro. Assim mesmo, diz-se que as coisas são verdadeiras por assemelharem-se à imagem das espécies que hão na mente divina¹⁸.

Verifica-se a *claritas* quando o intelecto apreende a essência de um objeto pelo conceito que dele forma em sua mente, sob a condição de que o objeto, em prejuízo da semelhança, não seja reduzido ao parâmetro imposto pela ideia. "A verdade é a *adaequatio rei et intellectus*". A *adaequatio* exprime o fato de que "o problema da verdade não se põe senão após a separação do objeto e do intelecto, entre os quais se estabelece, a seguir, uma relação recíproca"¹⁹. Isso subentende uma "proporção"²⁰: além de afirmar o que uma coisa é, necessário é enunciá-la na medida em que a luz dela esteja em relação à mesma luz que reflete no intelecto humano.

Sentir-se-ia, contudo, defraudado em seu desejo natural e nas operações do intelecto o homem que, vendo um efeito, jamais pudesse conhecer a causa. Implica dizer que "os bem-aventurados veem a essência de Deus"²¹, e que a criatura racional conseguirá a felicidade sob o aspecto da realização intelectual, ocasião de onde brota a "admiração"²². A *claritas* portanto só se produz quando é alcançada a quiddidade no âmbito em que Santo Tomás retoma o conceito agostiniano de "fruição": "assim como o entendimento assente por necessidade aos primeiros princípios, assim também a vontade adere necessariamente ao fim último, que é a bem-aventurança"²³.

Debate

Miller interpreta a relação entre *sinthoma* e *claritas* como sendo constituída por duas vertentes: a *claritas* responderia pela ortodoxa, e o *sinthoma*, pela herética. A ortodoxia, sustenta, "é apenas um regime particular do *sinthoma*" que se apresenta, num aspecto normativo e regular, como *sinthoma masdaquino*, e num aspecto herético, como *sinthoma que rola*. Este, "o *sinthoma* desnudado em sua estrutura e em seu real"; aquele, "o *sinthoma* elevado ao semblante, o que se tornou manequim, e velado por sublimações disponíveis na loja de acessórios: o ser e seu esplendor, o verdadeiro, o bom, o belo, etc."²⁴, um recurso de elevação, tipicamente hegeliano, conhecido por *Aufhebung*.

Pensando nessa distinção, Miller acredita elucidar, no texto estabelecido, a escolha de Lacan pela via da heresia e assim trabalhar com o Joyce "herético". O *masdiaquinismo*, segundo Miller, recebe em *Outros escritos* o nome escabelo, termo que enfatiza o corpo, o corpo que se empresta ao acontecimento - o acontecimento de corpo - ao qual Lacan chama *sinthoma*. Trata-se aí da vertente ortodoxa, pois da palavra "escabelo" soa "belo"²⁵.

Isso resultaria colocar o *sinthoma* não mais a partir das belas artes, das estratégias sublimatórias, ou dos programas de síntese filosófico-teológica, do Belo ou do Ser. Se numa perspectiva havia a *claritas*, o esplendor do ser, o Belo, dá-se uma oscilação - na qual Lacan se considera melhor situado - em que se passa a estar dirigido ao pecado original, quanto ao qual toda *haeresis*²⁶ guarda intrínsecas relações. É praticamente imediato a Lacan tomar o *sinthoma* como falta ou queda, ao percorrer a notação em que na palavra *sinthome* é isolada a sílaba *sin*, "pecado" em inglês²⁷.

De acordo com o que nos mostra Ivanov, as formulações de Santo Tomás não poupam intercâmbios da *claritas* (clareza) com outros termos como claridade (*lumen*), luz (*lux*) e esplendor²⁸. A "clareza" é a principal definição tomasiana de belo, num conjunto de outras dez noções, como proporção, adequação, semelhança, integridade, perfeição etc. O que então reconhecer de sonoro, contínuo ou intercambiante entre a queda e o belo, a luz e a heresia, o agradável deleite e o amargor da condenação?

O *sinthoma* enlaça ambas as tendências. Se começamos este texto remontando o *sinthoma* ao "santo", numa face em que se lhe é tido na perspectiva do esplendor e da candura, noutra está a heresia e a queda. E se verificarmos com mais ousadia, veremos que a *claritas* não é o Belo, e sim um veículo que entra no Belo, atravessa seu domínio e desvenda-lhe sua ex-sistência. É sob esse critério que podemos falar de uma interface *claritas/sinthoma*, e apresentar a *claritas* não como uma vertente do *sinthoma*, mas lhe conferindo uma real designação.

