

Temas e Figuras do Pensamento Medieval

João Sérgio Lauand

(org.)

Jean Lauand

Josef Pieper

Julián Marías

Roberto C. G. Castro

Temas e Figuras do Pensamento Medieval



Núcleo de Estudos de
Pensamento Medieval-Unifai

CEMOrOc
EDF-FEUSP



FACTASH EDITORA

São Paulo

— 2009 —

Copyright © by dos Autores, 2009
Nenhuma parte desta publicação pode ser armazenada,
fotocopiada, reproduzida, por meios mecânicos, eletrônicos ou outros
quaisquer, sem autorização prévia dos autores.

Capa e Projeto Gráfico:
Tarlei E. de Oliveira

Impressão e Acabamento:
Ecograf

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

Lauand, João Sérgio (org.)

Temas e figuras do pensamento medieval. Jean Lauand (org.) : vários autores
São Paulo: Factash Editora, 2009.

p. 14 x 21 cm.

ISBN 978-85-89909-

1. Filosofia 2. Educação 3. Filosofia da educação. I. Título

CDU 370.981

Factash Editora
Rua Costa, 35 – Consolação
01304-010 – São Paulo – São Paulo
Tel. (11) 3259-1915 – factash@terra.com.br
www.factasheditora.com.br

Impresso no Brasil / *Printed in Brazil*

Sumário

O cristianismo diante da filosofia e da cultura pagãs JOÃO SÉRGIO LAUAND	7
Agostinho e o crepúsculo de Roma JEAN LAUAND	17
Agostinho e a Filosofia JULIÁN MARÍAS	25
A leitura alegórica da Bíblia JEAN LAUAND	39
Boécio e Cassiodoro: a transmissão da cultura aos bárbaros JEAN LAUAND	57
O Pseudo-Dionísio Areopagita: o “antídoto” medieval ao racionalismo na teologia ROBERTO C. G. CASTRO	73
O Elemento Negativo na Filosofia de Tomás de Aquino JOSEF PIEPER	83

O cristianismo diante da filosofia e da cultura pagãs

JOÃO SÉRGIO LAUAND

Superadas algumas discussões internas – sobretudo pela ação do apóstolo Paulo –, o cristianismo apresenta-se como religião universal e não como uma modalidade do judaísmo, que passa a ser entendido apenas como precursor de uma religião nova, voltada para todos os homens e na qual os gentios pesam tanto quanto os judeus. A velha lei judaica foi superada pelo Evangelho e o cristão deve revestir-se de um homem novo em Cristo: já não há grego ou bárbaro; judeu ou gentio; escravo ou livre; homem ou mulher: todos são um em Cristo (cf. Col 3, 11 e Gal 3, 28).

O Cristianismo não é uma filosofia, não é um sistema de idéias; é a adesão pessoal pela fé em Cristo como Filho de Deus que se ofereceu em sacrifício para a salvação de todos. Cristo não discute conceitos (aliás, sua pregação nunca é conceitual, mas em parábolas); apresenta-se a Si mesmo como sendo o Caminho, a Verdade e a Vida (Jo 14, 6).

O cristianismo é, pois, uma religião: uma religião de uma cultura desprezada naquele Império com o esplendor da

Filosofia e do pensamento grego; com as notáveis instituições romanas. Uma religião de escravos, cujo fundador morreu crucificado. Além do mais, Cristo não escreveu nada e seus apóstolos não eram grande coisa do ponto de vista intelectual.

Desde muito cedo, desde que começa a haver conversão de homens cultos, surge uma questão – dalgum modo presente em todas as épocas futuras e até hoje – que vai dividir os cristãos: os cristãos estão no mundo, este mundo tem uma cultura feita à margem do cristianismo: “O que deve significar para um cristão a cultura pagã (a literatura, a filosofia etc.)?” “O que fazer com a cultura pagã?”

Não é necessário ter estudado história para atinar com o fato de que vão surgir correntes antagônicas (e as de caráter intermediário): do horror à cultura pagã que pode contaminar a pureza cristã ao acolhimento dos dados corretos dessa cultura, como ajuda para a compreensão da própria mensagem evangélica. Já no século II encontramos o entusiasmo para com a filosofia grega em um São Justino que afirma que “tudo quanto de verdade se disse pertence aos cristãos” (no sentido de que considera Platão discípulo de Cristo; e Sócrates, mártir do cristianismo) ao desprezo de um Tertuliano: “Que há de comum entre Atenas e Jerusalém; entre a Academia (de Platão) e a Igreja?”

Os Pais da Igreja (ou Padres da Igreja), os santos escritores dos primeiros séculos do cristianismo (daí seu estudo ser a Patrologia, e sua época, a Patrística) estão divididos: os que

julgam positivo o acolhimento do que há de bom na cultura pagã recorrem, entre outras passagens bíblicas, ao primeiro capítulo da Epístola aos Romanos, no qual o apóstolo Paulo sugere um reto uso da atividade racional natural para conhecer a Deus; os que querem rejeitar a erudição mundana (“baste-nos a simplicidade do Evangelho”), esgrimem o mesmo apóstolo Paulo, I Cor. 1, 17-30; 2, 1 e ss.:

Texto de Paulo

Porque Cristo enviou-me para evangelizar; não em sabedoria de palavras, para que a cruz de Cristo se não faça vã. Porque a palavra da cruz é loucura para os que perecem; mas para nós, que somos salvos, é o poder de Deus. Porque está escrito: Destruirei a sabedoria dos sábios, E aniquilarei a inteligência dos inteligentes. Onde está o sábio? Onde está o escriba? Onde está o inquiridor deste século? Porventura não tornou Deus louca a sabedoria deste mundo? Visto como na sabedoria de Deus o mundo não conheceu a Deus pela sua sabedoria, aprouve a Deus salvar os crentes pela loucura da pregação. Porque os judeus pedem sinal, e os gregos buscam sabedoria; mas nós pregamos a Cristo crucificado, que é escândalo para os judeus, e loucura para os gregos. Mas para os que são chamados, tanto judeus como gregos, lhes pregamos a Cristo, poder de Deus, e sabedoria de Deus. Porque a loucura de Deus é mais sábia do que os homens; e a fraqueza de Deus é mais forte do que os homens. Porque, vede, irmãos, a vossa

vocação, que não são muitos os sábios segundo a carne, nem muitos os poderosos, nem muitos os nobres que são chamados. Mas Deus escolheu as coisas loucas deste mundo para confundir as sábias; e Deus escolheu as coisas fracas deste mundo para confundir as fortes; e Deus escolheu as coisas vis deste mundo, e as desprezíveis, e as que não são, para aniquilar as que são; Para que nenhuma carne se glorie perante ele. Mas vós sois dele, em Jesus Cristo, o qual para nós foi feito por Deus sabedoria, e justiça, e santificação, e redenção; para que, como está escrito: Aquele que se gloria glorie-se no Senhor.

E eu, irmãos, quando fui ter convosco, anunciando-vos o testemunho de Deus, não fui com sublimidade de palavras ou de sabedoria. Porque nada me propus saber entre vós, senão a Jesus Cristo, e este crucificado. E eu estive convosco em fraqueza, e em temor, e em grande tremor. A minha palavra, e a minha pregação, não consistiram em palavras persuasivas de sabedoria humana, mas em demonstração de Espírito e de poder; para que a vossa fé não se apoiasse em sabedoria dos homens, mas no poder de Deus. Todavia falamos sabedoria entre os perfeitos; não, porém, a sabedoria deste mundo, nem dos príncipes deste mundo, que se aniquilam etc. etc.

Transcrevemos esse longo texto para dar uma idéia mais exata do impacto psicológico que ele pode ter causado (e ainda hoje continua causando...) em líderes cristãos centrados no temor: eles vêem tantos perigos que assolam a indefesa

alma cristã, que pode facilmente perder o dom da fé e talvez a própria salvação, se não estiver protegida por um cerrado sistema de defesa, que inclui diversas proibições, cuidados etc. É uma proposta de educação cristã que não quer correr riscos: na dúvida, proibem e vêem o pecado e a ação do demônio por toda parte.

Esse medo inclui também a cultura. Embora não o proibam explicitamente (causaria muitos problemas para a Igreja) uma determinada igreja, na prática, desaconselha vivamente que seus fiéis curse uma universidade. Recolho as razões de um crente dessa Igreja em um fórum de discussão:

[...Se é proibido cursar] Faculdade. Me mostre “uma” única publicação [da nossa Igreja] que diz: “É proibido fazer faculdade”. A sociedade [Igreja], ela “não incentiva”... porém, ela não condena, ninguém vai perder seus privilégios por fazer faculdade (privilégios = cargo de ancião, servo ministerial, pioneiro etc) Porque ela não incentiva? Porque sabe que na faculdade o que prospera é um mundo liberal. Não digo todos... mas a maioria é liberal demais. Além disso, vc se verá confrontado com questões tais como: evolução. E será incentivado a buscar riquezas. Isso é justamente o oposto que Jesus pregou... de buscar primeiro o reino. Em resumo... na faculdade vc será bombardeado com incentivo de busca de carreiras, evolução e imoralidade. O cristão precisa estar bem a par dessas situações. Sem contar que provavelmente ele perderá

as reuniões [da Igreja]. é por isso que “não” incentivamos.
<http://br.answers.yahoo.com/question/index?qid=20080625160540AAbeIsf>

Desde o começo, portanto, encontraremos no cristianismo (e algo parecido ocorre com todas as religiões...) dois tipos antagônicos (e toda uma gama de intermediários): o cristão que olha com otimismo para a cultura do mundo e vê nela a própria terra na qual vai germinar a semente do Evangelho; e, no extremo oposto, aquele que vê “o mundo” meramente como perigo e possibilidade de sedução e descaminho. Este se encontra em estado quimicamente puro em Tertuliano, que, curiosamente, sempre de novo aparece citado como se fosse um dos Pais da Igreja, enquanto o maior de todos os pensadores medievais e que acabou por dar à Igreja a forma mais aberta e acertada de pensamento filosófico-teológico, Tomás de Aquino (1225-1274), refere-se a ele simplesmente como um herege: *haereticus, Tertullianus nomine*.

Já os títulos de seus livros indicam-nos seu temperamento: “Sobre a Penitência”, “Sobre o uso do véu das Virgens”; “Sobre os enfeites das mulheres”; “Sobre o jejum”, “Exortação à Castidade”; “Sobre os Espetáculos (no qual condena o Teatro)” etc.

Quando caricaturescamente se fala em discutir o “sexo dos anjos”, é mais uma que devemos a Tertuliano: ele é de opinião que o pecado dos anjos foi um pecado de sexo (daí que, segundo ele, S. Paulo diga que as mulheres têm que usar

vêu por causa dos anjos I Cor 11, 10). Tertuliano acabou por afastar-se da Igreja quando o Papa Calisto abrandou a disciplina penitencial e decretou que se aceitassem de volta para a Igreja os que tivessem pecado por intemperança. Ao que Tertuliano respondeu: “Este decreto deveria ser afixado não nas igrejas mas nos prostíbulos e antros de prostitutas” Ele clama por mais dias de jejum e proíbe aos cristãos o teatro...

Há uma velha e perigosíssima tentação rondando o cristianismo, uma tentação que, para muitos, tem até mais pinta de cristã do que o próprio cristianismo: o maniqueísmo. Na caracterização de Jean Lauand, válida para qualquer época:

A palavra “maniqueísmo” é empregada hoje amplamente como indicadora de uma divisão irreductível entre dois setores opostos e excludentes: o do bem e o do mal. Bastaria este enunciado para advertirmos o fascínio reducionista que uma tal simplificação pode exercer sobre espíritos pouco abertos, de modo especial sobre jovens com insuficiente preparação intelectual. Não deixa de ser inquietante, por exemplo, o recente surgimento da gíria: “do bem” (Fulaninho é “do bem”), e seu contraponto: “do mal”. Esta primeira característica do conceito “maniqueísmo” dá conta de alguns aspectos do fanatismo: quer se trate de uma congregação de crentes ou de uma torcida organizada: é o Narciso que acha feio o que não é espelho... Este uso de “maniqueísmo” como dualismo é certamente correto, mas incompleto. Mais importante, talvez, para a compreensão do fanatismo religioso contemporâneo, sejam

duas outras notas do conceito de maniqueísmo. 1) A pretensão reducionista de fornecer critérios práticos e operacionais para distinguir e rotular os dois bandos: o do bem e o do mal. 2) E a atribuição de um caráter “do mal” a “o mundo”, como oposto de Deus; reservando-se o caráter “do bem” a um seletivo grupo de iluminados, separados, “santos”, que não se contaminam com o mundano. (<http://www.hottopos.com/mirand14/jean.htm>)

Maniqueísmo vem de Manes, um antigo líder persa que dividia o mundo em luz (espírito) e trevas (matéria). Há dois princípios positivos dos quais tudo decorre: o do bem (espírito) e o do mal (matéria). Não tardou a que o cristianismo se contaminasse por essa heresia, por assim dizer, permanente: é muito fácil que o cristão pense que o bem é o espírito e o mal a matéria. Foi necessário esperar um Tomás de Aquino no século XIII, para que a Igreja tivesse uma antropologia sólida, que valorizasse a matéria como criação de Deus, como aliás reafirma o próprio Credo (325): “um só Deus”, criador “do céu e da terra”, de todas as coisas “visíveis e invisíveis”...

Oferecemos a seguir um par de textos, a título de ilustração:

Textos de Tertuliano

Pecam, de fato, contra Deus as mulheres que sobrecarregam de cremes a pele, que sujam as faces de vermelho, que alongam os olhos com tinta preta (...) aceitando esses acessórios vindos do artista inimigo, que é o diabo. Realmente, quem incitaria a modificar o corpo senão aquele que transfigurou com a maldade o próprio espírito humano? Vejo algumas de vós que pintam os cabelos com açafraão (...) Coisa ruim, coisa péssima a si mesmas pressagiam com a sua cabeça a cor do fogo do inferno! (...) Enquanto o Senhor afirma “Quem de entre vós pode tornar preto o cabelo branco ou branco o cabelo preto?” as vemos esforçarem-se por tornar pretos os cabelos brancos e outras que lamentam terem vivido até a velhice e suspiram pelo tempo da juventude em que pecamos. Etc. (Tertuliano, *A moda feminina – Os espetáculos*, Lisboa, Verbo, 1974, pp. 60 e ss.).

E o teatro deve ser simplesmente proibido, erradicado:

Proibição dos espetáculos da Sagrada Escritura. Venhamos agora mais ao nosso tratado peculiar de cristãos. Com efeito, a fé de alguns, ou cândida ou esmiuçadora, exige o peso da Sagrada Escritura para assentar esta abstenção das representações teatrais e põe-se em dúvida porque diz que não lhe consta, às claras e nomeadamente, que tal abstenção se deva impor aos fiéis. De certo que o não encontramos lá, pelo modo

como está exarado: – *Não matarás, não prestarás culto aos ídolos, não cometerás adultério, não enganarás o próximo* - assim aberta e formalmente: *Não irás ao circo, nem ao teatro, nem às competições, não irás ver os jogos*. 3. Mas o que lá vemos e diz com isto é aquela primeira sentença de David (Sl 1, 1): *Feliz o homem que não foi para a assembleia dos ímpios nem foi visto no caminho dos pecadores nem se sentou na cátedra dos grandes trastes*. Pois ainda que pareça estar a profetizar daquele justo que, no conselho e tribunal dos judeus reunidos a deliberar se haviam de matar o Senhor, não quis tomar parte na conjura, – sempre, contudo, a Escritura divina admite certa amplidão onde quer que, segundo a realidade o requerer, se procure afinar a disciplina de forma que neste caso a palavra da Escritura tem a dizer com a abstenção das representações teatrais. Pois se a um punhado de judeus chamou assembleia de ímpios, o que não chamaria a tão grande ajuntamento de pagãos! São menos ímpios os pagãos, menos pecadores, menos inimigos de Cristo do que o foram, em seu tempo, os judeus? (Tertuliano, *A moda feminina – Os espetáculos*, Lisboa, Verbo, 1974, pp. 89 e ss.).

Agostinho e o crepúsculo de Roma

JEAN LAUAND

O saque de Roma, em 410 pelos visigodos foi o sinal de que o mundo antigo estava acabando. Em breve, começaria uma nova época para a Europa, designada mais tarde pelos historiadores como a Idade Média. Os romanos assistem ao desmoronamento de seu mundo. A própria continuidade da Igreja parece ameaçada. Agostinho (354-430), como cidadão romano e bispo de uma cidade romana do norte da África, Hipona (que poucos anos depois cairá igualmente em mãos bárbaras), não deixa de refletir sobre o trágico fato: uma primeira e emocionada reação de Agostinho é este sermão *De urbis excidio*, sobre a devastação da grande capital do Império.

As considerações de José Morán¹ ajudam-nos a compreender o alcance e a importância deste sermão: “Agostinho sobe ao púlpito angustiado pelo peso de uma grande responsabilidade histórica. E profere o sermão *De urbis excidio*, um dos mais patéticos e mais emocionantes de todos os tempos. ‘Coisas horríveis nos são anunciadas: devastação, incêndios,

1. San Agustín, *Ciudad de Dios*, Introducción general, Madrid, BAC, 1964, p. XVI.

rapinas, mortes e tormentos de homens. É verdade. Ouvimos muitos relatos, gememos e muito choramos por tudo isso, não podemos consolar-nos ante tantas desgraças que se abateram sobre a cidade'. Foi tal a depressão que esses acontecimentos causaram ao bispo, que ele se propôs desenvolver o programa traçado no *De urbis excidio* numa obra maior. *De urbis excidio* é a *Cidade de Deus* em escala menor, é uma maquete da *Cidade de Deus*: é um esboço potente, colorido, dramático das respostas de Agostinho. Neste célebre discurso, resumem-se as grandes idéias que serão expostas ao longo dos 22 livros da *Cidade de Deus*. Os graves problemas tratados nesta famosíssima homilia são os mesmos que ressoarão mais tarde na tribuna da História. Deus, com freqüência, prova justos e pecadores: uns para provação; outros, para castigo; mas Deus é sempre justo. Agostinho recorre às Escrituras. Analisa os exemplos de Jó (que, como se sabe, será o grande modelo de paciência nos sofrimentos para a Idade Média), Abraão, Daniel e Noé. Faz outras mil piruetas retóricas com argumentos piedosos e crus em sua maior parte. Recorre, por fim, ao modelo, a Cristo, como recurso máximo do sofrimento paciente". Vejamos alguns trechos deste célebre sermão:²

2. Traduzido a partir do original latino apresentado na edição das obras completas (tomo XXII) feita por Péronne, Écalle e Charpentier, Paris, Louis Vivès, 1870.

Texto de Agostinho

A devastação de Roma (*De urbis excidio*)*

Consideremos, irmãos, a primeira leitura, a do santo profeta Daniel. Nela, ouvimo-lo rezando e nos surpreendemos ao vê-lo não só confessar os pecados de seu povo, mas também os seus próprios. A oração dele é, não só uma oração de petição, mas também de confissão, pois, depois de orar, ele diz: “Enquanto eu rezava e confessava a Deus os meus pecados e os pecados de meu povo...” (Dan 9,20). Quem, pois, poderá declarar-se sem pecado, quando até Daniel confessa seus próprios pecados? (...)

E os homens se admiram – e oxalá ficassem só na admiração, ao invés de também blasfemarem – quando Deus corrige o gênero humano e envia o misericordioso flagelo do castigo, para que os homens se emendem antes do dia do juízo. E o faz, em geral, sem escolher os que prova, pois não quer que ninguém se perca. Atinge, pois, indistintamente, pecadores e justos; ainda que ninguém possa considerar-se justo, pois até Daniel confessa seus próprios pecados.

Irmãos, líamos há alguns dias uma passagem que, se não me engano, chamou-nos muito a atenção. É aquela passagem do Gênesis em que Abraão pergunta ao Senhor se pou-

* (texto completo e outros sermões em <http://www.hottopos.com/mp5/index.htm>)

paria a cidade se nela encontrasse cinqüenta justos ou se, pelo contrário, a perderia³ com eles (Gên 18,24).

O Senhor lhe responde que, se encontrar cinqüenta justos, poupará a cidade. E Abraão prossegue interrogando a Deus sobre o caso de serem cinco a menos, quarenta e cinco. Deus responde que pouparia a cidade por causa desses quarenta e cinco. E assim vai Abraão interrogando a Deus, diminuindo pouco a pouco, até chegar a dez, e pergunta ao Senhor se, havendo dez justos na cidade, Ele os perderia com a incontável multidão dos maus ou se por causa desses dez justos pouparia a cidade. Deus responde que também por dez justos não se perderia a cidade.

Que vamos dizer, então, irmãos? Temos diante de nós uma questão grave e importante, especialmente porque somos insidiosamente interpelados por homens que lêem a Escritura com espírito ímpio e dizem, principalmente a propósito da recente devastação de Roma: “Será que havia em Roma cinqüenta justos?”

Ora, irmãos, será que entre tantos fiéis, tantas religiosas, tantos homens e mulheres dedicados ao serviço de Deus, não se podia encontrar cinqüenta justos, nem quarenta, nem trinta, nem vinte, nem dez?

Sendo isto inverossímil, por que então Deus não poupou a cidade por causa de dez justos? A Escritura não engana o

3. Toda a argumentação de Agostinho vai girar em torno da discussão semântica: o que é poupar/ perder (*parcere X perdere*) uma cidade.

homem, se ele não se engana. Trata-se aqui de justiça e Deus responde pela justiça: trata-se do homem que é justo segundo a medida divina e não segundo a medida humana. E respondo prontamente. Das duas, uma: ou Deus encontrou o número de justos e poupou a cidade; ou, se Ele não poupou a cidade, é porque não encontrou justos.

Mas, respondi-me: será assim tão evidente que Deus não poupou a cidade? Eu mesmo respondo: a meu ver, muito pelo contrário. A cidade não foi destruída como o foi Sodoma. Quando Abraão interrogou a Deus era a existência de Sodoma que estava em jogo. E Deus disse: “Não destruirei a cidade”, mas Ele não disse: “Não castigarei a cidade”.

Sodoma não foi poupada; perdeu-se. O fogo consumiu-a totalmente, sem esperar o dia do juízo; Ele fez com ela o que tem reservado para os outros maus no dia do juízo. Ninguém escapou de Sodoma; não sobrou nada dos homens, nem dos animais, nem das casas: tudo foi consumido pelo fogo. Este foi o modo pelo qual Deus perdeu a cidade.

Já quanto à cidade de Roma, é tudo diferente: muitos dela saíram e depois voltaram; muitos permaneceram e escaparam à morte e muitos ficaram incólumes por terem se refugiado nos santuários. Mas – objetar-me-eis –, muitos foram levados como prisioneiros. Respondo: tal como Daniel, não em castigo próprio, mas para consolo de outros prisioneiros.

Mas – podeis me argüir –, muitos foram mortos. Respondo: o mesmo aconteceu com o sangue derramado pelos santos profetas, desde Abel a Zacarias (Mt 23,35); assim

também foram tratados tantos apóstolos e até o próprio Senhor dos profetas e dos apóstolos.

Mas – objetar-me-eis ainda –, não foram muitos torturados com terríveis tormentos? Respondo: Será que tanto como Jó?

Não, irmãos, não nego o que ocorreu em Roma. Coisas horríveis nos são anunciadas: devastação, incêndios, rapinas, mortes e tormentos de homens. É verdade. Ouvimos muitos relatos, gememos e muito choramos por tudo isso, não podemos consolar-nos ante tantas desgraças que se abate-ram sobre a cidade.

No entanto, meus irmãos (que vossa caridade preste especial atenção às minhas palavras), ouvimos a lmeitura do santo Jó, que perdeu tudo: os bens e os filhos. E até a própria carne – a única coisa que lhe restava – não lhe ficou sã, mas coberta por uma chaga da cabeça aos pés. Ele sentava-se no esterco, com as feridas podres, sofrendo a corrupção do corpo, cheio de vermes, torturado por tormentos insuportáveis (Jó 2,7). Se nos tivesse sido anunciado que toda a cidade de Roma, vejam bem: a cidade toda, esteve sentada como Jó, sem nada sã, com uma chaga terrível, comida pelos vermes, podre como os mortos, não seria isto mais grave do que aquela guerra?

Penso que é mais tolerável sofrer a espada do que os vermes; jorrar o sangue do que destilar a podridão. Quando vemos um cadáver corrompendo-se, horrorizamo-nos; mas isso é atenuado pelo fato de estar ausente a alma. Jó, porém,

sofreu a corrupção em vida, com a alma presente à dor, a alma atada ao sofrimento, inclinada a blasfemar. E Jó suportou a tribulação e, por isso, elevou-se a uma santidade grande. Não importa o que um homem sofra, mas como ele se comporta no sofrimento. Ó homem, não está em tua mão sofrer ou não sofrer, mas sim se no sofrimento tua vontade se degrada ou se dignifica.

Jó sofreu. Só sua mulher lhe foi deixada e isso não para consolação mas para tentação; não para lhe suavizar os males, mas para aconselhá-lo a blasfemar: “Amaldiçoa a Deus, diz-lhe, e morre!”. Vejam como, para ele, morrer seria um benefício, mas esse benefício ninguém lho dava.

Todas as aflições que esse santo sofreu exercitaram-lhe a paciência, provaram-lhe a fé para refutar a mulher e vencer o diabo. Que grande espetáculo! Em meio da infecta podridão, brilha a beleza da virtude. Um inimigo oculto,⁴ que corrói seu corpo e uma inimiga manifesta que o quer induzir ao mal, mais companheira do diabo do que de seu marido; ela, uma nova Eva, mas ele, não já um velho Adão. “Amaldiçoa a Deus e morre!”. Arranca com a blasfêmia o que⁵ não podes obter com tuas preces. “Falaste, responde-lhe Jó, como uma mulher insensata” (Jó 2, 10). Reparai bem nas palavras desse forte na fé; desse que está podre por fora, mas íntegro por dentro.

4. Os vermes.

5. A morte.

“Falaste como uma mulher insensata. Se recebemos os bens das mãos de Deus, por que não receber os males?”. Deus é pai, e acaso havemos de amá-lo só quando nos agrada e rejeitá-lo quando nos corrige? Acaso não é Pai tanto quando nos promete a vida como quando nos disciplina? Esquecemo-nos do Eclesiástico (2,1,4 e 5)?: “Filho, quando te aproximas do serviço de Deus, permanece na justiça e no temor, e prepara a tua alma para a provação. Aceita o que vier e suporta a dor, e na tua humilhação guarda a paciência. Porque o ouro e a prata se provam pelo fogo, mas os homens se tornam gratos a Deus pelo cadinho da humilhação”. Esquecemo-nos da Escritura? (Prov 3,12; Hbr 12,6): “Deus repreende aquele a quem ama; e castiga a quem reconhece como filho”.

Por acaso a debulhadora que lança ao ar a espiga para que se quebre não é a mesma que faz sair o grão puro? E o fogo que alimenta a fornalha do ourives e purifica o ouro das impurezas, não é o mesmo que consome a palha? Assim também a tribulação de Roma serviu para a purificação ou salvação do justo e para a condenação do ímpio: arrebatado desta vida para, com toda a justiça, sofrer mais penas; ou, permanecendo nesta terra, para tornar-se um blasfemador mais culpável. Ou ainda, pela inefável clemência de Deus, poupando para a penitência aqueles que, por ela, hão de salvar-se. Não nos confunda a tribulação que os justos sofrem; é uma provação, não a condenação.

Agostinho e a Filosofia*

JULIÁN MARÍAS

Em Santo Agostinho, encontraremos uma etapa nova da filosofia. Santo Agostinho foi o primeiro grande filósofo cristão. É evidente que tinha havido preocupação filosófica entre os cristãos nos primeiros séculos, que é o que se chama Patrística, a obra dos Padres da Igreja, que era, antes de tudo, teológica, religiosa, mas sem dúvida com uma componente, com uma vertente filosófica. Mas o primeiro grande filósofo, o primeiro criador filosófico dentro do cristianismo, foi Santo Agostinho. [...]

O cristão tem uma visão da realidade condicionada por sua condição de cristão, e assim, vê coisas que os outros não vêem, interessa-se por questões e problemas que os outros não se interessam. E naturalmente dessa situação, dessa instalação do cristianismo pode nascer precisamente uma filosofia, ou uma outra, ou uma terceira ainda. Há muitas filosofias feitas por cristãos como tais, que nascem da situação

* (Edição em que mantivemos o estilo oral de conferência de Julián Marías, no curso “Los estilos de la Filosofía”, Madrid, 2000. Trad.: Ho Yeh Chia)

em que se encontram, da maneira de ver o real que o cristão tem. E são filosofias cristãs, e podem ser várias, e bem diferentes uma da outra, por que não?

O primeiro grande filósofo, o primeiro filósofo criativo que assume esses pressupostos, que partiu do cristianismo, foi Santo Agostinho. Mas as coisas não são assim tão simples, porque Santo Agostinho não começou sendo cristão. Nasceu no Norte da África, perto de Cartago. Seu pai era pagão, sua mãe era cristã, e depois foi canonizada: Santa Mônica. Santo Agostinho foi pagão durante muitos anos; teve um momento inclusive em que se aproximou das Escrituras, mas encontrou algo pouco interessante e superficial, e não se interessou, não se tornou cristão. O que tinha era uma adesão muito entusiasmada à doutrina de Manes, ao maniqueísmo. Manes foi uma figura primariamente religiosa, muito complexa, muito complicada. Viajou por diferentes lugares, teve uma vida muito agitada, recolheu elementos de muitas doutrinas, dentre elas o cristianismo. De certo modo poderia ter sido uma das muitas heresias do cristianismo que floresceram na época, mas teve sobretudo uma influência da religião de Zoroastro, da religião que se estabeleceu principalmente na Pérsia, e que era um dualismo, um dualismo energicamente afirmado entre o bem e o mal, a luz e as trevas, Deus e o diabo. Esta dualidade, para Manes, é insuperável. Isso dá, digamos, uma estrutura profundamente dramática à questão do real, o que emocionou Agostinho.

E viveu uma fase bastante longa com essa convicção, digamos, muito dramática do real, com esta impressão conflitante da luta do bem e do mal; isto deixou uma marca que se fará notar em sua teologia, mais que em sua filosofia. Na teologia, a perspectiva desse caráter dramático não é alheia ao cristianismo; para o cristão, a vida humana tem um desenlace, isto é, a possibilidade de salvação ou de condenação é uma verdade. O fato de que agora estejam tentando esquecer e liquidar isso é um erro absurdo. Mas, em última análise, o cristianismo naturalmente afirma a infinita superioridade de Deus; por conseguinte, em última instância, o bem é a realidade suprema, e será sempre triunfante. De modo que há evidentemente um caráter dramático, de maneira tal que o desenlace está aberto às duas possibilidades: de salvação ou de condenação. Como podem ver, a atração exercida por Manes é justificável, é compreensível.

Agostinho continuava – estava na Itália: em Roma, e depois em Milão – sem ainda ser cristão, mas seguia as orações e as homilias do bispo Santo Ambrósio, uma figura muito importante da Igreja naquela época. E Agostinho teve um momento de crise, foi quando ouviu uma voz, uma voz de criança que lhe disse: *Tolle, lege*, toma e lê. Então voltou às Escrituras, abriu o Novo Testamento, encontrou uma passagem, leu e isto lhe causou uma impressão muito profunda, e teve uma forte crise, e daí se aproximou do cristianismo. Mas ainda demorou algum tempo para ser plenamente cristão, quis se batizar, e mais tarde acabará sendo o bispo de

Hipona e uma grande figura da Igreja. Viveu em um desses territórios romanizados, cristianizados, que depois foram cobertos pela grande onda islâmica e deixaram de ser cristãos e passaram a ser países de língua e de cultura árabe, de religião islâmica. Mas nesse momento era a grande figura da Igreja do Norte da África, mais precisamente de Hipona.

Portanto, como os senhores podem ver, houve uma evolução, era um homem que tinha sido pagão, que viu o mundo com olhos pagãos, que viveu no império romano tardio, num momento de profunda crise: a pressão dos bárbaros já ameaçava a destruição de Roma. Viu o mundo com olhos pagãos, foi o último grande homem antigo. Mas ao mesmo tempo foi o primeiro grande pensador, o primeiro grande filósofo cristão, que anunciará uma nova era, uma nova época. O contexto histórico de Santo Agostinho é único, absolutamente extraordinária e, junto com sua personalidade forte e apaixonada, reflete-se em seu pensamento. Era além do mais um escritor esplêndido, a obra de Santo Agostinho, muito copiosa, é extremamente importante.

Mas naturalmente o que nos interessa aqui é ver como ele viveu essa situação. Ele sente aquela atitude típica de convertido. Há um texto de Santo Agostinho muito expressivo: *Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova* – “tarde te amei, ó beleza tão antiga e tão nova”. Ele tinha consciência de ter amado tarde a Deus, descobriu-o tarde, converteu-se sendo já um homem adulto. Ou seja, é uma atitude de um homem que está, repito, saindo de uma forma de vida, de uma

época histórica, e entrando em outra. Essa atitude visceral de súplica é, em Santo Agostinho, fundamental. É ela que o faz descobrir, e é afinal a grande descoberta de Santo Agostinho: a intimidade (o homem grego mal conhecia a intimidade; é claro que houve o oráculo de Delfos, que disse *gnothi s'auton* “conhece-te a ti mesmo”, isso estará em Sócrates, e aparecerá também em Platão e em Aristóteles; sim, mas não era ainda... inclusive, os gregos raramente diziam *eu*; diziam *nós*).

A grande descoberta, a maior, de Santo Agostinho é a INTIMIDADE. E quando ele se questiona, diz: *Deum et animam scire cupio* – quero conhecer a Deus e à alma. *Nihil aliud*, nada mais, absolutamente nada mais. É uma sentença que um grego jamais poderia empregar. A alma é, em última análise, a grande descoberta de Agostinho, a alma entendida como intimidade. E fala justamente do espiritual. Espiritual não quer dizer não-material; há uma tendência muito freqüente de entender o espiritual como aquilo que não é material; e não é disso que se trata, mas de algo muito importante: espiritual é aquela realidade que é capaz de entrar em si mesma, o poder entrar em si mesmo é o que dá a condição de espiritual, não a não-materialidade. A insistência no imaterial ocultou o que é essencial, que é precisamente a capacidade de entrar em si mesmo.

Por isso Santo Agostinho dirá: não vá fora, entra em ti mesmo: no homem interior habita a verdade: *Noli foras ire, in teipsum redi: in interiore homine habitat veritas*. Essas palavras são de uma enorme relevância, são até de um extraordinário

valor literário. É disso que se trata: do homem interior. A descoberta é a interioridade, a intimidade do homem. E é justamente Santo Agostinho quem vai perceber que quando o homem fica apenas nas coisas exteriores, esvazia-se de si mesmo. Quando entra em si mesmo, quando se recolhe a sua intimidade, quando penetra precisamente naquilo que é o homem interior, o mundo interior – naturalmente existe um mundo exterior também, mas o decisivo é o mundo interior –, é justamente aí que Deus se encontra. É aí que se pode encontrá-Lo, e não nas coisas, não imediatamente nas coisas. Primariamente, por experiência, em algo que é justamente sua imagem. Para Santo Agostinho é preciso levar a sério que o homem é *imago Dei*, imagem de Deus. É evidente que para encontrar a Deus, o primeiro passo, e o mais adequado, será buscar sua imagem, que é o homem como intimidade, o homem interior.

Isso é o principal. E toda sua obra terá esse caráter. Um dos livros capitais é *As confissões*, que num certo sentido é o mais importante. Então, o que são essas *Confissões*? É um livro que não existe no mundo antigo, não há nada equivalente. Se os senhores quiserem algo que poderia ter uma remota semelhança, seriam as *Meditações* ou *Reflexões*, de Marco Aurélio. Mas não é um livro de intimidade, é um livro de recordações, um livro de gratidão, ele diz o que deve aos antepassados, aos professores... Essa entrada na intimidade, no mais profundo de si mesmo, em confissão – a palavra é confissão – é uma autobiografia. Esse é precisamente o

pensamento de Santo Agostinho: consiste primariamente em mostrar, em descobrir sua própria intimidade. Ele exterioriza em seu livro, em uma manifestação oral, o homem interior, sua própria intimidade. Essa é a grande descoberta, que começa com ele, e naturalmente depois será uma aquisição da humanidade.