Relativo à Ontologia, a coisidade não se consuma na afirmação quanto à existência do ente, pois sustenta paradoxalmente o seu não existir. Como toda contingência do existir supõe a possibilidade do não existir, em sua coisidade a criatura é levada ao momento de sua criação, ao instante de seu vir a ser, tendo de necessariamente suportar o seu não ser.

Tocante à Psicologia, observamos que a *claritas* supõe entrever na essência dos entes a percepção de um *plus* de intimidade, não redutível àquilo que forma os entes como existentes. A *claritas* compõe a intimidade do ser, no rigoroso sentido de algo mais íntimo que a própria intimidade, de cuja visão se produz um deleite intelectual que figura inapreensível dentro dos estreitos limites do "ser".

Concernente também à Teoria do Conhecimento, a *claritas* não perfaz um caminho de puro esplendor, pois “a alma não poderá ser elevada até o inteligível em sumo grau [...] enquanto se encontra nesta vida mortal”²⁹. É crucial lembrar que, em Santo Tomás, uma ascensão na beatitude é antes determinada pela precipitação na morte, pela qual a *claritas* se torna realmente acessível.

¹ LACAN, J. (2007[1975-1976]). *O seminário, livro 23: o sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., p. 11, nota 1.

² TORRELL, J.-P. (2004). “Tomás de Aquino”. In: *Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola, p. 1726.

³ LACAN, J. (2007[1975-1976]). *O seminário, livro 23: o sinthoma*. Op. cit., p. 15.

⁴ IDEM. Ibid., p. 18.

⁵ IDEM. Ibid., p. 15.

⁶ AUBERT, J. (2007[1975-1976]). “Notas de leitura”. In: *O seminário, livro 23: o sinthoma*. Op. cit., p. 187.

⁷ TOMÁS DE AQUINO. (1990). *Suma contra os gentios*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes. Disponível em: <<https://sumateologica.files.wordpress.com/2010/06/suma-contra-os-gentios-volume-i-livro-2.pdf>>.

⁸ IVANOV, A. (2006). “A noção do belo em Tomás de Aquino”. (Tese de doutorado). Campinas: IFCH, p. 114-115. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000418352&fd=y>>.

⁹ TOMÁS DE AQUINO. (2001). *Suma de Teología*, tomo I, ST I, q.39, a.8, sol.1. Madrid: BAC. Disponível em: <<https://sumateologica.files.wordpress.com/2009/09/sumadeteologia1.pdf>>.

¹⁰ IDEM. Ibid., ST I, q.5, a.4, sol.1 (tradução nossa).

¹¹ FERREIRA, A. G. (1983). *Dicionário de latim-português*. Portugal: Porto Editora, p. 632.

¹² IDEM. Ibid., p. 667.

¹³ TOMÁS DE AQUINO. (2001). *Suma de Teología*, ST I, q.8, a.1, rep. (tradução nossa). Op. cit.

¹⁴ IDEM. Ibid., ST I, q.12, a.2, rep. (tradução nossa).

¹⁵ IDEM. Ibid., ST I, q.12, a.4, rep. (tradução nossa).

¹⁶ IDEM. Ibid., ST I, q.12, a.5, rep. (tradução nossa).

¹⁷ IVANOV, A. (2006). “A noção do belo em Tomás de Aquino”. Op. cit., p. 95-97.

¹⁸ TOMÁS DE AQUINO. (2001). *Suma de Teología*, ST I, q.16, a.1, rep. (tradução nossa). Op. cit.

¹⁹ BOEHNER, P. & GILSON, E. (2012). *História da Filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. Petrópolis: Vozes, p. 475-476.

²⁰ TOMÁS DE AQUINO. (2001). *Suma de Teología*, ST I, q.12, a.1, sol.4. Op. cit.

²¹ IDEM. Ibid., ST I, q.12, a.1, rep. (tradução nossa).

²² IDEM. Ibid., ST I, q.12, a.1, rep. (tradução nossa).

²³ IDEM. Ibid., ST I, q.82, a.1, rep. (tradução nossa).

²⁴ MILLER, J.-A. (2007[1975-1976]). "Nota passo a passo". In: *O seminário, livro 23, o sinthoma*. Op. cit., p. 208.

²⁵ IDEM. Ibidem.

²⁶ LACAN, J. (2007[1975-1976]). *O seminário, livro 23, o sinthoma*. Op. cit., p. 16.

²⁷ IDEM. Ibid., p. 14.

²⁸ IVANOV, A. (2006). "A noção do belo em Tomás de Aquino". Op. cit., p. 124-125 e 129.

²⁹ TOMÁS DE AQUINO. (2001). *Suma de Teología, ST I, q.12, a.11, rep.* (tradução nossa). Op. cit.