É interessante ver como a humanidade vai adquirindo coisas. Já vimos que adquirimos tantas coisas com os gregos. Com Santo Agostinho a humanidade adquire o sentido da intimidade, o sentido do que é o homem interior, a possibilidade de entrar em si mesmo e aí buscar precisamente a Deus. Por isso ele tem fórmulas brilhantes, fórmulas de pensamento religioso e ao mesmo tempo filosófico. Como quando diz: *credo ut intelligam*, creio para entender. A fé, justamente para entender. Os senhores sabem que o cristianismo é uma religião teológica – outras religiões não são teológicas – o cristianismo é um conhecer a Deus: quem é, como é... Portanto, requer a compreensão. Um seguidor de Santo Agostinho, Santo Anselmo, fala da *operosa fides* e da *otiosa fides*: a fé que não procura entender é uma fé ociosa. A verdadeira fé é uma fé operante, viva, procura compreender. *Credo ut intelligam*, creio para entender; *fides quaerens intellectum*, a fé que procura a inteligência. Portanto, em Agostinho, a grande descoberta foi esta, de ver o mundo e ver a realidade na perspectiva da intimidade. Do ponto de vista portanto de quem eu sou: *nec ego ipse capio totum, quod sum*, nem eu mesmo compreendo tudo aquilo que sou. É uma realidade que não acaba de se

manifestar, que é algo no qual sempre se pode aprofundar, que é preciso ir mais além, e por isso a forma de se descobrir é precisamente contá-lo, fazer uma autobiografia, uma confissão, pois é nela que aparecerão precisamente as visões da realidade, da realidade que se basicamente é dele, de Agostinho, é também, do homem em geral, e por meio dele dá acesso a Deus. A Deus dedicará outro livro fundamental, que num certo sentido é o mais importante: o *De Trinitate*, sobre a Trindade. E há um terceiro grande livro, o extraordinário *De civitate Dei*, que é o livro no qual levanta o problema da cidade de Deus e da cidade terrena: no momento da crise do Império Romano, ameaçado pelos bárbaros – por Alarico – que está em plena crise, e que é uma realidade deficiente do ponto de vista cristão, mas grandiosa, extraordinária...

O pensamento de Santo Agostinho tem uma visão de realidade inteiramente nova. Por isso falo de outro estilo de fazer filosofia, e de um profundo dramatismo. O pensamento de Santo Agostinho é profundamente comovente, porque, além do mais, possui um valor literário extraordinário: Agostinho foi um dos maiores escritores da língua latina.

Curiosamente, esse entrar em si mesmo, essa relação com a intimidade, o levará à superação do ceticismo. Lembrem que a Academia platônica perdeu seu vigor criador, metafísico, depois de Platão, mas continuava existindo e era uma escola de cétricos: os acadêmicos. Ele escreveu um tratado contra os acadêmicos, contra os platonizantes, que não era o mesmo que platonismo. Pois bem, é curioso como ele se opõe

justamente a esse ceticismo dominante na Academia, e é extremamente interessante que ele faça um apelo à evidência, e portanto, ao pensamento: eu penso; eu posso errar; posso me enganar; mas não posso duvidar de que existo, porque se me engano então existo, porque só existindo é que posso me enganar. Isto é, eu não posso duvidar precisamente porque é evidente minha realidade pensante.

Considerem que isso é exatamente – em termos muito parecidos, embora com outros pressupostos, com um alcance diferente – o que será o núcleo do pensamento de Descartes. *Cogito, ergo sum*, penso, logo existo. Sou uma *res cogitans*, sou uma coisa que pensa. E é curioso que foi precisamente com Descartes que se iniciará outra grande época do pensamento. Se dividirmos o pensamento filosófico em grandes épocas, teremos a grega, com sua prolongação romana (que não é original, depende do pensamento grego). Depois vem o pensamento cristão, que começa em forma plena com Santo Agostinho, e que irá durar até que aparece o pensamento moderno, o idealismo, a doutrina de Descartes. É curioso que justamente o grande momento inicial do *cogito*, a operação da evidência, alcançar o que é absolutamente evidente, um fundamento que não só não seja duvidoso, mas também indubitável, algo do qual não se possa duvidar, justamente porque está na própria evidência do pensamento: palavras muito parecidas às de Agostinho em *De civitate Dei*.

Outra coincidência curiosa: o livro fundacional da filosofia moderna é o *Discurso do método*, de Descartes, que é

também uma autobiografia. É, mais ou menos, um livro autobiográfico, não é um tratado, não é uma exposição de tese, é um relato da própria vida de Descartes. Muito mais curto que as *Confissões* de Santo Agostinho, escrito em francês, e é justamente uma narração, uma exposição de sua própria vida, apoiando-se em um argumento, que é o *cogito*, que apareceu de forma diferente, com propósito diferente, mas com um apelo à evidência radical, como em Santo Agostinho.

Com isso se diz que a filosofia com a qual se inicia uma nova época, a grande época da filosofia moderna, está assentada, está condicionada pelo agostinismo em dois sentidos: na relação com a evidência do pensamento, por um lado, e o caráter autobiográfico, narrativo, porque expositivo da própria vida nas duas grandes obras: as *Confissões* e o *Discurso do método*. Vejam, isso é bem surpreendente.

Há ainda uma coisa muito importante: Santo Agostinho iniciou esse estilo de filosofar, que iniciou uma nova etapa condicionada pelo cristianismo como tal, e que terá uma vigência absolutamente espantosa. Santo Agostinho morreu em 430, e foi a grande figura que dominou todo o pensamento cristão, absolutamente todo, até mil e duzentos e tanto, até bem avançado o séc. XIII.

Durante oito séculos, Santo Agostinho foi a maior figura dominadora do pensamento cristão: todos recorrem a ele, todos o respeitam. Isso tem uma importância particular, porque, claro, temos esse conceito tão usado por Ortega, e também por mim, que é de vigência, que é o vigor. Têm vigência

as coisas que devemos ter em conta. Se querem saber se uma determinada realidade de nossa época tem vigência ou não, é muito fácil fazer o teste: se é preciso contar com ela, então tem vigência. Se podemos ignorá-la, se podemos, por exemplo, não opinar sobre ela; então ela não tem vigência. Pois bem, se consideram o pensamento moderno, a literatura, as formas estilísticas, verão que têm um certo período de vigência. Se uma forma intelectual, ou artística, ou literária tem vigência de séculos, parece algo extraordinário. Santo Agostinho tem oito séculos de vigência; isso é absolutamente espantoso.

Em outra conferência, vamos nos encontrar com Santo Tomás de Aquino, que questiona a vigência do agostinismo: embora de certo modo o use, e terá outra longa vigência, e também terá seus problemas e, naturalmente, teremos que analisá-los. Mas vejam como é realmente extraordinário, ter uma fecundidade quase inesgotável, o fato de que Santo Agostinho, com suas proposta nova, com esse novo estilo de pensar que inaugura, que nasceu precisamente de uma visão dupla: por um lado viu o mundo com olhos antigos, foi o grande último homem antigo, mas ao mesmo tempo foi o primeiro pensador que parte da situação criada pelo cristianismo, condicionada por ele, que vê portanto o mundo dessas duas maneiras. Participou da visão pagã, da tentação maniqueia, a que cedeu, evidentemente, com grande entusiasmo – em Santo Agostinho, tudo é especialmente forte – depois é, naturalmente, de um cristianismo essencial, apaixonado.

Essa idéia da intimidade, da personalidade, o levará a dar, por exemplo, um papel extraordinário ao amor, inclusive filosoficamente. Ele diz que se a sabedoria é Deus, ou se Deus é a sabedoria, o verdadeiro filósofo é amante de Deus: *si sapientia Deus est..., verus philosophus est amator Dei*. Deus é sabedoria, a filosofia é amor à sabedoria, como já o dizia Aristóteles. Então, para o cristão, o verdadeiro filósofo é aquele que ama Deus. Confunde-se o amor à sabedoria com o amor a Deus. E há um outro texto dele também extremamente enérgico: *non intratur in veritatem, nisi per caritatem* – só se entra na verdade, pela caridade, pelo amor.

Isto naturalmente leva à afirmação da liberdade. Reparar que essa descoberta do homem interior, do homem íntimo, da capacidade que tem, pela condição espiritual, de entrar em si mesmo, faz com que o homem seja livre. Sua liberdade é absolutamente fundamental, e, claro, está na própria entranha do cristianismo: “a verdade vos fará livres”. E ele prosequirá: *ama et quod vis fac*, ama e faze o que queiras, sentença extremamente enérgica de Santo Agostinho. Faze o que queiras. Se repararmos bem, não está tão longe de Kant.

Ama e faze o que queiras; o que queiras, não o capricho, não o teu bel-prazer, mas sim o que possas querer, o que possas verdadeiramente querer. Isso está a dois passos da idéia de Kant, para quem o único bem é a boa vontade. É a única coisa que é verdadeiramente valiosa para Kant: o que podemos querer. Não os sentimentos, não o capricho, não, não... mas o que possas realmente querer. Ama e faze o que queiras.

Se fazes realmente por amor, podes fazer o que queiras. O que possas querer realmente, o que possas querer amorosamente, por amor. Naturalmente, se se suprime o “ama”, destrói-se a frase, como é natural. Não é “faze o que queiras”, o capricho, ou o que te agrada, ou o que te convenha; não, não, pelo contrário.

Se falarmos de estilos na filosofia, este é um estilo totalmente novo. A palavra filosofia, desde Santo Agostinho, quer dizer outra coisa. Os senhores diriam: mas isso estava claro? Não, é muito raro que as coisas estejam claras. Se olharmos as coisas que estão aí, que foram conhecidas, que foram formuladas, às vezes de modo genial, com um talento como o de Santo Agostinho, veremos que muitas vezes passa-se à margem delas. Dizia Aristóteles que a sabedoria é descoberta e depois esquecida. Sim, e não somente a sabedoria em geral, mas em cada época.

A leitura alegórica da Bíblia

JEAN LAUAND

Agostinho é quem consolida no Ocidente a leitura alegórica da Bíblia - vinda já do cristianismo antigo de Alexandria – e que vai ter plena vigência na Idade Média: as coisas não são só o que são; são, antes de tudo, sinais de Deus, pistas para a compreensão da fala cifrada de Deus: Explicando o que é alegoria, diz Agostinho:

Chama-se alegoria a palavra que soa de um modo, mas acaba significando outra coisa diferente. Por exemplo, Cristo é chamado cordeiro (Jo 1,29); acaso é Ele animal? Cristo é chamado leão (Apo 5,5); acaso é Ele fera? É chamado pedra (ICor 10,4); acaso é Ele dureza? É chamado monte (Dan 2,35); acaso é Ele elevação de terra? E, assim, há muitas palavras que soam de um modo, mas são entendidas de outro e a isto se chama alegoria (En. 103, 13).

Criadas pela Inteligência do Logos, as coisas do mundo trazem uma mensagem cifrada sobre Deus e as verdades eternas. Esta, aliás, vai ser, desde o cristianismo antigo, uma

das bases da legitimação do estudo dos saberes profanos; pois eles, no fundo, não são profanos: ao estudar os animais – serpente, pomba ou boi –, adquire-se uma maior compreensão do que disse Jesus Cristo, por exemplo: “Sede prudentes como serpentes e simples como pombas” (Mt 10, 16). E São Paulo, comentando a lei dada por Deus: “Não atarás a boca do boi que debulha” (Deut 25, 4), desfere a ironia: “Acaso Deus está se preocupando com bois? Ou é para nós que Ele diz isto?” (I Cor. 9, 9-10).

Nos famosos versos – *PL 210:579* – atribuídos a Alain de Lille (que dirão também que a rosa – seu aflorar, desabrochar e murchar – representa nossa condição):

<i>Omnis mundi creatura</i>	(Do mundo, toda a criatura)
<i>Quasi liber et pictura</i>	(Como livro e pintura)
<i>Nobis est speculum</i>	(É um espelho para nós)
<i>Nostrae vitae, nostrae mortis</i>	(De nossa vida e morte)
<i>Nostrae status, nostrae sortis</i>	(De nosso estado e destino)
<i>Fidele signaculum</i>	(Um sinal confiável)

Dados da Bíblia para o cristão de hoje totalmente secundários, são, para os antigos e medievais, temas centrais de sua exegese. Os números, por exemplo, como quando da pesca milagrosa – no último capítulo de seu evangelho –, João narra que Pedro trouxe em sua rede 153 peixes grandes (Jo 21, 11). O número 153, no caso, para o cristão de hoje significa simplesmente uma grande quantidade de peixes. Mas para os medievais, não: esse número – como cada número mencio-

nado na Bíblia – tem um significado místico: é um enigma, que Deus quer que decifremos para podermos entender sua mensagem. Como era de esperar, essa mentalidade leva a autênticos contorcionismos alegóricos para fazer com que as coisas se encaixem: no caso de nosso 153, Agostinho, por exemplo, vai jogar com o caráter perfeito dos números 10 (a perfeição da lei) e 7 (perfeição do espírito), que somados dão 17. Ora, a soma dos números de 1 a 17 dá precisamente 153, o número da multidão dos bem-aventurados (que, da barca de Pedro, que alegoricamente é a Igreja, são levados a Jesus; porque foram apanhados pela rede da atividade evangelizadora etc.).

A explicação do fato de serem 153 peixes é a que costumo fazer-vos [ao menos todos os anos na missa de 6a. f. da Páscoa] e muitos tomam-me a dianteira; no entanto, eu vou repeti-la solenemente [...]. Estes 153 são 17. 10 mais 7. 10 por quê? 7 por quê? 10 por causa da lei, 7 por causa do Espírito. A forma septenária é por causa da perfeição que se celebra nos dons do Espírito Santo. Descansará – diz o santo profeta Isaías – sobre ele, o Espírito Santo com seus 7 dons (Is 11,23) etc. Já a lei tem 10 mandamentos [...]. Se ao 10 ajuntarmos o 7 temos 17. E este é o número em que está toda a multidão dos bem-aventurados. Como se chega, porém, aos 153? Como já vos expliquei outras vezes, já muitos me tomam a dianteira. Mas não posso deixar de vos expor cada ano este ponto. Muitos já o esqueceram, alguns nunca o ouviram. Os que já o

ouviram e não o esqueceram tenham paciência para que os outros ou reavivem a memória ou recebam o ensino [...] Conta 17, começando por 1 até 17, de modo que faças a soma de todos os números, e chegarás ao 153. Por que estais à espera que o faça eu? Fazei vós a conta” (Sermão 250, 3)

Certamente, essas interpretações medievais são, muitas vezes, forçadas: em alguns casos, o 6, por exemplo, será considerado um número perfeito; em outros, um signo de imperfeição. Pela *Aritmética* de Boécio, a Idade Média absorve o critério grego: um número é perfeito se a soma de seus divisores próprios perfaz esse número. Assim, perfeito é o 6 ($6 = 3 + 2 + 1$), o 28 ($28 = 14 + 7 + 4 + 2 + 1$), o 496 etc. Esse critério cai como uma luva para explicar a plenitude dos 6 dias da Criação. Mas, no caso do número da besta do Apocalipse (Apo 3, 18), 666, o 6 é a imperfeição (não atinge a plenitude do – segundo outros critérios – perfeito por excelência: o 7).

Rábano Mauro, no séc. IX, chega a escrever um tratado explicando o significado místico de cada número na Bíblia; e os bestiários medievais se encarregarão dos animais – de modo semelhante, *mutatis mutandis*, aos nossos critérios de interpretação para jogo do bicho: se se sonha com a sogra, vai dar cobra na cabeça; com a homossexual, jacaré; etc. Também para o caso dos animais, como em tudo, cabem interpretações múltiplas e elásticas: o leão é Cristo, mas pode também ser o diabo, que, na epístola de Pedro (I Pe 5, 8) “anda rondan-

do como leão que rugir, buscando a quem devorar”. Também para interpretação alegórica do nosso jogo do bicho dão-se essas elasticidades...

São Jerônimo e as interpretações dos nomes bíblicos

Contemporâneo de Agostinho é São Jerônimo. Jerônimo (347-419) é conhecido como o responsável pela versão latina da Bíblia chamada *Vulgata*⁶ e como o famoso mestre e comentarista da Sagrada Escritura. Para a interpretação alegórica, Jerônimo escreveu o *Livro da interpretação dos nomes bíblicos*⁷ (cujo texto encontra-se em: <http://www.hottopos.com/videtur27/jean.htm>) é uma fusão de antigos *Onomastica* – referentes ao Antigo Testamento e atribuídos no século IV a Filão – com os trabalhos de Orígenes para o Novo Testamento. Jerônimo dá em seu livro o significado em latim de cerca de 2.000 nomes próprios que aparecem na Bíblia.

6. Jerônimo fez revisões (de antigas versões latinas) e traduções dos livros da Sagrada Escritura, sendo o principal responsável pela consolidação em latim do texto das Escrituras, que viria a ser conhecido pelo nome de *Vulgata*. Essa edição era já usada faticamente em quase todo o Ocidente no século VI e logo depois foi adotada pela Igreja. Somente em nossos dias, 1979, uma nova versão latina, a *Nova Vulgata* (apoiada na de Jerônimo), veio a ser oficializada para a Liturgia.

7. *Livro da interpretação dos nomes bíblicos*, edição de P. de Lagarde (*Onomastica Sacra*, Gottingae, 1887), recolhida em *Corpus Christianorum Series Latina* LXXII, 57-161. As citações indicam a página e a linha respectivamente; assim, (7, 10) é a décima linha da sétima página da edição de Lagarde.

Em suas análises, segue o que o próprio texto bíblico diz sobre o significado deste ou daquele nome, ou vale-se de seus conhecimentos do hebraico e do siríaco para escrever seus verbetes. Jerônimo, excelente tradutor, não foge, porém, à regra dos estudos etimológicos medievais: diversas de suas interpretações são inexatas, dando a impressão de que, para a interpretação do Antigo Testamento, o latim é mais determinante do que o próprio hebraico...

No entanto, não devemos julgar, repito, que autores antigos tão geniais como Agostinho ou Jerônimo estivessem destituídos de espírito crítico, mas sim que, entre outras razões, neles prevalecia a mentalidade alegórica (a busca do sentido espiritual e místico) sobre os nossos critérios atuais de rigor. Seria impensável que um pregador moderno fizesse um comentário como este, de Agostinho: “Deus julgará todo o orbe (...), pois também Adão (*Adam*) significa em grego o orbe da terra. Quatro pontos cardeais, quatro letras: A, D, A e M. Em grego, as quatro partes do orbe começam por essas letras: A de *anatolen* (orientes); D de *dysin* (ocidente); A de *arkton* (norte); M de *mesembrian* (sul)” (En. 95, 15).

Mais do que a presunção de que a palavra de Deus teria estado condicionada pelo futuro aparecimento das línguas grega e latina, Agostinho valeu-se aqui de um engenhoso recurso de pregação, nada chocante para uma mentalidade em que predominava fortemente o colorido e a sugestividade da interpretação alegórica da Bíblia e do mundo.

O mesmo se diga de certos verbetes do *Livro da interpretação dos nomes bíblicos*. Um dos critérios usados pelo autor parece-nos, hoje, no mínimo curioso: para Jerônimo, a diversidade entre duas ou mais interpretações que ele deu ao nome de um personagem bíblico se devia, não a uma equivocidade da língua original, mas sim à coincidência de transliteração que ocorre em *latim*! “Esta profunda divergência entre as interpretações dos nomes – diz Jerônimo a propósito de um de seus verbetes – advém da diversidade das letras e acentuações”,⁸ isto é, da confusão que se produziria ao identificar, em *latim*, distintas letras semitas.

Pois, como se sabe, as línguas semitas possuem uma variedade de sons guturais e enfáticos sem correspondência no *latim* ou nas línguas latinas. Esta é a razão pela qual Jerônimo reduziu, por exemplo, à transliteração por *C* letras hebraicas como *Qof (Q)* e *Kaf (K)*.

Tal fato, em si, não apresentaria maiores dificuldades; problemático é assim parece à primeira vista – que Jerônimo tenha desrespeitado a real diversidade original a partir da transliteração-versão latina. Nesse sentido, é freqüente nas gramáticas de línguas semitas dirigidas a leitores ocidentais encontrarmos a advertência sobre certas “sutilezas”⁹ fonéticas que podem causar-lhes sérios problemas numa viagem ao Oriente. Um erro clássico registrado nas gramáticas

8. *Livro da interpretação...*, 9,26 e ss.

9. “Sutilezas” para o ocidental; *K* e *Q*, por exemplo, são para os falantes nativos sons claramente distintos, que só se confundem para efeitos de trocadilho.

árabes: o ocidental quer dirigir-se à amada oriental dizendo “meu coração” (*qalby*), mas na realidade o que diz é “meu cão” (*kalby*). O mesmo exemplo em hebraico – próximo ao árabe acima –, faz com que Jerônimo interprete o nome bíblico Caleb (Núm 13,6) como “coração, coração todo, ou cão” (17,12).

Na verdade, no caso da Bíblia, o procedimento de Jerônimo não pode ser considerado pura e simplesmente abusivo e acrítico, na medida em que a própria Bíblia, em diversas passagens, aproxima – para efeitos de trocadilho e de jogos de linguagem – letras (e, portanto, palavras) diversas.

Procuremos compreender e avaliar melhor o procedimento por vezes utilizado por Jerônimo no *Livro da interpretação*... Suponhamos um Jerônimo árabe, interpretando para leitores árabes textos brasileiros de História Pátria, e suponhamos também que esses textos contenham, no original, jogos de linguagem, como ocorre na Bíblia.

Ora, na língua árabe não existe a nossa letra *P* (que ao ouvido árabe soa e é transliterada como *B*); como não existe *V*, que se reduz a *F*; e, do mesmo modo, confundem-se em *U*: o *O* e o *U*; em *I*, o *E* e o *I*. Tal como na piada do “Salim saieu”,¹⁰ esse Jerônimo árabe confundiria então *Deodoro* com *deu duro*; *fila* com *vila* etc.

10. Batem à porta do Salim. – Quem-i-é? – O seu Salim está? – Salim saiyu: é brá bagá u brá ricibê? – Para pagar! – Entra: Salim sou-i-eu!

Tais confusões, porém, *acabam por dar certo*, pois o próprio original bíblico associa seus relatos a jogos de palavras (permutações de letras, metáteses etc.) e, nesses jogos verbais, muitas vezes a permutação para trocadilho em língua oriental¹¹ se dá entre letras que o falante ocidental não distingue e identifica na transliteração.

Assim, por vezes encontraremos na Bíblia ritmos e jogos fonético-semânticos que tornam legítima a liberdade com que Jerônimo fez diversas de suas interpretações. É freqüente que o relato bíblico, em sua língua original, seja formalmente semelhante aos nossos conhecidos versos: “Sou caipira, Pirapora, Nossa Senhora de Aparecida; ilumina a mina escura e funda o trem da minha vida” (*Romaria*, de Renato Teixeira). Ou “O povo oprimido nas filas, nas vilas, favelas” (*Sampa*, de Caetano Veloso). Ou ainda: “*Deve sê legal sê negão no Senegal*” (Chico César)...

E, assim, o Jerônimo árabe não erraria quando identificasse *filas* e *vilas*: sinais de opressão no texto acima.

E, quanto aos nomes próprios, lembremos duas canções de Chico Buarque nas quais o relato está, por assim dizer, concatenado com o nome (note-se também o efeito fonético da imitação do ruído do trem):

— “Toda a gente homenageia *Januária* na *janela*”.

11. Para as “regras” de mudança de letra nos jogos verbais, veja-se STRUS, Andrzej, *Nomen-omen*, Roma, Biblical Institute Press, 1978, especialmente o cap. II.

— “Pedro pedreiro, pensamento, esperando o trem (...) que já vem, que já vem, que já vem, que já vem, que já vem”.

Ora, também costuma ocorrer na Bíblia essa vinculação do significado do nome (literal ou por aproximação fonética) ao papel da personagem, tal como acontece com frequência nas historietas infantis, piadas ou programas humorísticos: Cinderela, como seu próprio nome indica, lida com o borralho (em inglês, *cinder*); o loquaz enrolador do programa humorístico da TV era Rolando Lero; o marido traído, Cornélio; etc.

Casos como esses são comuns no Antigo Testamento: de Nabal, por exemplo, diz sua mulher Abigail: “Não dê o meu senhor atenção àquele homem grosseiro que é Nabal, nome que lhe vai bem.¹² Ele se chama o bruto, e realmente é grosseiro” (I Sam. 25,25); a casta Susana (Dn 13) é julgada por Deus através de Daniel (*Dan* juiz; *el*, Deus).

E quando nosso Jerônimo árabe explicasse aos leitores orientais da História do Brasil que o nome Deodoro não significa apenas “presente de Deus”, mas também aquele que trabalhou arduamente, “deu duro” – porque constaria dos anais da História: “Deodoro deu duro para implantar duradoura República” –, embora estivesse cometendo um erro do ponto

12. Encontramos o mesmo tipo de recurso lingüístico na conhecida canção dos Beatles: “*Michelle, ma belle, these are words that go together well*”. E, num antigo samba: “essa paixão que me *devora*; ôpa, quase que eu disse agora o nome daquela mulher (Débora)”.

de vista do rigor estrito da etimologia, estaria acertando do ponto de vista do colorido original do relato bíblico.

É neste sentido que, após oferecer significados díspares de um mesmo nome bíblico, Jerônimo podia afirmar que tais diferenças advinham da diversidade de acentos e de letras que produzem significados tão contrários”.

O Livro da interpretação dos nomes bíblicos teve uma influência ainda maior sobre a Idade Média pelo fato de ter sido recolhido, de modo condensado, por Isidoro de Sevilha na “enciclopédia” de maior difusão na época: *Etimologias*. Isidoro antecede esses verbetes pelas seguintes considerações sobre o nome: “A maior parte dos nomes dos primeiros homens têm na sua origem razões próprias. Alguns são nomes dados profeticamente, que se ajustam a fatos futuros ou passados. Embora permaneça neles seu mistério espiritual, aqui trataremos apenas do seu significado literal. Quando não pudermos interpretar sua etimologia, limitar-nos-emos a tratá-la em latim: pois um mesmo nome hebraico pode-se interpretar de diversos modos de significados diferentes de acordo com a diversidade de transliteração. Como diz Jerônimo: Adão etc.” (VII, 6, 1-4).

Naturalmente, o espaço alegórico não é uniforme ao longo dos séculos e autores medievais: ele vai diminuindo com o incremento da vida urbana, com o surgimento das universidades, com a retomada da filosofia. Um exemplo de mudança interessante é o da evolução do pensamento de Tomás de Aquino, no tocante à memória: o jovem Tomás, do

Comentário às Sentenças, ainda fala de três potências espirituais: memória, inteligência e vontade. Segue assim, a tradição alegorista do *De Trinitate* (sobretudo no livro XV) de Agostinho, que apresenta a memória como a primeira realidade do espírito, da qual procedem o pensar e o querer: sendo portanto um reflexo de Deus Pai, do qual procedem o Verbo (inteligência) e o Espírito Santo (vontade). Mas já nas obras de maturidade, na *Summa* e no *De Veritate*, Tomás rompe com essa visão, situando a memória como uma faculdade sensível, tal como a têm os “outros animais”. Por exemplo, quando na *Suma*, explica que a memória é parte da Prudência, afirma: “A prudência aplica o conhecimento universal aos casos particulares, dos quais se ocupam os sentidos. Daí que a prudência requer muito da *parte sensitiva, na qual se inclui a memória*. (I-II, 49, 1 ad 1). E Tomás não se preocupa nem um pouco se com isto – o fato de só termos duas, e não três, potências espirituais – perdemos a referência alegórica à Trindade.

As Etimologias, de Isidoro De Sevilha

Ao lado das alegorias, outra preocupação constante dos autores medievais é a etimologia e, nesse campo, o referencial é Santo Isidoro (c.560-636). Nascido em Sevilha na época visigoda, foi bispo nesta cidade de 600 a 636. É um dos grandes elos de transmissão da cultura clássica para a Idade

Média. Sua obra *Etimologias* é uma espécie de enciclopédia, muitíssimo utilizada ao longo de toda a Idade Média. Tanto assim que mesmo em autores muito posteriores, como Tomás de Aquino, encontram-se referências a esta obra. Ao examinar uma questão qualquer, o autor medieval costumava analisar a etimologia das principais palavras envolvidas na discussão. Não o fazia para ostentar erudição, mas por basear-se na convicção de que a denominação da palavra podia conter em si informações sobre a própria realidade referida.

Etimologias é mais do que um livro sobre a linguagem: expressa toda uma visão-de-mundo da época. Compõe-se de vinte livros, cada um elucidando as etimologias das palavras de um determinado campo do saber: I. Gramática; II. Retórica e Dialética; III. Matemática (Aritmética, Geometria, Música e Astronomia); IV. Medicina; V. As leis e os tempos; VI. Os livros e os ofícios eclesiásticos; VII. Deus, os anjos e os santos; VIII. A Igreja e outras religiões; IX. Línguas, povos, reinos, milícia, cidades e parentesco; X. Etimologia de palavras diversas; XI. O homem e os seres prodigiosos; XII. Os animais; XIII. O mundo e suas partes (elementos, mares, ventos etc.); XIV. A terra e suas partes (Geografia); XV. As cidades, os edifícios e o campo; XVI. As pedras e os metais; XVII. A agricultura; XVIII. Guerra, espetáculos e jogos; XIX. Naves, edifícios e vestimentas; XX. Comida, bebida e utensílios.

O gosto que os autores medievais tinham pela etimologia derivava de uma atitude com relação à linguagem bastante

diferente da que geralmente temos nós hoje. Na Idade Média, ansiava-se por saborear a transparência de cada palavra; para nós, pelo contrário, a linguagem é opaca e costuma ser considerada como mera convenção (e nem reparamos, por exemplo, em que coleira, colar, colarinho, torcicolo e tiracolo se relacionam com colo, pescoço).

Na verdade, em muitos casos, por trás do interesse pela etimologia está uma determinada concepção do filosofar, do homem e da linguagem. Essa concepção parte do fato (bastante empírico) de que há na vida ocasiões especiais em que a realidade perde seu rosto rotineiro e apresenta-nos uma face nova: de repente intuímos o que é ou o que significa para nós algo ou alguém. Mas essas grandes experiências que o homem tem consigo mesmo e com o mundo, experiências especialmente densas, não possuem um brilho duradouro na consciência reflexiva. Logo se desfazem, escapam-nos. O próprio Isidoro lembra a velha constatação dos gregos: o homem é um ser que esquece!

Essas experiências, contudo, não se aniquilam totalmente; escondem-se, condensam-se, transformam-se, depositam-se... na linguagem! E o filosofar é uma tentativa de lembrar, de resgatar os grandes *insights* de sabedoria que se encerram na linguagem comum. Comumente, a análise etimológica ajuda nessa tarefa. Ao tratar filosoficamente da gratidão, para citarmos um caso, é importante considerar que quando dizemos “obrigado!” estamos reconhecendo que a gratidão impõe um vínculo, uma *obrigação* (*ob-ligação*) de retribuição.

É certo que as etimologias medievais não primavam pelo rigor científico. Se a interpretação dada às origens das palavras nem sempre era uma verdade (e, de vez em quando, chegava mesmo ao ridículo), freqüentemente era *bene trovata*. Seja como for, a linguagem funcionava para eles de um modo diferente, parecia-lhes saborosa, portadora de notícias sobre a realidade. Como quando, por exemplo, consideramos as fórmulas de felicitação nas línguas modernas.

Quando, pela etimologia, transcendemos o âmbito protocolar das formalidades e da praxe, os votos de felicitação: “Parabéns!” (e seus irmãos: o espanhol *Enhorabuena!*, o inglês *Congratulations!*, o italiano *Auguri!*), vemos que eles trazem em si diferentes e complementares indicações sobre o mistério do ser e o do coração humano.

O que significam exatamente essas formulações? O que realmente queremos dizer, quando dizemos “*parabéns*” ou “*congratulations*” etc.? Todas essas expressões trazem em si um profundo significado, por assim dizer, “invisível a olho nu”.

Começemos pela fórmula castelhana: *Enhorabuena!*, literalmente “em boa hora”. *Enhorabuena* indica que um determinado caminho (os anos de estudo que desembocaram numa formatura, o árduo trabalho de montar uma empresa que se inaugura etc.) chega, nesta hora, em que se dão as felicitações, a seu termo: esta é que é a hora boa, *enhorabuena!* Precisamente o fato de ser a hora da conclusão é que a torna uma boa hora. A sabedoria dos antigos fala da “hora de cada

um”, de horas boas e más. Mas a hora boa, a hora melhor é a da conclusão, a da consumação, a do bom termo do caminho, a hora do fim, que é melhor do que a do começo: “*Melior est finis quam principium*” (Ecl. 7,8), diz a própria Sabedoria divina.

Já a formulação inglesa, também presente no alemão e em outras línguas, *congratulations*, expressa a alegria compartilhada pelo bem do outro, com quem nos congratulamos, isto é, nos co-alegramos. Essa comunhão na alegria é sugerida também pela forma depoente dos verbos latinos *gratular* e *congratular*. A forma depoente está a indicar que a ação descrita no verbo não é ativa nem passiva: mas uma ação que, exercida pelo sujeito, repercute nele mesmo. Ou seja, no caso, que a alegria que externamos ao felicitar tal pessoa é também, a título próprio, muito nossa.

O árabe *mabruk* lembra o caráter de bênção daquele dom pelo qual felicitamos alguém.

Com a encantadora forma nossa, “Parabéns!”, estamos expressando precisamente isto: que o bem conquistado, que a meta atingida seja usada “para bens”. Pois, qualquer bem obtido (o dom da vida, dinheiro ou a conquista de um diploma) pode, como todo mundo sabe, ser empregado para o bem ou para o mal.

O italiano, *auguri*, *auguri tanti!*, como a alternativa americana *Way to go!* anuncia (ou enseja) que este bem celebrado é só prenúncio, prefiguração, augúrio de outros ainda maiores que estão por vir.

Dada a importância do tema na Idade Média, apresentamos uma pequena amostra de verbetes extraídos do livro X de *Etimologias*, o mais geral e de maior interesse para a Filosofia.

Texto de Isidoro de Sevilha*

*Etimologias, Livro X, capítulo 1 – sobre a
etimologia de algumas palavras*

ALUNO (*alumnus*) vem de alere (*alimentar*) e primariamente aplica-se a quem é nutrido.

ARROGANTE (*adrogans*) é quem se faz muito rogar (*rogetur*) e é aborrecido.

BRUTO (*brutus*) provém de obrutus (enterrado, encoberto) porque carece de sensibilidade ou senso. É, pois, quem não tem razão ou prudência.

CRUEL (*crudelis*), isto é, cru. Como se disséssemos: o que não foi cozido e não dá para comer, pois é duro e intragável.

COLEGA (*collega*), o que está co-ligado (*conligatio*) por laços de companhia e amizade.

CORPULENTO (*corpulentus*), o pesado de corpo e lento (*corpus / lentus*) pelo seu volume.

* Texto mais amplo em: <http://www.hottopos.com/videtur25/jeanl.htm>

DEMENTE (*demens*) é o sem mente ou com a capacidade mental diminuída.

HUMILDE (*humilis*), como que inclinado à terra (*humus*).

INVENTOR (*inventor*) é quem encontra (*invenire*) o que estava procurando.

INFAME (*infamis*), que não tem boa fama.

IMPORTUNO (*importunus*) é quem não tem porto, isto é, quietude, repouso. Por isso os importunos vão logo a naufrágio.

MESTRE (*magister*) é quem tem um posto mais elevado (*maior in statione*); já ministro (*minister*) é quem tem um posto menos elevado (*minor in statione*) ou executa seu ofício com as mãos.

OBEDIENTE (*obaudiens*) é o que vem do ouvido, é aquele que ouve (*audiens*) a quem ordena.

PRUDENTE (*prudens*), como se disséssemos que alguém vê adiante (*porro videns*).

PRESENTE (*praesens*) é o que está diante dos sentidos (*prae sensibus*), diante dos olhos que são sentidos do corpo.

SÁBIO (*sapiens*) vem de sabor (*sapor*), pois, assim como o paladar é apto para discernir os sabores dos alimentos, assim também o sábio distingue as coisas e as causas, pois conhece cada uma e sabe discernir o sentido da verdade. Por isso, o contrário do sábio é o insipiente (*insipiens*), aquele que não tem paladar nem sensibilidade.

SURDO (*surdus*) vem da sujeira (*sordes*) da secreção do ouvido. E embora haja diversas causas para a doença da surdez, o nome procede desse defeito.

Boécio e Cassiodoro: a transmissão da cultura aos bárbaros

JEAN LAUAND

Boécio e seu *De Trinitate*: a radicalidade da razão

O surgimento do opúsculo *De Trinitate* de Boécio (texto completo em: <http://www.hottopos.com/convenit5/lauan.htm#boecio>), no início do século VI, assinala o nascimento da Escolástica, um método que iria marcar por quase mil anos o pensamento ocidental e, séculos mais tarde, consubstanciar-se em sua mais importante instituição educacional: as Universidades. Mas o interesse do *De Trinitate* não se restringe a aspectos formais ou metodológicos. Ao valer-se do instrumental aristotélico para a análise do conteúdo da fé, Boécio lançava conceitos e teses fundamentais, que exerceriam extraordinária influência sobre o pensamento teológico posterior. É o caso do maior dos teólogos, S. Tomás de Aquino, que não só se apoiou em teses boecianas para escrever o seu próprio tratado sobre a Trindade da *Suma Teológica*, mas também compôs um importante comentário a seu opúsculo trinitário.

Boécio, o educador e o fundador da Escolástica¹³

Anício Mânlio Torquato Severino Boécio (c. 480-525) nasceu em Roma, descendente das nobres famílias dos Anícios e dos Torquatos. Estudou por muitos anos as ciências, a literatura e a filosofia gregas, adquirindo assim um profundo conhecimento da cultura clássica, que o capacitaria mais tarde para desempenhar o papel histórico de singular importância que lhe estava reservado: em meio da barbárie dominante, realizar (na medida do possível...) a salvação e transmissão da cultura antiga para os novos ocupantes do Ocidente, instalados onde florescera o Império Romano.

As invasões bárbaras representavam o risco de um iminente desaparecimento da cultura greco-romana que plasmaria o Ocidente. Boécio percebeu perfeitamente a gravidade do momento histórico e, de volta à Itália (reino ostrogodo), valeu-se dos cargos que lhe foram confiados pelo rei Teodorico para exercer sua tarefa pedagógica.

De Boécio, por exemplo, procedem dezenas de contribuições para a língua latina (sobretudo devidas a seu trabalho de tradutor) e diversas formulações filosóficas que serão repetidas mil vezes pelos pósteros como de domínio público. É o caso das definições de pessoa (como *substância individual*

13. Em *Educação, Teatro e Matemática medievais*, 2ª ed., S. Paulo, Perspectiva, 1990, comento mais amplamente o trabalho pedagógico de Boécio, sobretudo no que se refere à Geometria. Este tópico recolhe e resume algumas considerações de J. Pieper em *Scholastik*, cap. II, München, DTV, 1978.

de natureza racional); de felicidade (como *o estado de perfeição que consiste em possuir todos os bens*); de eternidade (como *a posse total, perfeita e simultânea, de uma vida sem fim*).¹⁴

Boécio foi o homem certo no lugar certo. Estava habilitado como nenhum outro para lançar os fundamentos da transmissão do saber clássico aos bárbaros e tal projeto, como se sabe, contém um dos elementos essenciais daquilo que se convencionou chamar “Idade Média”.

Só com seu trabalho de tradutor e comentarista – com que estabelece a ponte entre a cultura antiga e a Idade Média –, Boécio já teria garantido um lugar de relevo na História da Educação e justificado o título de fundador da Escolástica, “primeiro escolástico” (Grabmann). Pois, não por acaso, Escolástica se relaciona com escola, escolar, e o ensino da Idade Média muito deve a esse educador.

Mas, há ainda uma outra contribuição inovadora de Boécio que incide sobre outro elemento ainda mais decisivamente essencial na constituição da escolástica como método: um estilo de pensamento teológico.

Os opúsculos teológicos de Boécio – dos quais o principal é precisamente o *De Trinitate* – são as “primícias do método escolástico” e, por isso, é Boécio considerado “um precursor de S. Tomás” (Stewart e Rand).

14. *Rationalis naturae individua substantia; statum bonorum omnium congregatione perfectum; interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.*

Já o título de seu livro (“Como a Trindade é um único Deus e não três deuses”) expressa o propósito de esclarecer racionalmente a verdade de fé. Certamente isto não é algo de novo. Agostinho e outros tinham escrito textos com o mesmo intuito. Aliás, Agostinho havia afirmado a necessidade de cooperação entre fé e razão, com a célebre sentença do Sermão 43: *intellige ut credas, crede ut intelligas*, “entende a fim de que creias”, “crê a fim de que entendas”. Para Boécio, o lema era: *fidem, si poteris, rationemque cojunge*, “conjuga a fé e a razão”!¹⁵, conselho com que encerra uma carta ao Papa João I.

À primeira vista, nada de novo. A novidade, porém, está em que esse propósito tenha sido assumido explicitamente, programaticamente: aquilo que antes podia ser unicamente uma atitude fática tornava-se agora um princípio.

Nova é também a radicalidade do projeto. No seu *De Trinitate*, encontram-se várias concepções platônicas e neo-platônicas; as dez categorias, os gêneros, as espécies e diversos outros conceitos de Aristóteles; todo tipo de análises filosóficas e de linguagem. Mas não há nem sequer uma única citação ou referência à Bíblia, e isto num tratado teológico sobre a Santíssima Trindade!

Não que a Escolástica se caracterize por ser racional, não-bíblica, mas é preciso frisar aqui a especial importância dada à razão na tarefa de conjugar razão e fé. Este caráter inovador

15. O *si*, no caso, mais do que condicional ou dubitativo indica algo que muito provavelmente irá ocorrer. Como se dissessemos: “se chover em janeiro (o que é praticamente certo), o trânsito ficará congestionado”.

racional não passou despercebido a Tomás de Aquino. Na Introdução do seu comentário ao *De Trinitate* de Boécio, Tomás,¹⁶ a propósito do tema da Trindade, explica que há dois modos fundamentais de procedimento teológico: *per auctoritates* e *per rationes*. E que se Ambrósio e Hilário enveredaram pelo primeiro, e se Agostinho mistura os dois procedimentos, Boécio segue decididamente o segundo: a radicalidade da investigação racional.

O De Trinitate de Boécio

O *De Trinitate* é dirigido ao seu sogro, Quintus Aurelius Memmius Symmachus, único interlocutor à altura do filósofo naquela região e circunstâncias. Em seus desabaços, ao longo da *Introdução*, nota-se a angustiosa solidão intelectual e espiritual de Boécio no reino ostrogodo. Boécio afirma, desde o início, a intenção de levar a investigação até onde o permitam as forças do intelecto humano; dada a especial dificuldade do tema, pede também uma especial benevolência do leitor.

A *Introdução* termina com uma referência à influência que recebeu de Agostinho. De Agostinho, com sua base neoplatônica (a que Boécio acrescentará contribuições de Aristóteles), procede o estímulo para a investigação filosófica da

16. Certamente, também Tomás é um escolástico nesse sentido profundamente racional, mas no Prólogo ao *Comentário ao De Trinitate de Boécio* cita vinte vezes a Bíblia e nenhuma vez Aristóteles.

fé, acentuando mais o *intellige ut credas* do que o *crede ut intelligas*. Também de Agostinho é o conceito de Deus como *essentia*, o que não muda, porque é o que é, aquele que é (Ex 3, 14). Tomás,¹⁷ porém, aponta a semente agostiniana tematicamente decisiva: a distinção entre o que diz respeito *absolutamente* a Deus, sem distinguir as Pessoas, e o que *relativamente* as distingue. A categoria *relação* como chave do tratamento da questão da Trindade será o grande mérito do desenvolvimento boeciano, que culminará no século XIII no *De Trinitate* do próprio Tomás. De fato, a questão 28 da *prima* da *Summa*, dedicada às relações divinas, é um desenvolvimento das idéias de Boécio. No artigo 3, no *sed contra*, cita-se a sentença de Boécio, núcleo central de todo o tratamento teológico do dogma: “A substância contém a unidade; a relação multiplica a Trindade” (cap. VI). E em outro *sed contra* decisivo (I, 29, 4), Tomás vale-se de Boécio para afirmar que “pessoa”, em Deus, significa precisamente relação.

Cassiodoro (485-580) e a cultura que se refugia nos mosteiros

Costuma-se datar o início da Idade Média em 476, ano em que perece o Império Romano no Ocidente. Em seu lugar surgem os reinos bárbaros, configurando aquela *dualidade*

17. In *Boethium De Trinitate, Proemii textus et explanatio*.

(Hegel) – dualidade bárbaro/romano, mas também pagão/cristão –, de fato essencial para a constituição da nova época.

Pensando mais na história cultural, Pieper propõe o ano 529, como marco inicial da Idade Média e de seu pensamento: a Escolástica. Com efeito, 529 é um ano emblemático: nele, por um lado, São Bento funda Monte Cassino; e, por outro, o Imperador fecha a Academia pagã de Atenas: a cultura, a partir de então, estará marcada pela religião e restrita aos mosteiros. Os (poucos) estudos se voltarão principalmente para a compreensão da Bíblia e não haverá mais lugar para uma cultura simplesmente pagã. A época que vai da fundação da Ordem até o século XII é conhecida como “era beneditina”, dada a enorme importância do mosteiro para a vida cultural na Primeira Idade Média.

São Bento estrutura com regras e disciplina o movimento monástico que tinha surgido no Oriente, no século III, em torno de Alexandria, com S. Antão e outros Padres do deserto.

Um fato relevante para o Ocidente é que o estilo de vida desses monges do Oriente tinha sido objeto de uma “reportagem” de João Cassiano, enviado pelo bispo de Massília, em torno do ano 400, para percorrer os desertos e recolher em entrevistas as experiências radicais vividas pelos monges. Após longos anos nesse trabalho, Cassiano escreveu duas obras que estarão na base do movimento monástico ocidental: “*Institutiones*” e “*Collationes*”. Nelas se mostra, a grande evolução monástica (que etimologicamente significa solitá-

rio): do monge isolado para a vida em comunidade. Na ordem beneditina, a vida em comunidade está fixada no mosteiro, que, com Cassiodoro, se tornará também um pólo de cultura.

Certamente, a Escolástica tem um seu fundador, pouco antes do ano 529, em Boécio (morto em 525). Só com seu trabalho de tradutor e comentarista – com que estabelece a ponte entre a cultura antiga e a Idade Média –, Boécio já teria garantido um lugar de relevo na História da Educação e justificado o título de fundador da Escolástica, “primeiro escolástico” (Grabmann). Pois, não por acaso, “Escolástica” se relaciona com “escola”, “escolar” (e *scholar*), e o ensino da Idade Média muito deve a esse educador. Mas, como vimos, há uma outra contribuição inovadora de Boécio que incide sobre outro elemento também essencial na constituição da escolástica como método: um estilo revolucionário de pensamento teológico: o propósito radical de esclarecer racionalmente a verdade de fé.

Boécio lança as bases de quase tudo o que vai ocorrer na Educação medieval. Não pôde prever, porém – ele morre pouco antes da fundação de Monte Cassino –, um único fato essencial: que o mosteiro (e não a corte) seria “o lugar” da cultura e do estudo.

Para isto seria necessário esperar a ordem beneditina e, depois, o mosteiro de Vivarium, fundado por Cassiodoro em 555. Cassiodoro (c. 485-580) foi colega de Boécio na corte do reino ostrogodo (o rei Teodorico queria “romanizar” a cultura e nomeava romanos como ministros).

Como faz notar Pieper (*Scholastik*), a grande contribuição de Cassiodoro foi a de perceber que esse componente fundamental para a educação, a *skholé* – as condições (exteriores e interiores) de tranqüilidade e abertura da alma para o estudo –, só podia dar-se, na época, no mosteiro.

Em 555, aproveitando-se de condições especialmente favoráveis, Cassiodoro funda o mosteiro de Vivarium, que marca o início dos mosteiros como centros de estudo e do trabalho dos copistas. Em seu livro *Instituições*, o próprio Cassiodoro descreve seu mosteiro e incentiva – no texto cuja tradução apresentamos (cap. 30) – o trabalho dos copistas.

No Cap. 29, “Sobre a localização do Mosteiro de Vivarium e do Castellense”, Cassiodoro fala do quão adequado é o lugar (perto de Squillace, Calábria) e do empenho e cuidados que teve ao construir Vivarium:

Na verdade, a posição do mosteiro de *Vivarium* é adequada para prestar ajuda a muitos peregrinos e necessitados, pois tendes hortos irrigados e tendes perto as correntes piscosas do rio Pellena,¹⁸ que não é perigoso pela dimensão de suas águas nem desprezível por pequenez. Regulado com engenho, ele corre por onde julgueis necessário e é suficiente para vossos hortos e moinhos. Ele está aqui quando desejeis e, depois de atender a vossos desejos, afasta-se em seu curso. Assim, ele

18. Hoje, Alessi.

devota-se a este serviço: não vos atemoriza e não vos pode faltar quando o procurais.

Cassiodoro pensa no conforto dos monges, que vão se dedicar a trabalhos de importância cultural, e pensa até no bem dos peixes dos viveiros:

Tendes abaixo o mar, que oferece variadas pescas e, se quiserdes, podeis lançar a pesca nos viveiros. Pois lá fizemos, com a ajuda do Senhor, receptáculos agradáveis nos quais os muitos peixes – embora encerrados – nadam à vontade. De tal modo são as grutas escavadas nos montes, que os peixes não se sentem aprisionados: livremente tomam alimento e se escondem em suas cavernas habituais.

Também dispomos de adequados locais de banho, que mandamos construir para os doentes, onde corre uma água de fonte limpíssima e é muito agradável para beber e para lavar-se.

Como visitantes e hóspedes podem perturbar o recolhimento de Vivarium, Cassiodoro instala em Monte Castelo uma opção mais austera para praticar a ascese:

Mas estas coisas, como sabeis, são deleites nas coisas presentes e não a esperança futura dos fiéis: esta é para sempre, enquanto essas outras coisas são passageiras.

Instalados em Vivarium, dediquemo-nos, antes, aos desejos que nos fazem reinar com Cristo.

Pois se, como é digno de crer, a vida do cenóbio vos instrui competentemente no mosteiro de *Vivarium*, com o auxílio da graça de Deus, e se com a alma purificada se aspira a algo mais sublime, tendes as suavidades secretas do monte Castelo, onde, tal como anacoretas, podeis viver felizmente com a ajuda do Senhor. Pois são lugares afastados e desérticos na medida em que estão encerrados por antigas muralhas. Por isso, será adequado para vós – uma vez exercitados e provadíssimos – escolher esse habitáculo, se antes a ascensão foi preparada no coração. Pois, sabeis pelas leituras que podeis desejar (ou tolerar) um desses dois modos de vida. É muito importante que – observada a probidade de vossa conduta – quem não é capaz de ensinar a outros com palavras, instrua-os com a santidade dos costumes.

No capítulo 30 das *Instituições*, cuja tradução apresentamos a seguir, Cassiodoro expõe o que oferece e o que espera dos copistas. Cassiodoro sabe da extrema importância que esse trabalho tem para a preservação da cultura e para a Igreja. E também para a formação do monge.

Texto de Cassiodoro – Recomendações para os copistas

1. Quanto a mim, eu vos manifesto minha predileção: entre as tarefas que podeis realizar com esforço corporal, a dedicação dos copistas, se escrevem sem erros, é – e talvez não

injustamente – o que mais me agrada. Pois, relendo as Escrituras divinas, instruem de modo salutar sua mente e copiando espalham por toda parte os preceitos do Senhor.

Que belo propósito, que louvável aplicação é o pregar aos homens com a mão, abrir línguas com os dedos, dar em silêncio salvação aos mortais e – com a cana e a tinta – lutar contra as ilícitas insinuações do diabo.

Pois Satanás recebe tantas feridas quantas são as palavras do Senhor que o copista transcreve. Ele, permanecendo em seu lugar, percorre diversas províncias com a dissiminação de suas obras. Seu trabalho é lido em lugares santos. Os povos ouvem e podem renunciar à sua vontade perversa e servir o Senhor com mente pura. Com seu trabalho, ele age, mesmo estando ausente.

Não sou capaz de dizer que não podem receber uma mudança de vida por causa de tanto bem que fazem, se se sabe que fazem esse trabalho não por ambição, mas por um reto empenho.

O homem multiplica as palavras celestes e – dito de modo metafórico (se é que posso me expressar assim) – escreve com três dedos o que fala do poder da santa Trindade.

Ó que espetáculo glorioso para aqueles que o consideram bem! A cana corre escrevendo palavras celestes para que possa ser destruída a astúcia do diabo que se valeu da cana para golpear a cabeça do Senhor em Sua paixão.

É o caso também de louvar àqueles que de algum modo imitam o Senhor que, falando em modo figurado, com os Seus onipotentes dedos, escreveu a Sua obra. Muitas coisas podem se dizer desta tão ilustre arte, mas basta chamá-los de *livreiros [librarios]*, que se consagram à *libra [balança]* da justiça do Senhor.

2. Mas para que os copistas não misturem tanto bem com palavras viciadas por modificação de letras ou um revisor não erudito não saiba corrigir os erros, é necessário ler os ortógrafos antigos, isto é, Vélio Longo, Cúrcio Valeriano, Papiriano, Adamâncio Mártir sobre o V e o B e, deste mesmo autor, sobre as primeiras, médias e últimas sílabas e sobre a tríplice colocação da letra B no nome. Leia-se também Eutiques sobre a aspiração e Foca sobre a diferença dos gêneros. Destes autores, eu recolhi, quantos pude, com cuidadosa solicitude.

E para que ninguém ficasse perturbado pela obscuridade desses códices – pois em sua maior parte confundem pela mistura das antigas declinações – cuidei, com especial empenho, que tivésseis uma seleção de suas regras no livro que compus, *Sobre a Ortografia*: uma vez suprimida a dúvida, o ânimo pode se lançar mais livre pelo caminho da correção.

Sabemos também que Diomedes e Teoctisto escreveram sobre essa arte; se se encontrarem esses livros, recolhei seus resumos. Talvez possais achar outros por meio dos quais se amplie vossa instrução. Mas estes que foram mencionados se forem relidos com assíduo empenho removerão em vós toda treva da ignorância e será conhecidíssimo o que se ignorava.

3. Acrescentamos a esses autores, artistas doutos na cobertura de livros para que a beleza das letras sagradas se vestisse por cima com ornato: imitando talvez de algum modo aquele exemplo da párbola do Senhor, que cobriu com vestes nupciais àqueles que julgava que deviam ser convidados ao banquete celestial em Sua glória.

Se não me engano, expressamos adequadamente as diversas formas de elaboração gravadas em um códice, para que o estudioso possa escolher a forma de cobertura que prefira.

4. Preparamos também, para as vigílias noturnas, lanternas artificiais, que mantêm luminosas chamas, que alimentam por si mesmas o fogo. Conservam abundantemente a grandíssima claridade de sua ubérrima luz uma vez terminada a ação humana e nelas não falta a gordura do óleo ainda que se queime continuamente com chamas ardentes.

5. Também não permitimos de modo algum que ignorásseis a medida das horas, que, como se sabe, foi descoberta para grande utilidade do gênero humano.

Por isso, assegurei-me de que vos colocassem um relógio que marca as horas pela luz de sol, e outro de água que indique continuamente a medida das horas do dia e da noite, pois, como se sabe, freqüentemente há muitos dias em que falta a luz do sol. De modo admirável a água faz na terra o que não pode conseguir o atenuado vigor flamígero do sol. De tal modo a técnica dos homens faz com que ande em harmonia o que a natureza separou; e na confiabilidade de ambas as coisas há

tanta verdade que podes considerar que são estabelecidas por anjos.

Estas coisas foram dispostas assim para que os soldados de Cristo, admoestados por sinais certíssimos, sejam chamados a exercer a obra divina como que convocados por clamor de trombetas.

O Pseudo-Dionísio Areopagita: o “antídoto” medieval ao racionalismo na teologia

ROBERTO C. G. CASTRO

Introdução

Desde suas origens, a teologia cristã sempre foi ameaçada por uma atitude intelectual que, quando praticada em sua forma mais radical, tem o poder de aniquilar a fé e a própria teologia. Essa atitude recebe o nome de racionalismo, entendido como a confiança extrema no intelecto humano, a negação do sobrenatural ou, como afirma o filósofo alemão Josef Pieper, a convicção de que “nada pode existir que exceda completamente a força da razão dos homens”.¹⁹

Embora já presente na obra de Santo Agostinho (354-430) – que no Sermão 43 cunhou a famosa expressão *intellige ut credas, crede ut intelligas* (“entende a fim de que creias, crê a fim de que entendas”) –, a ideia de examinar as questões da fé através da razão se tornou um método efetivo (e, por vezes, radical) de fazer teologia graças a Boécio (480-525), que,

19. Josef Pieper, *Scholastik*. München: Kösel Verlag, 1960.p. 62.

como vimos anteriormente, chegou a escrever um tratado sobre a Trindade sem citar sequer um versículo bíblico e utilizando apenas conceitos da filosofia grega.

O método inaugurado por Boécio teve uma longa trajetória, influenciando a teologia dos principais autores medievais, entre eles Tomás de Aquino (1224-1275) – razão por que ele é chamado de “o primeiro escolástico”.²⁰ Mas, enquanto pensadores como Tomás de Aquino utilizavam a razão moderadamente, como um instrumento para conhecer as verdades da fé, outros autores tendiam a sobrepor a razão à fé, elaborando uma obra profundamente marcada pelo racionalismo. É o caso de Anselmo de Canterbury (1033-1109), que apontava “razões necessárias” para os dogmas cristãos, como o da Encarnação.

O racionalismo na teologia se radicalizou de tal forma que, no século XIX, chegou talvez à sua máxima expressão moderna com o teólogo luterano alemão Heinrich Paulus (1761-1851), que em seus livros negava o caráter sobrenatural dos milagres de Cristo e explicava esses fenômenos em bases naturais.

20. Escolástica é o termo utilizado para designar o movimento teológico e filosófico que buscava analisar a teologia racionalmente, usando conceitos da filosofia grega. Vigorou entre os séculos XI e XV, aproximadamente. O termo vem de *schola* (escola), nome que se dava às escolas ligadas às catedrais medievais, de onde se originaram as universidades. Boécio é o “primeiro escolástico” – epíteto sugerido pelo alemão Martin Grabman – porque ele, ainda no século VI, inaugurou o método que seria desenvolvido pelos pensadores posteriores, como Tomás de Aquino.

Contra essa atitude que nega o mistério inerente à Revelação, a teologia cristã sempre dispôs, paralelamente, de um “corretivo” ou um “antídoto”. Ele se chama Pseudo-Dionísio Areopagita, um pensador do século VI que, graças à enorme influência que exerceu durante toda a Idade Média, livrou o cristianismo do racionalismo radical e de suas desastrosas conseqüências.

Ser acima dos seres

O Pseudo-Dionísio Areopagita é um caso único na história do pensamento. Apesar de sua fundamental importância para a teologia e a filosofia medievais, ele permanece um autor até hoje desconhecido, que utilizou como pseudônimo o nome de “Dionísio, o Areopagita”, citado no livro bíblico de *Atos dos apóstolos*.²¹ Sabe-se apenas que se trata de um monge (em razão do elevado conhecimento bíblico que exhibe) que viveu na Síria (onde surgiram seus escritos²²) entre o final do século V e o início do século VI (dadas as evidências verificadas na sua obra). Seja lá quem for, esse autor escreveu, na língua grega, quatro livros e dez cartas, que hoje compõem o *Corpus dionysiacum*. Os livros são intitulados *Da hierarquia*

21. *Atos dos apóstolos* 17:34.

22. Há uma edição espanhola: Pseudo-Dionísio Areopagita. *Obras completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.

celeste, Da hierarquia eclesiástica, Dos nomes divinos e Da teologia mística.

Para mostrar a importância da obra do Pseudo-Dionísio Areopagita, basta citar a sua influência sobre Tomás de Aquino, o maior dos teólogos medievais. Influência que não é superficial, mas profunda e decisiva, de tal modo que, se ela não for considerada, altera-se e torna-se irreconhecível a filosofia do Aquinate – o que normalmente acontece com os manuais tomistas.

O que faz do Pseudo-Dionísio Areopagita um “antídoto” ao racionalismo é exatamente o caráter “não escolástico” do seu pensamento. Ou seja, ele se recusa a usar a razão como um método eficaz para alcançar e conhecer Deus. Para o autor de *Da teologia mística*, o Criador é “um mistério que transcende todo ser”, supraessencial a todas as coisas e não comparável a nada do que existe.²³ Não há palavras que possam expressar esse Bem inefável.²⁴ Nenhuma criatura pode conhecê-lo nem contemplá-lo como é, uma vez que ele transcende tudo, e não há caminhos por onde penetrar em sua infinitude secretíssima.²⁵

As realidades secretas de Deus são incomunicáveis, mais profundas do que um abismo, continua o Pseudo-Dionísio Areopagita.²⁶ Ele é Ser que está sobre todo ser, sem que nada

23. *Da hierarquia celeste* XII, 3.

24. *Dos nomes divinos* I, 1.

25. *Dos nomes divinos* I, 2.

26. *Dos nomes divinos* II, 4.

o alcance.²⁷ Não é possível designar seu nome nem seu modo de ser, pois se eleva muito acima de todo entendimento. É um mistério muito distante da realidade das coisas,²⁸ uma luz inacessível que, por sua claridade imensa, se transforma numa impenetrável treva divina.²⁹

Deus envolve os seres de tal forma que a mente não pode compreender.³⁰ Nada consegue explicar o que é supraessencial a todo ser e que excede toda razão e inteligência.³¹ Trata-se de uma “ciência secreta” que nem a luz física nem o conhecimento das coisas sensíveis consegue apreender.³² Para o Pseudo-Dionísio Areopagita, nenhuma palavra ou conceito – produto do conhecimento do homem – é capaz de expressar as coisas divinas. “Não podemos alcançar com o pensamento nem com palavras o um, o incognoscível, o supraessencial.”³³

Em virtude dessa definitiva e radical incognoscibilidade do divino, é melhor se referir a Deus dizendo o que ele não é do que afirmando o que ele é, afirma o Pseudo-Dionísio Areopagita. “Essa maneira é muito mais própria de falar de Deus, pois, como a secreta tradição nos ensina, nada de

27. *Dos nomes divinos* II, 10.

28. *Dos nomes divinos* XIII, 3.

29. *Carta* 5.

30. *Dos nomes divinos* IX, 9.

31. *Dos nomes divinos*, XIII, 3.

32. *Carta* I.

33. *Dos nomes divinos* I, 5.

quanto existe se parece com Deus e desconhecemos sua supraessência invisível, inefável, incompreensível.”³⁴

Assim, tendo em vista essa impossibilidade de chegar a Deus através da razão, o Pseudo-Dionísio Areopagita sugere abandonar a inútil reflexão racional e buscar união mística da alma com o Criador. Ascender à verdade através da negação libera a alma de tudo que lhe é afim na ordem natural, preparando-a para o desconhecido. “Por fim, transcendendo as fronteiras do mundo, a alma chega à união com Deus, tanto quanto é possível da parte dele como da parte da alma.”³⁵

Surpreendentemente, uma canção de Beto Guedes e Caetano Veloso, *Luz e mistério*, consegue expressar o núcleo da teologia do Pseudo-Dionísio Areopagita. Ela aponta para a transcendência inatingível do “grande bem” e considera as palavras humanas como “pistas falsas”, que falam mais dos homens do que propriamente desse “grande bem”. A letra da canção afirma:

Oh, meu grande bem
Pudesse eu ver a estrada
Pudesse eu ter a rota certa
Que levasse até dentro de ti

34. *Da hierarquia celeste* II, 3.

35. *Dos nomes divinos* XIII, 3.

Oh, meu grande bem
Só vejo pistas falsas
É sempre assim
Cada picada aberta
Me tem mais fechado em mim

És um luar
Ao mesmo tempo luz e mistério
Como encontrar a chave
Desse teu riso sério?

Doçura de luz
Amargo e sombra escura
Procuro em vão
Banhar-me em ti
E poder decifrar teu coração

Oh, grande mistério
Meu bem, doce luz
Abrir as portas desse império teu
E ser feliz

O capítulo 4 de *Da teologia mística*

A fim de oferecer uma amostra da obra do Pseudo-Dionísio Areopagita, apresentamos a seguir uma tradução inédita do capítulo 4 de *Da teologia mística*, livro que exerceu profunda influência em todo o pensamento teológico e filosófico medieval.

Escrito no início do século VI, *Da teologia mística* é composto por cinco curtos capítulos, que têm o objetivo de levar o leitor à união mística com Deus. Essa união requer, segundo o Pseudo-Dionísio Areopagita, o abandono de toda palavra, de toda reflexão, já que o ser divino, que se encontra infinitamente acima do mundo sensível, não pode ser alcançado pelo intelecto humano.

No capítulo 1, esse caminho místico em direção a Deus é exemplificado pela narrativa do livro de *Gênesis* que destaca o encontro de Moisés com Deus no monte Sinai. O grande líder hebreu separou-se da multidão, purificou-se e ascendeu às “trevas da ignorância”, renunciando a todas as coisas sensíveis e abandonando-se naquele que é incognoscível.

O capítulo 2 sugere seguir o exemplo de Moisés. Nele, o Pseudo-Dionísio Areopagita aponta a diferença entre o método afirmativo e o método negativo de falar de Deus. No primeiro, trata-se de, partindo dos princípios, fazer afirmações sobre o divino, de forma a chegar aos extremos do que se pode falar dele. No segundo, deve-se negar as afirmações, a partir dos extremos, até chegar aos princípios mais elementares, onde se encontra “o verdadeiro conhecimento”.

O capítulo 3 reforça essa idéia dizendo que, quanto mais olhamos para cima, mais os discursos são reduzidos, enquanto as palavras se ampliam na proporção da descida. Já o capítulo 4 nega que Deus é semelhante a qualquer coisa do mundo sensível. O capítulo 5 continua a negar possíveis definições de Deus, que não é alma, inteligência, pensamento ou ser.

A seguir, a tradução do capítulo 4 de *Da teologia mística*, que tem como título “O autor, segundo a excelência, de todo o sensível não é nenhuma das coisas sensíveis”.

Texto de Pseudo-Dionísio

Dizemos, então, como a causa de todas as coisas, essência acima de todas as coisas, não é nem uma substância, nem um vivente, nem uma razão, nem inteligência, nem corpo, nem tem maneira de ser, nem imagem, nem qualidade ou quantidade ou volume; nem está em um lugar, nem vê nem tem toque sensível; nem sente nem é sensível, nem tem desordem e perturbação, nem é molestada pelas paixões corporais; nem é sem força, nem colocada sob os sintomas sensíveis, nem na insuficiência é luz, nem mudança, ou corrupção, ou partilha, ou privação ou fluir, nem outro algo das coisas sensíveis.³⁶

36. L °gomen oŌn, ...w pāntv naft ꝥ, Ípꝥ pānta oŌsa, oí teénoÊsiŌw §stin, oí te êzv ow oí te êl ogow oí te ênouw oEdc s« ma §stin: oí te sx ma, oí te êno w oí te poiŌt hta, posŌt hta, ^gkon ꝥkē: oEdc sntŌp f §st n, oí te ı rçtai, oí te §paf Ōn a f syht Ōn ꝥkē: oEdc a f syānet ai, oí te a f syht Æ§stin, oEdc étaj ꝥn ꝥkē ka: taraxŌn, ÍpÚ pay« n Íll ik« n §noxl oumñh: oí te é dĒna nŌw §stin, a f syht o w í pokimñh sumpt ma sin, oí te §n §nde & §st: f v tÚw oEdc éll o w sin, f yorán, mē rismŪn, st °r hsin, =ēÉsin, oí te éll o ti t « n a f syht « n, oí te §st ꝥ, oí te ꝥkē.

Conclusão

As ideias do Pseudo-Dionísio Areopagita – entre elas, a negação dos atributos divinos e o abandono da razão como forma de chegar a Deus – continuam a ser, ainda hoje, uma alternativa à teologia racionalista contemporânea, que, com seus longos discursos, muitas vezes conduz a caminhos puramente humanos e fala mais dos homens do que de Deus.

O Elemento Negativo na Filosofia de Tomás de Aquino

JOSEF PIEPER

Trad.: GABRIELE GREGERSEN

"Nome que pode ser proferido não é nome eterno"

1. Apreender o não-dito.

Sobre o que é evidente, não se fala; o que de per si se entende, *goes without saying*: não requer que se gaste uma só palavra. Resta a questão de saber em que, precisamente, consista isto “que de per si se entende” e que pode, assim, permanecer não-expresso.

Nesse, por assim dizer, inofensivo fenômeno (que não deixa de ser, também ele, de per si evidente) reside uma peculiar dificuldade (aliás, a máxima dificuldade) inerente a toda interpretação de textos. E ela ocorre na medida em que, na mensagem a ser interpretada, permaneça não-expresso – precisamente *por causa de* sua evidência – aquilo que, para o intérprete, não é, de forma alguma, evidente. Daí que não lhe seja possível compartilhar de modo tão natural e imediato a

apreensão de tais “evidências”. E isto significa que, além do mais, para o intérprete, mesmo aquilo que, de fato, ele captou, teve seu timbre alterado.

Na interpretação de um texto, especialmente quando provém de cultura e época estranhas para nós, o que é essencialmente decisivo – e, ao mesmo tempo, também o mais difícil – é precisamente isto: apreender as evidências fundamentais que, de modo não-expresso, permeiam o texto; descobrir a clave oculta, subjacente àquilo que está expressamente dito.

Poder-se-ia até afirmar que a doutrina de um pensador seja precisamente o “não-dito no dito”; é Heidegger quem introduz com estas palavras, a sua interpretação pessoal de um texto platônico.³⁷ Ainda que esta possa parecer uma afirmação bastante exagerada, está claro que uma interpretação que não alcance o “não-dito no dito” de um texto, necessariamente permanecerá, no fundo, simplesmente inapropriada, mesmo que, de resto, o literalmente dito esteja formulado do modo mais erudito (o que quase piora a situação ainda mais!).

Como então, em vista disto, ser-nos-ia possível seguir a pista de tais convicções não-expressas e, portanto, sequer formuladas no texto?

Existem aí, creio eu, algumas possibilidades de decifração. Uma delas, cuja eficácia tenho constatado freqüente-

37. Heidegger, M. *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern, 1947, p. 5.

mente, é certamente a seguinte: o não-dito manifesta-se, não raro, como por entre uma “brecha”, como que através de uma “fenda” na estrutura – revelando-se por “saltos bruscos” no fluxo de encadeamento das idéias, uma espécie de inconseqüência argumentativa (ou que, pelo menos, assim o pareça a nós, intérpretes, habituados a outras evidências: as nossas, também elas não somente não-expressas, mas, nem sequer formalmente *pensadas* como evidências, tão habituados estamos a elas...). Daí que o decisivamente importante seja isto: cuidar ao máximo para manter uma dose suficiente de vigilante admiração, à espreita de tais aparentes “incoerências”.

Sobre um caso concreto desse tipo é que nos ocuparemos a seguir.

2. A clave oculta da “Criação”.

Tomemos o caso da filosofia de Tomás de Aquino. Nela, há um pensamento fundamental, a partir do qual se determinam praticamente todos os elementos estruturadores de sua visão-de-mundo: o conceito de *Criação*. Ou, mais precisamente, o conceito de que não há nada que não seja *creatura*, a não ser o próprio *Creator*. E: que a “criaturalidade” (*kreaturlichkeit*) determina toda a estrutura interna da *creatura*.

É impossível compreender, por exemplo, o “aristotelismo” de Tomás de Aquino (aristotelismo: este é um termo

extremamente questionável, que só pode ser empregado com restrições!); não se compreende, dizia, simplesmente nada do verdadeiro e mais profundo sentido deste voltar-se de Tomás para Aristóteles, se não o entendermos a partir desse conceito fundamental, levado às suas últimas conseqüências, segundo o qual todas as coisas são *creatura* – não somente a alma e o espírito, mas todas as coisas pertencentes à realidade do mundo visível.

Por outro lado, parece bastante plausível (e sequer digno de menção especial), ou, pelo menos, nada surpreendente, que no pensamento de um teólogo medieval, o conceito de Criação represente também o centro de sua visão-de-mundo filosófica. O que, provavelmente, poderia causar espanto, seria podermos estar, no caso, diante de um pressuposto *não-expresso*, de uma opinião *não-explicitamente* formulada, que só pudesse ser lida, por assim dizer, “nas entrelinhas”. Pois, não se supõe, antes, ter Tomás desenvolvido uma detalhada e expressa doutrina da Criação?

Certamente, isto é verdadeiro e amplamente sabido. Entretanto, não deixa de ser verdade também o fato (muito pouco conhecido), de que o conceito de Criação determina e perpassa a estrutura interna de praticamente *todos* os conceitos fundamentais da doutrina filosófica do ser em Tomás de Aquino. E tal fato *não* é evidente; mal o encontramos expressamente formulado; pertence ao não-dito da doutrina do ser de Tomás de Aquino.

Este elemento basilar pôde permanecer tão despercebido, que mesmo a explicitação – se assim o podemos dizer – “escolar” do tomismo sequer chega a tocar no assunto. Certamente esses epígonos escolares de Tomás são em grande parte condicionados pela filosofia iluminista:³⁸ o que se revela antes de tudo, precisamente por essa omissão, que fatalmente acabaria por levar (e levou de fato) a sucessivos equívocos de interpretação.

Há equívocos, por exemplo, na interpretação do sentido de sentenças como: “todo ser é bom”, ou “todo ser é verdadeiro” – haverá equívocos, portanto, creio eu, precisamente nos assim chamados conceitos “transcendentais” (no sentido antigo), se não reconhecermos que tais afirmações e conceitos não se referem em absoluto ao ser neutro, no sentido, digamos, de uma mera “presença”, um *ens ut sic*; não se referem a um mundo de “objetos” sem rosto, mas remetem formalmente ao ser *enquanto creatura*.

Que as coisas são boas pelo simples fato de serem, e que esta bondade é idêntica ao ser das coisas, e não, por assim dizer, alguma propriedade a ser-lhes meramente acrescentada significa ainda que a palavra “verdadeiro” é também um autêntico sinônimo para “ente”. Portanto, o ente *enquanto* ente é que é verdadeiro.

38. Isto foi claramente mostrado por Karl Eschweiler em seu livro: *Die zwei Wege der neueren Theologie*, Augsburg, 1926, p. 81 e ss., 283 e 296. Ainda que, de resto, algumas teses desse livro sejam discutíveis.

Não se trata, pois, de, por assim dizer, “primeiro” dar-se o ser, para, “depois”, “além disso”, o ser verdadeiro.

Tais reflexões – que, sem dúvida, fazem parte do patrimônio fundamental da doutrina clássica ocidental do ser, e que encontraram, precisamente em Tomás, uma formulação genial – tais reflexões, se não partirem do ser das coisas, formalmente entendidas como *creatura*, simplesmente perdem todo o seu sal. Tornam-se insossas, estéreis, tautológicas: precisamente por essa razão é que, de fato, o esvaziamento foi o destino de todas aquelas fórmulas – a ponto de Kant, tê-las legítima e definitivamente afastado do vocabulário filosófico em um famoso parágrafo de sua *Crítica à razão pura*.³⁹

Com isto atingimos nosso tema: a doutrina da verdade de Tomás de Aquino só pode ser determinada em sua significação própria e mais profunda, se, formalmente, colocarmos em jogo o conceito de Criação. E é precisamente ao enlace do conceito de verdade com o “elemento negativo” de incognoscibilidade e de mistério, que pretendemos dedicar-nos aqui. Tal relação torna-se visível, precisamente se tomarmos por base a idéia de que tudo o que pode ser objeto de conhecimento humano, ou é *creatura*, ou é *Creator*.

Observemos, porém, o seguinte: isto talvez signifique que a doutrina da verdade de Tomás de Aquino não seja, essencialmente, uma doutrina “*puramente* filosófica” (mas sim,

39. Trata-se do parágrafo 12, que se refere àquela sentença “assim conhecida entre os escolásticos”, *omne ens est unum-verum-bonum*.

filosófico-*teológica*); esta questão poderá permanecer em aberto por ora; a resposta dependerá disto: se se considera o conceito de *creatio* um conceito filosófico ou teológico.

3. Verdade como ser-pensado.

Naturalmente, seria aqui impossível uma exposição da doutrina da verdade de Tomás de Aquino em toda a sua extensão. E, além do mais, ela não é requerida para que fique claro o tema que estamos enfocando.

Nossa exposição limita-se, basicamente, ao conceito de verdade quanto às coisas-do-mundo, à *veritas rerum*, à verdade “ontológica” – em contraposição ao que se costuma definir como verdade “lógica” ou epistemológica. Todavia, uma total dissociação desses dois conceitos de verdade, como contrapostos, também não seria inteiramente acertada; em Tomás, tais conceitos estão imediata e profundamente relacionados.

Por exemplo, Tomás concordaria em termos, quanto àquela objeção comum aos tempos modernos, continuamente reafirmada de Bacon a Kant: não se pode chamar de verdadeira a realidade, mas, no sentido rigoroso e estrito, apenas o pensado.

Retrucaria ele que, sim, é plenamente oportuno considerar que somente o pensado pode chamar-se, em sentido estrito, “verdadeiro”; mas: as coisas reais *são*, de fato, algo pensado!

O serem pensadas é muito essencial às coisas, prosseguiria Tomás; elas são reais *por* serem pensadas. É preciso, naturalmente, ser mais exato: elas são reais pelo fato de serem *criadoramente* pensadas, isto é, por “*serem-pensadas*”.

As coisas têm a sua essência por “*serem-pensadas*”: isto deve ser entendido de modo extremamente literal, e não, em algum sentido meramente “figurado”. E, assim, porque as próprias coisas são pensamentos e possuem, portanto, um “caráter verbal” (como diz Guardini),⁴⁰ por esta mesma razão é que elas podem, no mais preciso sentido do uso corrente, serem chamadas “*verdadeiras*” – do mesmo modo que o pensamento e o pensado.

Ao que parece, Tomás nem ao menos conseguiu dissociar estas duas idéias: a de que as coisas possuem um “quê”, uma quüidade, um determinado conteúdo essencial e a de que esta quüidade das coisas é fruto de um pensamento projetador, pensante e criador.

Tal associação é inteiramente estranha ao racionalismo moderno. E por que não se poderia falar de “essência” das plantas ou de “essência” do homem, sem a obrigação de considerar, juntamente com isso, que essas essências são pensadas? A partir do modo de pensar moderno não é possível compreender por que *somente* considerando-as como “pensadas” tais essências poderiam existir.

40. Romano Guardini, *Welt und Person*, Würzburg, 1940, p. 110

Incrivelmente, porém, nos últimos tempos, a tese de Tomás tem encontrado uma defesa – tão inesperada quanto veemente – por parte de nada menos do que os princípios básicos do moderno, ou até do *pós-moderno*⁴¹ existencialismo. A partir de Sartre, a partir de sua radical negação do conceito de Criação (é ele quem afirma: “o existencialismo não é senão um esforço para extrair *todas* as conseqüências de uma posição atéia coerente”⁴²) – a partir daí, torna-se, de repente, novamente compreensível que e como a doutrina da Criação representa de fato a razão oculta, porém, fundamental, da clássica metafísica ocidental do ser.

Se quiséssemos dar aos pensamentos de Sartre e de Tomás uma forma silogística, tornar-se-ia patente o fato de ambos partirem exatamente da mesma “premissa”, a saber: “Há uma essência das coisas, na medida em que esta é pensada. É porque existe o homem e sua inteligência capaz de projetar, planejar (*design*), capaz, por exemplo, de ‘conceber’ um abridor de cartas, como de fato concebeu – é por esta razão, e *só por ela*, que existe uma ‘essência’ de abridor de cartas. E assim, continua Sartre, já que *não há* uma inteligência criadora, que pudesse - aos seres humanos e a todas as coisas naturais - assim conceber, projetar, planejar, dando-lhes previamente um conteúdo de significado, então *não há* essência alguma nas coisas não-fabricadas, nas coisas não-arti-

41. Naturalmente, Pieper não emprega “pós-moderno” (*nachneuzeitlich*) no sentido restrito e especializado dos últimos anos. (Nota da trad.)

42. Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, 1946, p. 94

ficiais. Citarei literalmente: “Não há essência do homem, porque não há Deus para concebê-la. *il n’y a pas de nature humaine, puisqu’il n’y a pas de Dieu pour la concevoir*”.⁴³

Tomás, por sua vez, afirma: porque (e na medida em que) Deus concebeu as coisas, por isto (e nessa medida) é que elas possuem uma essência: “Precisamente este fato, o de que a criatura possua uma substância determinada e definida, mostra que ela provém de alguma origem. Sua forma essencial... aponta para a Palavra (*Verbum*) d’Aquele que a fez, tal como a estrutura de uma casa remete à concepção de seu arquiteto”.⁴⁴

O que há de comum entre Sartre e Tomás é, como se vê, o pressuposto de que não se possa falar em essência das coisas, a não ser que esta seja expressamente entendida enquanto *creatura*.

Mas, precisamente ao caráter “ser-pensado” das coisas – que se deve ao *Creator* – é que Tomás se refere, quando fala da verdade, como inerente a toda realidade.

43. *Ibidem*, p. 22

44. *Summa Theologica* I, 93, 7. Encontramos noção semelhante na mesma obra (I, 45, 7): “Na medida em que ela (criatura) possua uma forma e uma quiddidade, ela reproduz (*repraesentat*) a Palavra, na mesma medida em que a forma da obra de arte provém do projeto do artista”.

4. As coisas são inteligíveis, porque são *creatura*.

A sentença fundamental da doutrina de Tomás a respeito da verdade das coisas encontra-se nas *Quaestiones disputatae de veritate*⁴⁵ e diz o seguinte: *res naturalis inter duos intellectus constituta (est)* – a realidade natural está situada, entre dois cognoscentes, a saber, o *intellectus divinus* e o *intellectus humanus*.

A partir desta “determinação espacial” da realidade (situada entre a inteligência absolutamente criadora do conhecimento de Deus, que pensa-o-ser e a inteligência imitativa do homem, que se dirige, se orienta para o ser), estabelece-se a estrutura da realidade total: como estrutura articulada entre “Projetador” e “realização do projeto”.

Tomás aplica aqui o conceito de *mensura*, “medida”, no seu sentido mais originário – não-quantitativo e presumivelmente pitagórico – de “dar medida” e “receber medida”, “ser medido”: o pensamento criador de Deus dá medida e não é medido (*mensurans non mensuratum*); a realidade natural recebe medida e dá medida (*mensuratum et mensurans*); o conhecimento humano é apreensor de padrões de medida e não-atribuidor (*mensuratum non mensurans*). Não-atribuidor, ao menos no que se refere às coisas naturais, se bem que, sim, é atribuidor de medida, no que se refere às *res artificiales* (este

45. *Quaest. disp. de veritate I, 2*

é o ponto em que, para Tomás, a diferenciação entre coisas criadas e coisas feitas torna-se basilar).

De acordo com esta dupla referência das coisas é que Tomás desenvolve sua doutrina. Há, assim, um dúplice conceito de “verdade das coisas”: o primeiro afirma o ser-pensado por Deus; o segundo, a inteligibilidade para o espírito humano.

A sentença que diz que “as coisas são verdadeiras” significa, em primeiro lugar, portanto: as coisas são criadoramente pensadas por Deus; e, por outro lado: as coisas são, por si mesmas, acessíveis e apreensíveis para o conhecimento humano.

Haveria, contudo, entre o primeiro e o segundo conceito de verdade uma relação de *prioritas naturae*, de hierarquia do ser.

Esta prioridade tem dois sentidos. *Primeiro*: não é possível apreender o núcleo da expressão “verdade das coisas” – ele simplesmente nos escapa – se nos recusarmos pensar as coisas, expressamente, como *creatura*, emanadas da inteligência de Deus, que pensa-o-ser, emergidas do “olho de Deus” (como este assunto foi denominado segundo a doutrina do ser do Egito antigo). Tal relação de prioridade, porém, significa, em *segundo* lugar, ainda: o ser-pensado das coisas por Deus *fundamenta* a sua inteligibilidade para o homem.

A relação entre estas duas referências não é como (por assim dizer) a que se dá entre irmão mais velho e irmão mais novo, mas sim como a de pai para filho; o primeiro é quem

traz à existência o segundo. Que significa isto? Significa que as coisas são inteligíveis para nós: porque foram pensadas por Deus. As coisas *enquanto* pensadas por Deus, são dotadas não apenas de *sua* essência (por assim dizer, “exclusivamente para si mesmas”), mas, *enquanto* pensadas por Deus, detêm ainda um ser “para nós”.

As coisas têm a sua inteligibilidade, a sua luz interna, a sua luminosidade, o seu caráter manifestativo, devido ao fato de que Deus as pensou; por esta razão são essencialmente pensamento. A claridade e a luminosidade, que jorram do pensar criador de Deus para o interior das coisas, junto com seu ser (junto com seu ser, não!: *como* o seu próprio ser!) – esta luz interna – e só ela – é o que torna as coisas existentes apreensíveis ao intelecto humano.

Em um comentário à Escritura,⁴⁶ Tomás afirma: “Uma coisa tem de realidade tanto quanto tem de luz”; e em uma obra tardia, no comentário ao *Liber de causis*,⁴⁷ há uma sentença insólita, que formula o mesmo pensamento como que num ditado místico: *Ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius*, “o próprio ser-real das coisas é sua luz” – ser-real das coisas, entendido *enquanto* ser criado! É esta luz, precisamente, o que torna as coisas visíveis ao nosso olho. Em uma palavra: as coisas são inteligíveis pelo fato de serem criadas!

46. Comentário a I Tim 6,4

47. Comentário ao Liber de causis I, 6

Neste ponto pode-se afirmar, em relação à fundamentação do conhecimento, algo parecido ao que disse Sartre contra a filosofia do século XVIII, com relação ao conceito “essência das coisas”:⁴⁸ não é possível prescindir do ser-pensado das coisas por Deus e, no entanto, querer continuar admitindo a possibilidade de inteligibilidade das coisas pelo homem!

5. As coisas são insondáveis, porque são *creatura*.

Segundo a opinião de Tomás, pode-se, portanto, no âmbito da realidade natural criada, falar de “verdade” em dois sentidos.

Em primeiro lugar, pode-se estar falando da verdade das *coisas*, significando primariamente, que as coisas, enquanto *creaturae* correspondem, ao conhecimento criador projetante de Deus; é nesta própria correspondência que consiste formalmente a verdade das coisas.

Em segundo lugar, pode-se falar de verdade com vistas ao *conhecimento* (do homem), que é verdadeiro por meio da correspondência que “recebe medida” da realidade – “pré”-conferida e objetiva – das coisas.

É, por sua vez, nesta mesma correspondência que consiste formalmente a verdade do conhecimento humano. Na

48. *L'Existentialisme*, p. 20 e ss.; cfr. também p. 73 e ss.

Summa Theologica, os dois conceitos de verdade encontram-se formulados e confrontados em um mesmo *articulus*: “Quando as coisas são a medida e o padrão de orientação do intelecto, então a verdade consiste em que o intelecto se conforme às coisas... Quando, porém, é o intelecto o padrão de orientação e medida das coisas, então a verdade consiste em que as coisas se conformem ao intelecto”.⁴⁹

Essas sentenças, por sua vez, expressam, a partir de um novo ponto de vista, a estrutura de todo ser-criatura, situado essencialmente entre a inteligência do ser-pensado pelo conhecimento de Deus e a inteligência imitativa do homem – um pensamento inexaurível!

Entre estas duas correspondências (pensamento para com a realidade, de um lado, e realidade para com o Pensamento, de outro), que significam ambas, ainda que em sentido diverso, “verdade” enquanto adequação – entre estas duas correspondências existe, porém, uma diferença fundamental: que a primeira pode tornar-se objeto de conhecimento humano, enquanto a segunda não pode; que a primeira correspondência é inteligível ao homem, enquanto a segunda não é.

O homem pode perfeitamente conhecer não apenas as coisas, mas também a relação de correspondência existente entre as coisas e o seu próprio conceito das coisas. Isto é, o homem tem o poder de, para além de uma ingênua constatação das coisas, reconhecê-las com juízo e reflexão. Em outras

49. *Summa Theologica* I, 21, 2.

palavras, o conhecimento humano não tem apenas o poder de ser verdadeiro, mas ainda o de reconhecimento da verdade.⁵⁰

Todavia, a correspondência das coisas para com o conhecimento criador de Deus, na qual primária e propriamente reside a verdade das coisas, é, por sua vez, a condição que torna possível o conhecimento do homem (*cognitio est quidam veritatis effectus* – esta é mais uma daquelas formulações nas quais Tomás coloca tudo de cabeça para baixo: o conhecimento como fruto, precisamente, da verdade das coisas).⁵¹ Esta correspondência, que perfaz, de modo primário, a essência da verdade das coisas – esta correspondência, dizia, entre a realidade natural e o conhecimento arquetípico de Deus – *esta correspondência não nos é possível conhecer formalmente!*

Temos certamente a potência de conhecimento das coisas, contudo não nos é possível conhecer formalmente a sua *verdade*; conhecemos a imagem imitativa (*Nachbild*), mas não a sua correspondência para com o arquetipo (*Urbild*): a relação existente entre o ser-pensado e o seu projeto. Tal correspondência – em que, repetimos, consiste de modo primário a verdade formal – não nos é dado conhecer. É este, portanto, o ponto no qual se mostra a vinculação existente entre a verdade e a incognoscibilidade das coisas. Contudo, este pensamento carece de maior precisão.

50. *Ibidem* I, 16, 2

51. *Quaest. Disp. de Veritate*, I, 1

Quanto ao uso corrente, “incognoscibilidade” admite múltiplos sentidos, no mínimo *dois*. Este conceito pode significar: há algo que é “por si mesmo” acessível ao conhecimento, mas *determinado* intelecto não consegue apreendê-lo, porque seu poder cognoscitivo não é suficientemente penetrante. É neste sentido que se fala de objetos que não sejam apreensíveis “a olho nu”. Refere-se isto antes a uma falibilidade do olho, do que a uma peculiaridade concreta do objeto: as estrelas, de que não nos apercebemos, são, “por si mesmas”, perfeitamente visíveis! Incognoscibilidade, assim entendida, quer dizer: a potência de conhecimento não é suficiente para realizar, para ativar o potencial de cognoscibilidade, que certamente existe objetivamente.

Mas, incognoscibilidade pode também significar algo diferente, a saber: que uma tal cognoscibilidade não se dá em si; que, por assim dizer, nem sequer há algo a *ser* conhecido; que não apenas o poder de apreensão e penetração da parte de um determinado *sujeito* cognoscente seja insuficiente, mas sim, que não exista, por parte do *objeto*, qualquer cognoscibilidade.

Incognoscibilidade, neste sentido, incognoscibilidade de uma realidade em si mesma – isto é para Tomás inteiramente inconcebível. Dado que todo ente é criatura, ou seja, pensado-por-Deus, por isto mesmo todo ente é, em si mesmo, luz, claridade, abertura – e isto *devido precisamente ao fato de ser!* Incognoscibilidade, portanto, jamais significará para Tomás: que exista algo que fosse inacessível ou escuro em si mesmo,

mas apenas: que haja aí tanta luz, que uma dada potência de conhecimento finita não possa exauri-la; isto ultrapassaria o seu poder de captação e escaparia ao seu alcance apreensivo.

É neste último sentido, portanto, que se está falando aqui em “incognoscibilidade”; e afirma-se que esta faça parte imediata do conceito de verdade das coisas. Está-se aqui afirmando, em outras palavras: segundo a opinião de Tomás, faz parte da essência das coisas, o fato de que sua cognoscibilidade não possa ser exaurida por uma potência cognoscitiva finita – *porque* as coisas são criatura; isto é, porque a causa de sua cognoscibilidade tem o efeito necessário da incognoscibilidade. Contemplemos isto mais de perto.

“As coisas são verdadeiras” – isto, como vimos, significa primariamente o seguinte: as coisas são pensadas por Deus. Esta frase, diga-se de antemão, seria fundamentalmente desvirtuada, se a quiséssemos tomar como informação unicamente a respeito de *Deus*, como mera constatação de um agir divino que se dirige às coisas. Não! Está-se afirmando algo sobre a estrutura das *coisas*. Está-se expressando, de modo diferente, o pensamento de Agostinho,⁵² de que as coisas são, porque Deus as vê (enquanto *nós* vemos as coisas, porque elas são). Afirma-se que o ser e a essência das coisas *consistam* no seu caráter de ser-pensado pelo *Creator*. “Verdade”, como já se disse, é um nome *do ser*, é um sinônimo de “real”; *ens et*

52. *Confissões* 13, 38; cfr. também *De Trinitate* 6, 10.

verum convertuntur; dizer “algo real” é o mesmo que dizer “ser-pensado por Deus”.

É da essência de todos os entes (enquanto *creatura*), o serem “formados-segundo” (*nachgeformt*), de acordo com um arquétipo, que reside no, absolutamente criacional, conhecimento de Deus. *Creatura in Deo est creatrix essentia*, a criatura é, em Deus, essência criadora; assim está escrito no *Comentário a João*⁵³ de Tomás; e na *Summa Theologica*: “Todo o real possui a verdade de sua essência, na medida em que reproduz o saber de Deus”.⁵⁴

Como já dissemos, é evidente que Tomás – ao tratar da verdade das coisas (ou mesmo da *essência* das coisas) – não *podia*, de modo algum, ignorar ou “deixar de lado” esta relação de correspondência entre as coisas e suas imagens arquetípicas divinas. Isto se manifesta, por exemplo, pelo fato de ele a ter conhecido a partir da leitura de textos estranhos, nos quais nós seríamos incapazes de descobrir qualquer vestígio disto (trata-se aqui de um daqueles “saltos” argumentativos ou “desníveis” no fluxo do pensamento, nos quais se revela, como que por entre uma “fenda” na estrutura, o não-dito de sua doutrina).

No segundo artigo da primeira *Quaestio disputata de veritate*, São Tomás formula o conceito primário de verdade das coisas: “O real é chamado verdadeiro, na medida em que rea-

53. *Comentário a João* I, 2

54. *Summa Theologica* I, 14, 12 ad 3.

liza aquilo para o que foi ordenado pelo espírito cognoscente de Deus”. Em outras palavras: o verdadeiro é o real, na medida em que imita a imagem arquetípica do conhecimento divino. E prossegue Tomás: Isto se torna evidente – *sicut patet* –, por uma famosa definição de Avicena – definição, entretanto, na qual para o **nosso** entender, não se diz nada sobre o assunto!

Mas, o que diz então, essa definição de verdade de Avicena? Trata-se de uma citação quase clássica na Idade Média: “A verdade de uma coisa é a característica própria de seu ser, que lhe foi dada como propriedade constante”.⁵⁵

E com *esta* sentença, assim diz Tomás, evidencia-se a tese de que a verdade das coisas reside no fato de serem pensadas por Deus! Nunca nos ocorreria, a nós, perceber aqui qualquer relação. Esta manifesta “brecha” na argumentação, como dizíamos, certamente só poderá ser entendida no sentido de que Tomás simplesmente não pode deixar de associar a idéia de que as coisas possuem um “quê” – uma quiddidade de conteúdo determinado – à idéia de que esta essência das coisas seja o fruto de uma inteligência planejante criadora.

Retomemos agora o caminho para a nossa própria questão. A relação de correspondência existente entre a imagem arquetípica em Deus e a imagem criada que a segue – e nisto consiste formal e primariamente a verdade das coisas – não poderá jamais, como dizíamos, ser diretamente apreendida pelo nosso olho; não podemos alcançar um ponto de vista, a

55. O próprio Tomás cita a sentença, por exemplo na *Summa Theologica* I, 16, I, na *Summa contra gentes* I, 60, nas *Quaestiones disputatae de Veritate* I, 2.

partir do qual nos seja possível comparar a imagem arquetípica com a sua imagem imitativa; somos simplesmente incapazes de assistir, por assim dizer, como espectadores à emanção das coisas “do olho de Deus”.

Há, porém, uma conseqüência que decorre *desse fato*: o nosso intelecto, quando inquirir a respeito da essência das coisas, mesmo as mais ínfimas e “mais simples”, ingressa num caminho, por princípio, interminável. A razão disto, portanto, é o fato de as coisas serem *creatura*; a razão é que a luminosidade interna do ser, tem sua origem arquetípica na infinita abundância de luz da intelecção divina. Esta, portanto, é a realidade subjacente ao conceito de verdade do ser, como o formulou Tomás. Mas sua profundidade torna-se visível somente quando esta conexão – evidente para Tomás – com o conceito de criação é reconhecida.

É neste conceito de verdade, assim entendido, que reside o legítimo contexto e origem do elemento de incognoscibilidade, do elemento “negativo”.

Limitamo-nos a falar apenas da *philosophia negativa* – embora Tomás tenha formulado também os princípios de uma *theologia negativa*. Certamente este traço também não aparece com clareza nas interpretações usuais; frequentemente é até ocultado. Será raro encontrar menção do fato de a discussão sobre Deus da *Summa Theologica*⁵⁶ começar com

56. *Quia de Deo scire non possumus quid sit sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit - Summa Theologica I, 3 prologus.*

a sentença: “*Não* podemos saber o que Deus é, mas sim, o que Ele não é”. Não pude encontrar um só compêndio de filosofia tomista, no qual se tenha dado espaço àquele pensamento, expresso por Tomás em seu comentário ao *De Trinitate* de Boécio:⁵⁷ o de que há três graus do conhecimento humano de Deus. Deles, o mais fraco é o que reconhece Deus na obra da criação; o segundo é o que O reconhece refletido nos seres espirituais e o estágio superior reconhece-O como o Desconhecido: *tamquam ignotum!* E tampouco encontra-se aquela sentença das *Quaestiones disputatae*: “Este é o máximo grau de conhecimento humano de Deus: saber que não O conhecemos”, *quod (homo) sciat se Deum nescire*.⁵⁸

E, quanto ao elemento negativo da *philosophia* de Tomás, encontramos aquela sentença sobre o filósofo, cuja aplicação ao conhecimento não é capaz sequer de esgotar a essência de uma única mosca. Sentença que, embora esteja escrita em tom quase coloquial, num comentário ao *Symbolum Apostolicum*,⁵⁹ guarda uma relação muito íntima com diversas outras afirmações semelhantes. Algumas delas são espantosamente “negativas” como, por exemplo a seguinte: *Rerum essentiae sunt nobis ignotae*; “as essências das coisas nos são desconhecidas”.⁶⁰ E esta formulação não é, de modo algum, tão incomum e extraordinária, quanto poderia parecer à

57. I, 2 ad 1.

58. *Quaest. Disp. de potentia Dei*, 7, 5 ad 14.

59. Cap. I.

60. *Quaest. Disp. de veritate* 10, 1.

primeira vista. Seria facilmente possível equipará-la (a partir da *Summa Theologica*, da *Summa contra Gentes*, dos *Comentários* a Aristóteles, das *Quaestiones disputatae*) a uma dúzia de frases semelhantes: *Principia essentialia rerum sunt nobis ignota*;⁶¹ *formae substantiales per se ipsas sunt ignotae*;⁶² *differentiae essentialia sunt nobis ignotae*.⁶³ Todas elas afirmam que os “princípios da essência”, as “formas substanciais”, as “diferenças essenciais” das coisas, não são conhecidas.

Segundo Tomás, esta seria também a razão, pela qual não temos a capacidade de atribuir um nome essencial às coisas; precisamos antes extraí-los a partir do que é externo e derivado (fenômeno para o qual Tomás, muitas vezes, cita o exemplo daquelas disparatadas etimologias medievais - pelas quais o termo “*lapis*”, por exemplo, derivaria de “*laedere pedem*”).⁶⁴

Não somente o próprio Deus, mas também as coisas em si possuem um “nome eterno” que, ao homem, não é dado pronunciar. Isto tem um sentido bem preciso e não, de modo algum, um sentido, por assim dizer, “poético”. E a tradição da sabedoria oriental, concorda plenamente com a sentença chinesa, epígrafe deste texto.

Por que será, pergunta-se Tomás, certa vez, que nos é impossível conhecer plenamente a Deus, a partir da criação?

61. *In De Anima* 1, 1, 15.

62. *Quaest. disp. de spiritualibus criaturis*, 11 ad 3.

63. *Quaest. Disp. de veritate* 4, I ad 8.

64. *Ibidem*. No exemplo, *lapis*, pedra, decorreria de *laedere pedem, ferir o pé* (Nota da trad.).

Sua resposta tem duas partes, sendo que a segunda é a que mais nos interessa. Primeira parte da resposta: a criação necessariamente reflete a Deus de maneira apenas imperfeita. Segunda parte: dada nossa “ignorância” e o embotamento de nosso intelecto (*imbecillitas intellectus nostri*), não somos capazes de ler nem mesmo aquelas informações que as coisas realmente contêm a respeito de Deus.⁶⁵

Para se entender o peso desta afirmação, é preciso considerar que, de acordo com Tomás, o modo peculiar da imitação da perfeição divina em cada coisa é precisamente o que perfaz a *essência* peculiar de seu ser: “Cada criatura possui a sua espécie própria enquanto, de algum modo, participa da imagem da essência divina. E, portanto, Deus ao conhecer o seu próprio Ser *como* sendo assim imitável por esta determinada criatura (*ut sic imitabilem a tali creatura*) Ele conhece a Sua essência como a razão de ser e a idéia contida nesta criatura”.⁶⁶ Este pensamento, que aponta para uma problemática, por sua vez, inteiramente nova e complexa, está muito precisamente relacionado ao nosso assunto; não se está afirmando nada menos que isto: a essência das coisas em sua profundidade nos é permanentemente inacessível, devido a (e na medida em) que não somos capazes de apreender inteiramente a imitação da imagem arquetípica divina, *enquanto* imagem e semelhança de Deus.

65. *Ibidem*, 5, 2 ad 2.

66. *Summa Theologica* I, 15, 2.

Uma resposta assim, dupliforme, tem, certamente, uma estrutura dialética – que reproduz a estrutura da própria *creatura*, a qual tem a sua origem, *per definitionem*, simultaneamente, em Deus e no nada. Tomás não se limita a afirmar somente que a realidade da existência de algo é a sua própria luz. Vai mais além: *creatura est tenebra inquantum est ex nihilo*, “a criatura é treva, na medida em que provém do nada” – esta sentença não está expressa em Heidegger, mas nas *Quaestiones disputatae de veritate*⁶⁷ de Tomás. Aliás, a resposta àquela questão: “por que não é dado ao homem, conhecer Deus inteiramente, a partir das coisas criadas?”, possui esta mesma estrutura de “resistência passiva”.

O que, exatamente, está dito aqui? Diz-se que, por meio de sua essência, as coisas revelam a Deus de modo apenas imperfeito. Por quê? Porque as coisas são criatura e à criatura é impossível exprimir ou proferir o *Creator* perfeitamente. Contudo, assim prossegue a sua resposta, a abundância de luz – até mesmo desta imperfeita manifestação – já excede todo entendimento humano. Por quê? Porque também o homem é criatura, mas, principalmente, porque as coisas remetem, em sua essência, ao projeto divino, o que, por sua vez, significa: porque as coisas são criaturas.

67. *Quaest. disp. de veritate*, 18, 2 ad 5.

6. A Estrutura de esperança do conhecimento criatural.

Falamos já do “elemento negativo” da filosofia de Tomás. E mostramos que (e porque) esta formulação é realmente susceptível de mal-entendidos e que requer uma compreensão mais precisa e quase que uma correção.

Em todo caso, o fator “negativo” seguramente não consiste na suposição de que o conhecimento humano não atinja o ser das coisas. *Intellectus... penetrat usque ad rei essentiam*, “a inteligência penetra até a essência das coisas”: esta sentença⁶⁸ permanece válida em São Tomás – apesar da outra afirmação de que o esforço cognoscente dos filósofos não é capaz de apreender a essência sequer de uma mosca. Estes dois fatores são correlatos. O fato de que o intelecto atinge as coisas, manifesta-se em que ele se precipita em insondáveis profundezas de luz! Porque o espírito atinge o ser das coisas, experimenta a inesgotabilidade delas! Nicolau de Cusa⁶⁹ exprimiu essa realidade em sua interpretação do “sei que nada sei” socrático: somente àquele que, vindo, tocou a luz com os olhos, está reservado experimentar que a claridade do sol vai além do poder de apreensão da visão.

Não se pode, de modo algum, falar de agnosticismo em Tomás; e os neo-escolásticos têm toda razão em enfatizar este aspecto. Acredito, contudo, não ser possível tornar explícita

68. *Summa Theologica* I-II, 31, 5.

69. *Apologia Doctae Ignorantiae*, 2, 20 e ss.

a verdadeira razão para esta realidade, se não colocamos em jogo, formalmente, o conceito de criação, isto é, se não se falar de estrutura intrínseca da coisa, enquanto *creatura*. Esta estrutura significa – dado seu caráter de ser-pensado pelo Creator – que as coisas possuem tanto a luminosidade e caráter manifestativo na medida de seu ser como, também, ao mesmo tempo, sua inesgotabilidade e seu caráter “inexaurível”: sua cognoscibilidade, bem como sua não-cognoscibilidade. Sem remontar a este fundamento, será impossível, ao que me parece, mostrar por que o “elemento negativo” da filosofia de Tomás de Aquino nada tem de agnosticismo. E todo aquele que tenta dar conta disto, sem recorrer a tal conceito, como mostra o exemplo das sistemáticas experiências neo-escolásticas, incorrerá necessariamente no perigo de interpretar Tomás como racionalista, isto é, de incompreendê-lo ainda mais.

Talvez pudéssemos afirmar que, na doutrina de Tomás, a estrutura de esperança da existência humana se exprime como a de um ser cognoscente, de estrutura essencialmente não-fixável: em seu conhecer não se dá uma cabal apreensão ou um cabal “ter” conhecimento de algo; mas também não um completo “não-ter”. O que, sim, se dá é um não-ter-ainda!

O cognoscente é visto como “*viator*”, um ser que está a caminho. Isto significa, por um lado: os seus passos têm sentido, não são, por princípio, vãos, mas aproximam-se de um objetivo. Isto, porém, não pode ser pensado, sem o outro elemento: enquanto durar para o homem, na condição de ser

existente, o “estar a caminho”, permanecerá igualmente infindável o seu caminho de conhecimento. E esta estrutura de esperança do que indaga pelo ser das coisas, do conhecimento filosófico, funda-se, afirmemo-lo uma vez mais, no fato de o mundo ser *creatura*; o mundo, tanto quanto o próprio ser humano cognoscente!

Mas, dado que a esperança está mais próxima do *sim* do que do *não*, deve-se, portanto, desse mesmo modo, encarar também o elemento negativo da filosofia de Tomás, que nos propusemos explicitar. Ou seja, devemos encarar a negação em relação ao pano de fundo de uma afirmação mais abrangente. É certo que o elemento de inescrutabilidade do ser das coisas está compreendido no conceito de verdade do ser; o sentido disto, entretanto, é tão estranho a qualquer idéia de objetiva inacessibilidade, impenetrabilidade ou escuridão das coisas, que, pelo contrário, até autoriza a dar voz a este aparente paradoxo: as coisas são incognoscíveis ao homem, em suas últimas profundezas, devido ao fato de serem excessivamente cognoscíveis.

Assim, o próprio Tomás também recorre àquela célebre sentença aristotélica⁷⁰ a respeito dos olhos da ave noturna, incapazes de perceber precisamente aquilo que é luminoso (da mesma forma comportar-se-ia o intelecto humano em relação àquelas coisas que se manifestam com máxima evidência). Tomás exprimiu a asserção contida nesta frase, com a

70. *Metafísica* 2, 1; 993 b

qual, aliás, concorda inteiramente, pelas seguintes admiráveis palavras:⁷¹ *Solem etsi non videat oculus nycticoracis, videt tamen eum oculus aquilae*, “ainda que o olho da ave noturna não veja o sol, o olho da águia, sim, o vê”.

71. *In Metaph. 2, 1, 286.*

